40

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

TANZİMAT

(تنظيمات)

Sultan Abdülmecid’in yayımladığı mülkî ıslahat programı ve bunun uygulandığı dönem.

Sözlükte “düzenlemek, sıraya koymak, ıslah etmek” anlamındaki tanzîm kelimesinin çoğulu olan tanzîmât literatürde “mülkî idareyi ıslah ve yeniden organize etme” mânasında kullanılır, ayrıca bu düzenlemelerin yapıldığı dönemi nitelendirir. Son araştırmalar genellikle, 3 Kasım 1839’da ilân edilen Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile (Tanzimat Fermanı) başlatılan dönemin ilk icraatlarının 1830 yılına kadar geri götürülebileceğini ortaya koymuştur. Ne zaman sona erdiği ise tartışmalı olup bunun için Sadrazam Âlî Paşa’nın öldüğü 1871, Midhat Paşa’nın sürgüne gönderildiği 1877, Meclisi Meb‘ûsân’ın kapatıldığı 1878 veya Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi’nin kurulduğu 1881 gibi tarihler verilir; ancak 1878’de meclisin kapatılmasıyla dönemin sona erdiği yönünde genel bir fikir oluşmuştur.

II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı’nı kaldırdıktan sonra 1830’ların başından itibaren Osmanlı merkez teşkilâtını tamamen değiştirdi. 1831’de sarayda önemli bir müessese olan silâhdarlığı lağvetti; sır kâtipliğini Mâbeyin başkâtipliğine dönüştürerek saray sekreteryasını meydana getirdi. İki yıl sonra Mâbeyin Müşirliği’ni kurdu ve Enderûn-ı Hümâyun’un oda nizamını yeniden düzenledi. Bunun yanında Bâbıâli’deki kurumların isimlerini değiştirdi ve görev alanları daha açık biçimde tanımlanmış uzmanlık birimleri olan nezaretleri teşkil etti. Meclisi Vâlâ gibi yüksek meclislerin yanında nezaretlere gördükleri işlerde yardımcı olmak üzere bazı meclisler kurdu. 24 Mart 1838’de teşkil ettiği Meclisi Vâlâ’nın kuruluş amacını, yapmayı düşündüğü ve Tanzîmât-ı Hayriyye (Tanzîmât-ı Mülkiyye) diye nitelendirdiği ıslahatı tesbit ve müzakere şekli olarak belirledi (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 163, 11 Muharrem 1254, s. 2). Bu adlandırma onun tasarladığı reformların genel adıydı. Mayıs 1838’de biri ulemâ, diğeri memurlar için iki ceza kanunu hazırlattı.

İngilizler'le yapılan Baltalimanı Ticaret Muahedesi ve ardından diğer Avrupa devletleriyle imzalanan benzer antlaşmalar neticesinde gümrük gelirleri azaldığı gibi yabancıların ülke içinde ticarete dahil olmalarıyla birlikte yabancı tüccar sayısı arttı ve bunlarla ilgili davalar önemli bir sorun meydana getirdi. 24 Mayıs 1839'da ticaret, sanayi ve tarımı geliştirmek amacıyla çalışmalar yapmak üzere Ticaret Nezâreti

ve aynı yıl içerisinde bir mahkeme-i ticâret kuruldu. Başkanlığını Ticaret nâzırının yaptığı mahkemede tüccar temsilcileri de bulunuyordu. II. Mahmud döneminin sonlarına doğru, yaklaşık sekiz yıldan beri devleti uğraştıran Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yol açtığı Mısır meselesi tekrar ortaya çıktı ve isyanla uğraşan ordunun masrafları hazineyi sıkıntıya soktu. 24 Haziran 1839'da Mısır kuvvetlerinin Osmanlı ordusunu Nizip'te ağır bir yenilgiye uğratmasının ardından 1 Temmuz'da II. Mahmud vefat etti ve yerine oğlu Abdülmecid geçti.

Tanzimat'la ilgili literatürde Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun hazırlanıp ilân edilmesi sürecinde Mustafa Reşid Paşa'ya çok merkezî bir yer verilmektedir. Bunda gerçek payı bulunmakla birlikte saray, ulemâ, sivil ve askerî bürokrasi arasında ciddi bir mutabakat olmaksızın genç bir bürokratın girişimiyle böyle önemli bir dönüşümün sağlandığının iddia edilmesi inandırıcı değildir. Nitekim Sultan Abdülmecid'in 17 Temmuz 1839'da yayımladığı cülûs hatt-ı hümâyununda bütün devlet işlerinde kanuna ve hakkaniyete uyulması, rüşvet ve zulümden kaçınılması, ülkede yaşayan müslim-gayri müslim bütün halkın güvenliğinin sağlanması, canından, malından ve meskeninden emin kılınması, saraya hediye gönderilmemesi ve bürokratların bu tür hediyeleri kabul etmemesi gibi Tanzimat Fermanı'nın önemli ilkeleri mevcuttu; ayrıca rüşvet alanların cezalandırılacağına vurgu yapılmaktaydı (Takvîm-i Vekāyi', nr. 182, 16 Cemâziyelevvel 1255, s. 2). Padişah taşraya gönderdiği diğer bir hatt-ı hümâyunla vali, vezir, ferik, mütesellim ve mübâşir gibi görevlilerden yol masraflarını kesinlikle halka yüklememelerini, cerîme, câize gibi isimlerle halktan hiçbir şey talep etmemelerini ve kimseye angarya yüklememelerini istedi. Mustafa Reşid Paşa'nın bu hatt-ı hümâyunlardan yaklaşık bir buçuk ay sonra Londra'dan İstanbul'a dönmesi, söz konusu ilkelerin Osmanlı başşehrindeki diğer bürokratların mutabakatıyla ortaya konduğunu göstermektedir. Bunun dışında, Reşid Paşa'nın dönmesinin ardından

Tanzimat'ın ilânından önce Sultan Abdülmecid'in emriyle Sadrazam Koca Hüsrev Paşa'nın başkanlığında Bâbıâli'de bir meşveret meclisi toplandı. Otuz sekiz yüksek bürokrat ve ilmiye mensubunun katıldığı bu mecliste kabul edilen ilkeler padişah tarafından da onaylandı. Meclis mazbatasının altında mührü bulunanların yarısı ulemâdandı. Sırası değişmekle beraber mazbata ile Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nda yer alan ilkeler hemen hemen aynıdır (TSMA, nr. E 3084/2). Bu da Tanzimat Fermanı gibi önemli bir ıslahat programını tek başına Mustafa Reşid Paşa'ya nisbet etmenin doğru sayılmadığını ve fermanın dış etkilerden ziyade Osmanlı Devleti'nin iç dinamiklerinin ürünü olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa 3 Kasım 1839'da Gülhane meydanında vükelâ, ricâl, ulemâ, Rum ve Ermeni patrikleri, hahambaşı, esnaf temsilcileri, sefirler ve diğer hazır bulunanların önünde Tanzimat Fermanı'nı okudu. Sultan Abdülmecid töreni Gülhane Kasrı'ndan izledi. Ferman, kurulduğundan itibaren Kur'an hükümlerine ve şeriata uyulduğu için devletin güçlü, ülkenin mâmur ve halkın refah içinde olduğu; ancak 150 yıldan beri bunlara riayet edilmediğinden bu durumun zaaf ve fakirliğe dönüştüğünü; coğrafî konumu, arazilerinin verimliliği ve halkının çalışkanlığı göz önünde tutulduğunda gerekli tedbirlerin alınması halinde devletin beş on yıl içerisinde eski durumuna kavuşacağı tesbitiyle başlar. Bunun için hazırlanması gereken yeni kanunların esası can güvenliği, mal, ırz ve namusun korunması, vergilerin düzenlenmesi, asker alımının ıslahı şeklinde belirlenir. Bu arada halkı ve hazineyi zarara uğratan iltizam usulünün

sakıncalarından söz edilerek kaldırılacağına dair işaret verilir. Verginin herkesin gücü nisbetinde tahsil edilmesi ve kimseden fazladan bir şey istenmemesine vurgu yapılır. Askerlik süresinin belirsizliğinden ve askerlerin bir nisbet dahilinde değil gelişigüzel alınmasından şikâyet edilir. Bu uygulamanın tarımı, ticareti ve nüfus artışını olumsuz yönde etkilediğine, dolayısıyla askerlik süresinin dört veya beş yıl olarak belirlenmesi gerektiğine vurgu yapılır. Hiç kimse için yargılanmadan ölüm hükmünün verilmemesi, herkesin malına mülküne istediği gibi tasarruf edebilmesi, bu haklardan müslim-gayri müslim bütün tebaanın aynı şekilde yararlanması, bu konuları görüşmek üzere görevlendirilen Meclisi Vâlâ'nın üye sayısının arttırılması, vükelâ ile ricâlin de zaman zaman meclisin

toplantılarına katılması, askerî düzenlemelerin Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de müzakere edilip belirlenmesi, ülkenin harap olmasına yol açan rüşveti önlemek amacıyla etkili bir kanun hazırlanması ve bu fermanın bütün iç ve dış kamuoyuna duyurulması kararlaştırılır (Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 4-7).

Reşid Paşa'nın hatt-ı hümâyunu okumasının ardından toplar atıldı ve kurbanlar kesildi. Sultan Abdülmecid ilân edilen hususlara uyacağına dair Hırka-i Şerif Dairesi'nde, "Hatt-ı hümâyunumda münderiç olan kavânîn-i şer'iyyenin harf-be-harf icrasına ve mevâdd-i esâsiyyenin fürûâtına dair ekseriyyet-i ârâ ile karar verilen şeylere müsaade eyleyeceğime ve hafî ve celî hâricen ve dâhilen taraf-ı hümâyunuma ilkā olunan şeyleri kavânîn-i müessiseye tevfik ve tatbik etmedikçe kimsenin lehine ve aleyhine bir hüküm ve ferman etmeyeceğime ve vazolunmuş ve olunacak kavânînin tağyîrini tecviz buyurmayacağıma, vallahi!" şeklinde yemin etti (TSMA, nr. E 3084/1). Fermana göre vükelâ, devlet memurları ve ulemânın da yemin etmesi, buna uymayanların rütbesine bakılmayıp cezalandırılması gerekiyordu. Fermanın ilânından beş gün sonra yapılan bir düzenlemeyle vükelâ, büyük ulemâ ve önde gelen devlet ricâlinin padişah, sadrazam, şeyhülislâm, serasker, darphâne müşiri ve hariciye nâzırının huzurunda yemin ederek görevlerine başlamaları kararlaştırıldı.

Tanzimat Fermanı, Osmanlı idarî geleneğinde öteden beri uygulanan, tahta çıkan sultanlar tarafından ilân edilen ve "adaletnâme" adı verilen hatt-ı hümâyunlar içinde değerlendirilebilir; ancak bu ferman geleneksel yapıyı kökten sarsacak yenilikler getirmekteydi. Müslim-gayri müslim eşitliği, Yunan ve Sırp isyanlarıyla birlikte milliyetçi bir tutum sergileyen gayri müslimlerin imparatorluktan ayrılmasını önlemek amacıyla ortaya atılan ve daha sonra sık sık vurgu yapılan bir Osmanlı milleti teşkil etmeyi hedefleyen önemli projenin ilk adımıydı. Tanzimatçılar bu metnin ilân edildiği yere bir âbide dikmeyi düşündüler, hatta şeklini de belirlediler. Fakat saray sınırları içinde kalacağından halkın ziyaretinin zor olacağı gerekçesiyle bundan vazgeçildi. Bir ara gündeme gelen âbidenin Beyazıt Meydanı'na dikilmesi düşüncesi de gerçekleşmedi. Tanzimat Fermanı dış kamuoyunda farklı tepkilerle karşılandı. İngiliz ve Fransız kamuoyu fermanı olumlu, Avusturya ve Rusya olumsuz karşıladı. Bu düzenlemeyle padişahın ve üst düzey yöneticilerin yetkilerinin sınırlandırıldığını gören

Avusturya Başbakanı Prens Metternich ülkesinde de benzer taleplerle karşılaşabileceği endişesiyle reformları eleştirdi. Rusya ise iç ve dış siyasette devlete güç katacağı ve İngiltere ile Fransa'nın Osmanlı Devleti üzerindeki etkinliklerini arttıracağı kaygısıyla yeni kararlara karşı olumsuz bir tavır takındı.

Valilere gönderilen sûretleri ve Takvîm-i Vekāyi' vasıtasıyla Tanzimat Fermanı bütün ülkeye duyuruldu. Valilerden halkın ileri gelenlerini meydanlarda toplayıp fermanı okumaları, herkese içeriğini "güzelce" anlatmaları ve ayrıntıları daha sonra belirlenecek olan vergi ve askerlik dışındaki maddelerini hemen uygulamaya koymaları istendi. Zira hükümet fermanın yanlış yorumlanıp ülkede isyanların çıkmasından endişe etmekteydi. Nitekim Osmanlı tebaasını meydana getiren her zümre fermanı kendi açısından yorumladı; müslümanlar gayri müslimlere verilen yeni haklardan hoşlanmadı; gayri müslimler ise büyük bir beklenti ve ümide kapıldı. Öte yandan çıkarları zedelenen ulemâ, âyan ve hatta valiler şeriatın çiğnendiğini ve müslümanların "gâvurlar"la aynı seviyeye getirildiğini söyleyerek halkı tahrik etti. Hükümet Tanzimat reformlarını uygulama bağlamında bu duruma hazırlıklı değildi. Dolayısıyla öngörülen ıslahat ülkenin tamamında değil öncelikle Edirne, Bursa, İzmir, Ankara, Aydın, Konya ve Sivas gibi nisbeten merkeze yakın, yapılanların kolaylıkla denetlenebileceği yerlerde uygulamaya konuldu. Trabzon eyaleti önce bu kapsamda değerlendirildi, ancak ortaya çıkan tepkiler yüzünden uygulama ertelendi. Merkezle ciddi sorunlar yaşayan Mısır eyaleti de çok uzak olmasına rağmen uygulama kapsamına alındı ve 6 Aralık 1839 tarihli fermanla Mehmed Ali Paşa'dan Tanzimat'ı Mısır'da uygulaması istendi. Paşa fermanı ilân edeceğini, idaresi altındaki yerlerde bu ilkeleri zaten bir süreden beri uyguladığını bildirdi. İki tarafın birbirine karşı bu tavrı aslında bir güç gösterisine ve rekabete işaret etmekteydi.

Tanzimat'ın en önemli maddelerinden biri iltizamın kaldırılmasına ve çeşitli isimler altında alınan vergilerin yerine herkesten geliri oranında bir verginin tahsiline

yönelikti. Merkezde malî bir yönetimin kurulabilmesi, yani gelirlerin hazinede toplanıp harcamaların da buradan yapılabilmesi için merkez ve taşra teşkilâtının buna göre düzenlenip öncelikle halkın gelir seviyesinin

belirlenmesi gerekiyordu; ancak II. Mahmud'un başlattığı malî ıslahat henüz istikrar bulmamıştı. Nitekim 28 Şubat 1838'de Hazîne-i Âmire ile Mansûre Hazinesi'ni Umûr-ı Mâliyye Nezâreti adıyla birleştiren ve müsâdereyi kaldırıp memurlara maaş bağlayan II. Mahmud'un ölümünden iki ay sonra 2 Eylül 1839'da Maliye Nezâreti lağvedilip Hazîne-i Âmire ile Hazîne-i Mukātaât defterdarlıkları kuruldu. Böyle istikrarsız bir ortamda valilere sadece eyaletin güvenliğiyle ilgili hususlar bırakılarak iltizam usulü kaldırıldı; vergi toplama görevi merkezden geniş yetkilerle gönderilen muhassıl-ı emvâllere verildi. Bu düzenlemelere göre 19 Ocak 1840'ta Tanzimat'ın uygulandığı yerlerin malî işleriyle ilgilenmek üzere Maliye Nezâreti yeniden kuruldu; eski usulün tatbik edildiği alanlar ise Hazâin-i Âmire defterdarlığının sorumluluğunda kaldı. Fakat bu iki başlı yönetim malî kargaşayı daha da arttırdı ve Nisan 1840'ta defterdarlık kaldırılıp nezâret tekrar maliyenin yegâne sorumlusu oldu. Bu arada 9 Eylül 1840'ta nezâretin maiyetinde Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye teşkil edildi.

25 Ocak 1840 tarihli nizamnâme ile muhassılların çalışma esasları belirlendi. Sancak merkezlerinde kendilerine yardım edecek bir muhassıllık meclisinin (büyük meclis) kurulması ve yerel yöneticilerle müslim-gayri müslim bütün halkın bu meclislerde temsil edilmesi, eyalet merkezlerinde müşirin başkanlığında meclislerin teşkili, muhassıl bulunmayan kaza, kasaba ve köylerde beş üyeden oluşan küçük meclislerin kurulması, iltizamın kaldırılmasıyla meydana gelecek vergi kaybı için halktan peşin bir vergi alınıp bu meblağın daha sonra belirlenecek gerçek vergiden düşülmesi kararlaştırıldı. Cizye tahsilinde ise daha önce yerel biçimde uygulanan maktû bir meblağın alınması usulü Tanzimat'la birlikte bütün ülkeye yaygınlaştırılıp cizyedarlık memuriyeti kaldırıldı. Böylece düşük gelirli (ednâ), orta halli (evsat) ve zengin (âlâ) olmak üzere merkezde düzenlenen cizye defterlerinin muhassıllara verilmesi, onların kocabaşılar vasıtasıyla bu vergileri tahsil edip merkeze göndermesi usulü benimsendi. Nâibler maaşa bağlandı; vali ve diğer taşra görevlilerinin halktan çeşitli isimler altında aldıkları aynî veya nakdî bütün vergi ve aidatlar kaldırıldı. İltizamın lağvı ve yeni sistemin kurulması sürecinde hazine gelirlerinde büyük düşüşler görüldü. Hükümet maliyede ortaya çıkan açığı kâğıt para emisyonuyla kapatmak istedi ve Ocak 1840'ta %12,5 faizli ilk kâğıt paralar piyasaya sürüldü.

Tanzimat Fermanı'na göre yeniden düzenlenerek üye sayısı ve yetkileri arttırılan Meclisi Vâlâ, Tanzimat döneminde Hariciye Nezâreti'yle birlikte reformlar için önemli bir görev üstlendi ve ilk on beş yılda yapılan hemen bütün yenilikler bu iki kurumun öncülüğünde gerçekleştirildi. Tüzüklerin uygulanıp uygulanmadığını denetleme yetkisine sahip olan meclis aynı zamanda bir yüksek mahkeme görevini yerine getiriyordu. Nitekim meclis Hüsrev Paşa, Âkif Paşa, Nâfiz Paşa, Tâhir Paşa ve Hasib Paşa gibi üst düzey bürokratları ve muhalifleri Tanzimat'a aykırı hareket ettikleri gerekçesiyle yargılayıp cezalandırdı. Kanun ve nizamnâmelerin çıkarılmasından arazi anlaşmazlıklarına kadar her konuyla ilgilendi. Taşrada yapılan reformların teftişi Tanzimat'ın ilk aylarından itibaren gündeme geldi. 28 Mart 1840'ta Meclisi Vâlâ üyesi Ârif Hikmet Bey Rumeli'yi ve Meclisi Nâfia müftüsü Çerkeşî Mehmed Efendi Anadolu'yu teftişle görevlendirildi. Müfettişler hazırladıkları geniş raporları hükümete sundular. 3 Mayıs 1840'ta kırk bir maddelik ceza kanunu yayımlandı. Daha ziyade ta'zîr cezalarını düzenleyen bu kanunda mürtedlere verilen ölüm cezasının kaldırılmaması Avrupalılar'ın tepkisine yol açtı. Bu kanun içeriğiyle yerli hukuktan mülhem olsa da yöntemi bakımından Avrupa etkisi taşımaktadır. Hükümet yaptığı düzenlemeleri resmî Takvîm-i Vekāyi' ve 31 Temmuz 1840'tan itibaren W. Churchill tarafından devlet desteğiyle çıkarılan Cerîde-i Havâdis'le halka ve yetkililere ulaştırıyordu. Bunun dışında önemli düzenlemeler "varaka-i mahsûsa" denilen tek yapraklık eklerle halka bildiriliyordu. Daha geniş kesimlere hitap etmek amacıyla Takvîm-i Vekāyi'de olduğu gibi Cerîde-i Havâdis'te Ermeni harfleriyle Türkçe ve Arapça sayılar neşredildi. 23 Ekim 1840'ta Ticaret Nezâreti'ne bağlı bir müdürlük şeklinde Posta Nezâreti kuruldu; böylece Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen resmî yazışmalarla birlikte ilk defa mektup vb.nin kabulüne başlandı. Taşrada önemli merkezlere posta müdürleri tayin edildi.

İlk yıllarda kuruluş amacına uygun faaliyetler yapamayan Ticaret Nezâreti, İstanbul Gümrük Emaneti'ne ilhak edildi. Hazine gelirlerinin mahallî idareciler elinde telef olmasını önlemeyi amaçlayan yeni sistemden çıkarları zedelenen vali, mütesellim, eşraf, âyan, sarraf, mültezim, voyvoda gibi zengin zümreler Tanzimat'ı başarısızlığa uğratmak için halkı kışkırtıp çeşitli engellemelere başvurdular. Zira bunlar, vergi oranının gelire göre tesbitiyle birlikte daha fazla vergi verecekleri gibi öteden beri kendilerine tanınan muafiyetleri de kaybetmişlerdi. Bulgarlar 1841 Nisanında Niş'te ciddi bir

isyan çıkardı; Tokat'ta ise bir muhassıl öldürüldü. Taşradaki meclisler düzenli toplanamadığı gibi merkezî hükümetin taşra yönetiminden uzaklaştırmak istediği âyan ve eşraf bu meclislerde etkinliği ele geçirerek statükonun değişmesine karşı direndi. Bu sıkıntılara nitelikli eleman yokluğu da eklenince muhassıllıktan beklenen yarar sağlanamadı ve başarısızlığa mahkûm edilen yeni sistem 1842 yılının başında kaldırılarak iltizam usulüne geri dönüldü. Eyaletlere geniş yetkilere sahip defterdarlar gönderildi. Muhassıllık meclisleri memleket meclisi adıyla faaliyetlerini sürdürüp daha sonra eyalet meclisi ismini aldı. Tanzimat dönemi malî reformları başarılı olamadı. Etkili bir tahsilât sisteminin kurulamaması, iltizamın kaldırılamaması, gelirlerin mültezim ve görevliler elinde telef olması ve maliyenin sağlam bir yapıya kavuşturulamaması başarısızlığı beraberinde getirdi.

Tanzimat Fermanı'nın en önemli maddelerinden biri olan askerlikle ilgili meselelere üç yıl el atılamadı. Yeniçeriliğin kaldırılmasından beri asker alımları gelişigüzel yapıldığı gibi askerlik süresi de belirlenmemişti. Askere alınan gençlerin vazifesi sağ kaldıkça ve gücü kuvveti yerinde oldukça devam etmekteydi. 1843'te Hassa Müşiri Rızâ Paşa bu sorunu çözmekle görevlendirildi; yeni düzenlemeler seraskerlikte ümerâ, ulemâ, vüzerâ ve ricâlden oluşan geçici bir meclis tarafından görüşüldü. 6 Eylül 1843'te askere alınacak kişilerin kura ile tesbiti, Mart 1844'ten itibaren fiilî askerlik süresinin beş ve redifliğin yedi yılla sınırlandırılması, mevcut askerlerin %20'sinin her yıl yenileriyle değiştirilmesi kararlaştırıldı. Ayrıca ordu sistemine geçildi ve Hassa, Dersaâdet, Rumeli, Anadolu, Arabistan olmak üzere beş ordu kurularak her birinin bünyesinde birer meclis teşkil edildi (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 258, 24 Şâban 1259, s. 2-3). Bu düzenlemeler sırasında öteden beri seraskerlikçe sağlanan İstanbul'un güvenlik işlerinin ıslahı da gündeme geldi. İstanbul, Üsküdar ve Boğaziçi'nin güvenliğiyle ilgilenmek üzere 1845'te Zaptiye Müşirliği kuruldu

(Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 297, 11 Safer 1262, s. 3).

Sultan Abdülmecid, reformların uygulanmasını yerinde görmek ve halkın şikâyetlerini bizzat dinlemek amacıyla 1844'te İzmit, Bursa, Çanakkale ve Adalar'a seyahatte bulundu. Aynı tarihte genel nüfus sayımı yapıldı ve Osmanlı nüfusu yaklaşık 35 milyon olarak tesbit edildi. 1844'te çıkarılan

Tashîh-i Ayâr Fermanı'yla sikke konusu düzene konularak 1 altın lira = 100 gümüş kuruş esası getirildi ve çift metal sistemine geçildi. Yıl sonuna doğru gerçekleştirilen bir düzenlemeyle hazineye yeni gelir kaynakları sağlamak için "evrâk-ı sahîha" denilen ve damga pulunun ilk şekli olan değerli kâğıtların basımı kararlaştırıldı. Bunlar borçlanma, kefalet, sözleşme gibi muamelelerde kullanılmakta ve üzerinde yazılı değerden satılmaktaydı. Mart 1845'ten itibaren Erzurum ve Diyarbekir eyaletlerinin Tanzimat kapsamına alınması üzerine Van ve civarında isyanlar çıktı. Cizre yöresinde baş gösteren Bedirhan Bey isyanı bastırılarak bölgenin idaresi yeniden düzenlendi. Bölgede Tanzimat'a tepkiler daha ziyade yurtluk-ocaklık sistemiyle toprağa tasarruf eden gruplardan kaynaklanıyordu. Diyarbekir'de bunlara maaş bağlandı ve ellerindeki topraklar hazineye aktarıldı, bir kısmı da kaza müdürlüklerine getirildi.

1845'te Meclisi Vâlâ Başkanı Süleyman Paşa'nın girişimiyle taşradaki sorunların belirlenmesi için her eyaletten müslim-gayri müslim birer temsilci İstanbul'a davet edildi. Bunların Meclisi Vâlâ'da dile getirdikleri hususlar vergi ve ulaşım konularında yoğunlaşmaktaydı. Sonuçta Meclisi Vâlâ'ya bağlı olarak Anadolu ve Rumeli'ye beşer geçici imar meclisinin gönderilmesi kararlaştırıldı. Meclisler yaptıkları çalışmaları rapor halinde Meclisi Vâlâ'ya sundu. Süleyman Paşa'nın görevden alınmasıyla bu önemli proje yarım kaldığı gibi imar meclisleri vasıtasıyla yapımına başlanan Trabzon-Erzurum ve Bursa-Gemlik yolları da uzun süre tamamlanamadı. Bu arada İstanbul Gümrüğü'ne ilhak edilen Ticaret Nezâreti, gümrüğün işlerinin çokluğu dolayısıyla 1845'te buradan ayrılıp tekrar müstakil hale getirildi. Ancak nezâret ülkede ticaret, tarım ve sanayinin geliştirilmesi bağlamında fikir üretme ve gerekli ortamı hazırlama yönünde beklenen çalışmaları yapamadı ve tüccarların davasına bakan bir ticaret mahkemesinden ibaret kaldı. Reformların başarısı için en önemli unsur olan eğitim konusuna ise Tanzimatçılar geç el attı. Sultan Abdülmecid, 1845'te mekteplerin yaygınlaştırılması gerektiğini belirterek reformların başarısıyla eğitim arasındaki ilişkiye dikkat çekti. Bunun üzerine kurulan Meclisi Muvakkat sıbyan mektepleri ve rüşdiyelerle bir dârülfünun açılmasına dair tasarılar hazırladı. 27 Haziran 1846'da Meclisi Vâlâ ile Hariciye Nezâreti'nin denetimi altında Meclisi Maârif-i Umûmiyye'nin teşkiliyle birlikte şeyhülislâmlığın kontrolündeki eğitim işleri hükümetin denetimine girdi. Meclisin kararlarını uygulamak için 13 Kasım 1846'da Mekâtib-i

Umûmiyye Nezâreti kuruldu.

Sultan Abdülmecid 29 Nisan 1846'da teftiş amacıyla Edirne'ye ve Varna'ya gitti; seyahati esnasında uygulamada gördüğü eksikliklerle halkın şikâyetlerini hükümete bildirdi (Lutfî, VIII, 93-98). Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa 1846 Ağustosunda İstanbul'a gelerek padişaha itaatini sundu. Aynı yıl taşra teşkilâtı düzenlenip eyalet sayısı arttırıldı. 28 Eylül 1846'da Mustafa Reşid Paşa sadârete getirildi. Bâbıâli'de bir devlet arşivi (Hazîne-i Evrâk) kurularak belgelerin tasnifine ve muhafazasına ön ayak olundu. 1847'de ilk defa devlet salnâmesi çıkarıldı; ilk rüşdiye mektebi açıldı. Ticaret Mahkemesi on dört üyesinin yarısını sefirlerin seçtiği karma bir mahkeme haline getirildi. Bu tarihte Trabzon eyaleti Tanzimat kapsamına alındı. 23 Nisan 1847 tarihli padişah iradesi ve ardından hazırlanan Tapu Nizamnâmesi'yle erkek ve kız çocuklarının babalarının mirasından eşit pay almaları sağlandı. 1848'de ortaya çıkan ve Avrupa'yı sarsan ihtilâller Osmanlı ülkesini de etkiledi. Voyvodaların kötü idaresine karşı isyan eden Eflak ve Boğdan'ın bazı yerlerini Rusya'nın işgal etmesi üzerine Osmanlı kuvvetleri Eflak'a girdi ve ertesi yıl imzalanan Baltalimanı Muahedesi'yle konu çözüme kavuşturuldu. Rusya ve Avusturya'ya karşı yaptığı mücadeleyi kaybeden Macarlar Osmanlı Devleti'ne sığındı. Sığınmacılar iade edilmeyince mesele Osmanlı Devleti'yle Avusturya ve Rusya arasında siyasî bir krize dönüştü. 1850'de Mektebi Tıbbiyye tarafından ilk Türkçe dergi olan Vekāyi-i Tıbbiyye çıkarıldı; taşra teşkilâtı esaslı bir düzenlemeye tâbi tutuldu.

Osmanlı Devleti, özellikle Ermeniler arasında yapılan misyonerlik faaliyetleri neticesinde belli bir sayıya ulaşan Protestanlar'ı İngiltere'nin baskısıyla 1850'de ayrı bir "millet" olarak tanıdı. Yine hassas iç dengeleri sebebiyle o zamana kadar Tanzimat'a dahil edilemeyen Bosna-Hersek eyaleti Tanzimat kapsamına alındı. Bu tarihte Tanzimat'ın uygulanmasında yapılan haksızlıklarla ilgili gelen şikâyetler üzerine eski Filibe valisi İsmet Paşa Anadolu, eski Tırhala mutasarrıfı Sâmi Paşa Rumeli taraflarını teftişle görevlendirildi (Takvîm-i Vekāyi', nr. 437, 26 Muharrem 1267, s. 3). Tanzimat döneminde Avrupa devletlerinin hukukundan yapılan aktarımların ilki olan ve 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu'nun birinci ve üçüncü kitaplarının tercüme ve adapte edilmesiyle meydana getirilen Kānunnâme-i Ticâret neşredildi. Avrupa ve özellikle Fransız hukukundan bu

adaptasyonlar faiz konusunda olduğu gibi zaman zaman İslâm hukukuyla çatıştı (bk. BATILILAŞMA). 1850'nin sonlarına doğru şehir içi ulaşımda önemli bir adım atıldı ve Boğaziçi'nde vapur işletmeciliği yapmak üzere Şirket-i Hayriyye kuruldu. 1851'de telif ve tercüme kitapların hazırlanması amacıyla Encümen-i Dâniş oluşturuldu. Ancak bu kurum, Târîh-i Cevdet gibi bir iki eser dışında verimli çalışmalar yapamadan siyasî çekişmelere kurban edildi. Mevcut ceza kanununun eksikliklerini gidermek için Kānûn-i Cedîd hazırlandı; bu kanunun en önemli yanı kamu davası anlayışını getirmesiydi. Mısır Valisi Abbas Hilmi Paşa'nın, İskenderiye'den başlayıp Kahire üzerinden Kızıldeniz'e ulaşacak bir demiryolu inşa imtiyazını İstanbul'u aradan çıkarıp doğrudan İngilizler'e vermesi Osmanlı Devleti'yle İngiltere arasında diplomatik krize yol açtı. Devletin kararlı tutumu karşısında İngiltere ve Abbas Hilmi Paşa geri adım attı; neticede imtiyaz padişahın fermanıyla verildi. 1856'da tamamlanan İskenderiye-Kahire demiryolu Osmanlı sınırları içinde yapılan ilk demiryoludur.

Hazinenin maaşları ödeyemeyecek duruma gelmesi üzerine hükümet Fransa'dan 55 milyon frank borç almayı kararlaştırdıysa da Sultan Abdülmecid buna karşı çıktı ve hazine 2,2 milyon frank tazminat ödeyerek bu işi kapattı. Ancak devletin Avrupa piyasaları ve siyasal çevrelerinde itibar kaybına yol açan krize sebebiyet veren Sadrazam Mustafa Reşid Paşa görevinden alındı. 1852'de sadâretin dört defa el değiştirmesi malî ve siyasî krizin şiddetini göstermektedir. Bu tarihte yapılan bir düzenlemeyle valilerin yetkileri arttırıldı. Dış politikada ise asıl amacı Osmanlı ülkesinde nüfuzunu ve çıkarlarını pekiştirmek olan Rusya, Kudüs ve civarındaki kutsal yerlerle ilgili bazı taleplerde bulundu; ayrıca Ortodoks tebaanın hâmisi olarak tanınması için Osmanlı Devleti'ne ültimatom verdi. Ültimatomun reddedilmesi üzerine 1853'te iki devlet arasında

savaş başlayınca Osmanlı Devleti İngiltere, Fransa ve Sardunya'nın ittifakını temin etti. 1854 yılında savaş devam ederken ilk dış borçlanma gerçekleşti. Dış borçlanma, daha sonra Osmanlı devlet adamlarının çok sık başvuracağı bir finansman aracı haline geldi. Savaş neticesinde Rusya mağlûbiyeti kabul etti. Bu arada İstanbul'a gelen müttefik ordularının yol açtığı nüfus yoğunluğu şehrin alt yapı sorunlarını ortaya çıkardı. 25 Temmuz 1855 tarihinde şehremaneti kuruldu.

26 Eylül 1854'te Meclisi Âlî-i Tanzîmât tesis edildi; Meclisi Vâlâ'nın yargı ve yasama olarak belirlenen faaliyet alanlarından yasama görevini üstlendi. Ertesi yıl Meclisi Tanzîmât'ta bir medenî kanunun hazırlanması amacıyla kurulan komisyon, Metn-i Metîn isimli kanun çalışmasının sadece, metni bugün elde bulunmayan "Kitâbü'l-Büyû'" kısmını hazırlayabildi ve görevini tamamlayamadan dağıldı. Ayrıca Fransız Ticaret Kanunu'nun ikinci kitabı İflâs Kanunnâmesi adıyla yürürlüğe kondu. 1837'de icat edilen telgraf Kırım savaşı esnasında Osmanlı ülkesine girdi. Sultan Abdülmecid, 1847'de iki Amerikalı'nın telgrafı tanıtmasının ardından İstanbul ile Edirne arasında bir hat döşenmesini emretti, Şumnu'ya kadar uzatılan hat 1855'te açıldı. Bu arada İngilizler Varna-Kırım ve Varna-İstanbul, Fransızlar, Varna-Şumnu-Rusçuk-Bükreş arasında askerî telgraf hatları inşa etti. Telgrafın yaygınlaşmasıyla 29 Mart 1855'te sadârete bağlı bir telgraf müdürlüğü kuruldu. Başlangıçta Fransızca olan haberleşme dili yaklaşık yedi ay sonra Türkçe'ye çevrildi. 17 Ağustos'ta kadı yetiştirmek için Muallimhâne-i Nüvvâb kuruldu. 1855 Milletlerarası Paris Sergisi'ne Osmanlı Devleti de katıldı. Burada devletin kurduğu fabrikaların yanında ülkenin değişik yerlerinden getirilen yaklaşık 2000 ürün sergilendi. Bu dönemle ilgili kaydedilmesi gereken hususlardan biri de özellikle Âlî Paşa'nın çabalarıyla bürokrasi dilinin sadeleştirilmesi gayretidir.

Gayri müslimlerden cizye alınmasını Tanzimat Fermanı'yla ilân edilen eşitlik ilkesine aykırı bulan Avrupa devletleri öteden beri hükümet üzerinde ciddi bir baskı kurmuşlardı. Neticede, konuyu müzakere eden Meşveret Meclisi'nin görüşüne istinaden Sultan Abdülmecid'in 28 Mart 1855 tarihinde çıkan iradesiyle cizyenin iâne-i askeriyye adı altında tahsili kararlaştırıldı. Osmanlı Devleti ayrıca Kırım savaşının ardından toplanacak olan Paris Kongresi'nden önce Sadrazam Âlî Paşa, Hariciye Nâzırı Fuad Paşa ve Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi ile İngiltere, Fransa ve Avusturya sefirlerinin de yer aldığı bir komisyon kurup Avrupa devletlerinin gayri müslim tebaaya haklar tanınması yönündeki taleplerini değerlendirdi ve 18 Şubat 1856'da Islahat Fermanı ilân edildi. Burada gayri müslimlere vatandaşlık hukuku açısından müslümanlarla tam eşitlik sağlayan önemli haklar tanındı; böylece yabancı güçlerin devletin iç işlerine müdahalesi önlenmek istendi. Yeni fermanla, Tanzimat Fermanı'yla tebaaya verilen haklar ve daha önceki dönemlerde gayri müslimlere verilen muafiyetler teyit edildiği gibi bunların yeni ihtiyaçlara uyarlanması için hükümetin

kontrolünde patrikhânelerde meclislerin kurulması öngörüldü. Patriklerin kaydıhayat şartıyla görevlendirilmesi esası ve patriklerle ruhbana devlete bağlılık yemini ettirilmesi şartı getirildi, kendilerine de maaş bağlandı. Gayri müslim cemaatlere hükümetin izniyle mâbed, hastahane, mektep gibi kurumları tamir etme ve yenilerini yapma imkânı tanındı. Bunların işlerinin ruhbanın ve halkın temsilcilerinden oluşan karma meclislerce yönetilmesi kararlaştırıldı. Kişilerin din ve mezheplerini değiştirmeye zorlanmaması ve bütün tebaanın devlet memuriyetine kabul edilmesi esasları benimsendi. Müslümanlarla gayri müslimler arasında veya her iki tarafın kendi aralarındaki davalara bakmak üzere karma mahkemelerin kurulmasına karar verildi. Bu hususlar Tanzimat Fermanı'nın bütün tebaanın, Islahat Fermanı'nın bilhassa gayri müslimlerin durumunu iyileştirmeyi amaçladığını göstermektedir. Öte yandan Paris Antlaşması'nın 9. maddesinde fermanın söz konusu edilmesi devleti taahhüt altına soktuğu gibi dış müdahaleyi davete zemin hazırladı (ayrıca bk. ISLAHAT FERMANI).

Kırım savaşı hazineye büyük bir maliyet yükledi, malî dengeleri bir daha düzeltilemeyecek derecede bozdu ve maliyeyi dış borç batağına sürükledi. Savaşın ardından 30 Mart 1856'da imzalanan Paris Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nin bütünlüğü ve bağımsızlığı antlaşmayı imzalayan devletlerin ortak garantisi altına alındı; ayrıca Karadeniz tarafsızlaştırılıp silâhsızlandırıldı. Osmanlı devlet adamlarının beklentisinin aksine, Islahat Fermanı'nın ilânıyla birlikte büyük güçlerin devletin iç işlerine daha fazla müdahale ettiği yeni bir sürece girildi. Mustafa Reşid Paşa buna dikkat çekerek fermanı eleştirdi. Müslümanlar dış baskılar sonucunda neredeyse sadece gayri müslimlere yönelik haklar sağladığı, gayri müslim cemaat önderleri, cemaatleri üzerindeki güçlerini sınırlandırdığı için fermana karşı tavır aldılar. Hıristiyan ahali ise genelde fermanı olumlu karşıladı; fakat kendilerine askerlik yapma veya askerlik bedeli ödeme yükümlülüğünün getirilmesi hoşlarına gitmedi. Öte yandan yahudi ve Ermeniler'le aynı düzeye getirilmeleri öteden beri imtiyazlı durumda bulunan Rumlar'ı tedirgin etti. Islahat Fermanı'na göre, bütün tebaayı ilgilendiren konuların müzakere edildiği toplantılara katılmak üzere gayri müslim grupların temsilcileri bir yıllığına Meclisi Vâlâ üyeliğine kabul edildi; dâimî üyelik için 1864 yılına kadar beklemeleri gerekiyordu. Bâbıâli'de bir komisyon kurularak fermanın maddelerinin uygulanmaya başlanmasıyla değişik

tarihlerde Maraş, Halep, Şam, Lübnan, Cidde, Girit, Bosna-Hersek gibi yerlerde fermana tepki göstermek veya daha fazla hak talep etmek amacıyla isyanlar çıkarıldı. Merkezde de gelişmelerden rahatsızlık duyuldu. Nitekim 1859'da İstanbul'daki bazı devlet görevlileri ve siviller padişahı tahttan indirmek için Kuleli Vak'ası diye adlandırılan suikastı planladılar, fakat eyleme geçemeden yakalandılar.

14 Mart 1857'de Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin teşkiliyle birlikte eğitim işleri kabinede bir temsilciye kavuştu. Bu dönemin eğitim politikalarında göze çarpan bir husus medreselere dokunulmamasıdır. Bunun sebebi, Tanzimat bürokratlarının medreselerin ıslahıyla uğraşıp ulemâyı karşılarına alma yerine yeni mekteplerin önünü açarak medreseleri etkisiz hale getirme yöntemini benimsemeleriydi. Diğer taraftan eğitimde ve hukukta yeni oluşturulan mekteplerle mevcut dinî müesseselerin beraberce varlıklarını sürdürmeleri ikili bir yapı meydana getirdi. 1858'de ilk kız rüşdiyesi açıldı. Belediye teşkilâtı İstanbul'un semtlerine yaygınlaştırılmaya başlandı. 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu esas alınarak yeni bir ceza kanunnâmesi yayımlandı. Meclisi Âlî-i Tanzîmât'ta Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında kurulan bir komisyon, Tanzimat döneminde çıkarılan yerli kanunların en önemlilerinden biri olan Arazi Kanunnâmesi'ni hazırladı; bu kanun mevcut uygulamaların modern yöntemlerle bir araya getirilmesiyle oluşturuldu. Avrupa devletlerinin 1859'da ferman hükümlerinin uygulanmadığı gerekçesiyle Osmanlı Devleti'ne bir muhtıra vermeleri üzerine Rumeli'ye müfettişler gönderildi; fakat bu tedbir şikâyetleri ve baskıları önleyemedi. Bâbıâli baskıları hafifletmek için Şubat 1861'de adalet ve vergi sistemini

ıslah edeceğini ilân etti. Tanzimat'tan sonra karışıklık çıkan ve isyanlara sahne olan Lübnan'da Mârûnîler'le Dürzîler arasında meydana gelen olaylara Avrupa devletleri müdahale etti ve 1861'de Lübnan için özel bir nizamnâme çıkarılarak buranın mutasarrıflığına ilk defa vezir pâyesiyle bir hıristiyan paşa tayin edildi. İki reform meclisinin varlığı yetki kargaşasına yol açtığından 14 Temmuz 1861'de Meclisi Âlî-i Tanzîmât ile Meclisi Vâlâ, Meclisi Ahkâm-ı Adliyye adıyla birleştirildi.

Islahat Fermanı'nda ülkede yeni yolların yapılması da söz konusu edilmişti. 23 Eylül 1856'da zengin bir ticaret ve tarım potansiyeline sahip olan Batı

Anadolu'da İzmir'le Aydın'ı demiryoluyla birbirine bağlama imtiyazı İngiliz sermayedarlarına verildi ve ortaya çıkan pek çok probleme rağmen Anadolu'da inşasına başlanan bu ilk demiryolu (İzmir-Kasaba hattı) 1866'da işletmeye açıldı. 2 Eylül 1857'de Dobruca ovasının zengin tarımsal imkânlarını değerlendirmek isteyen İngilizler'e Köstence-Boğazköy (Cernavoda) hattını inşa imtiyazı verildi. 4 Ekim 1860 tarihinde işletmeye açılan bu hat Osmanlı Rumelisi'nde yapılan ilk demiryoludur. Rumeli'de İngiliz sermayesiyle inşa edilen diğer bir hat 12 Şubat 1859'da imtiyazı verilip 7 Kasım 1866'da tamamlanan Rusçuk-Varna hattıdır.

1860'ta bir Türk vatandaşı tarafından çıkarılan ilk özel Türkçe gazete olan Tercümân-ı Ahvâl ile basın hayatı hareketlendi ve gazetelerin çevresinde yeni bir aydın grubu oluştu. Fransız Ticaret Kanunu'nun mahkeme teşkilâtıyla zarar ve ziyana dair IV. cildi Ticaret Kanunu'na Zeyil adıyla yayımlandı. On bir yerde yeni ticaret mahkemeleri kuruldu ve yetkileri bütün ticarî davaları kapsayacak biçimde genişletilerek Fransız örneğine göre teşkilâtlandırıldı. 1861'de Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye teşkil edildi ve cemiyetin yayın organı Mecmûa-i Fünûn'da modern ilimlerle ilgili bilgi ve gelişmelere yer verildi. 25 Haziran 1861'de Sultan Abdülmecid'in vefatı üzerine tahta kardeşi Sultan Abdülaziz geçti. Sultan Abdülmecid, padişahların yabancı elçilere muhatap olmama yönündeki uygulamayı terkederek onlarla doğrudan temas kurmuş, İngiltere'nin İstanbul elçisi Stratford Canning başta olmak üzere elçilerle bir araya gelmiş, hatta Kırım savaşından sonra sefaretlerde düzenlenen balolara katılmıştır.

Sultan Abdülaziz reformları sürdüreceğini açıkladı. Ticaret davalarında takip edilecek usul hakkındaki mevzuat eksikliği, Fransız Ticaret Usul Kanunu'nun 1861'de Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Nizamnâmesi adıyla tercüme edilmesiyle giderildi. Tanzimat'ın ardından piyasaya sürülen ve sıkıntılara yol açan kâğıt para 1862'de tedavülden kaldırıldı. 2 Şubat 1862'de Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'ne bağlı Matbuat Müdürlüğü kuruldu. Ertesi yıl halka açık dersler şeklinde eğitime başlayan Dârülfünun'un iki yıl sonra çıkan Hocapaşa yangınında binasının yanması yüzünden faaliyetlerine ara verildi. 1860 yılından itibaren Rumlar'a, 1863'te Ermeniler'e ve 1865'te yahudilere verilen cemaat nizamnâmeleri âdeta birer anayasa hükmündeydi. Böylece her üç cemaat, cemaatlerinin dinî işlerini görecek ruhanî meclislerin yanında idarî işlerle uğraşan ikinci

birer meclise kavuştu. Ancak tebaa arasında oluşturulmaya çalışılan yakınlık ve birlik tam aksi bir yönde gelişti ve cemaatler birbirinden daha çok uzaklaştı. Islahat Fermanı'na göre devlet memuriyetine alınmaya başlanan gayri müslimler askerlik yükümlülüklerini yerine getirmemek için direndiler ve bedel ödeyerek devletin de uygulanmasını pek mümkün görmediği askerlikten muaf oldular.

13 Ocak 1863'ten itibaren posta pulu kullanılmaya ve İstanbul'un değişik yerlerine posta kutuları konulmaya başlandı. Fransız Ticaret Kanunu'nun deniz ticaretine dair II. cildi tercüme ve adapte edilerek Ticâret-i Bahriyye Kanunnâmesi adıyla yayımlandı. Sultanahmet'te Sergi-i Umûmî-i Osmânî düzenlendi; sergide 15.000 civarında tarım ve sanayi ürünü yer aldı. 1856 yılında teşkil edilen İngiliz sermayeli Osmanlı Bankası tasfiye edilip İngiliz ve Fransız ortak sermayesiyle Bank-ı Osmânî-i Şâhâne kuruldu; yeni banka otuz yıl süreyle kâğıt para çıkarma imtiyazını elde etti. Hükümet, sayıları giderek artan gazete ve dergileri denetim altında tutabilmek amacıyla 1864'te Fransız Basın Kanunu'ndan yararlanıp Matbuat Nizamnâmesi'ni neşretti. Yine Fransız sistemi esas alınarak Vilâyet Nizamnâmesi çıkarıldı ve taşra teşkilâtı ciddi bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Vilâyetlere geniş yetkili valiler tayin edildi. Vilâyetler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar köylere bölündü. Vilâyet, sancak ve kaza merkezlerinde birer idare meclisi oluşturuldu. Bu meclislerde mahallî yöneticiler ve cemaat önderlerinin yanında müslüman ve gayri müslim halkın seçtiği ikişer temsilci bulunmaktaydı. Nizamnâme belediye teşkilâtlarının taşrada da kurulmasını öngörüyordu. Yeni sistemi uygulamak üzere Tuna valiliğine getirilen Midhat Paşa çiftçiyi desteklemek için tarım kredi sandığını (Memleket Sandığı) kurdu ve bu daha sonra Ziraat Bankası'nın temelini teşkil etti. 1865'te ilk

vilâyet gazetesi olan Tuna Türkçe ve Bulgarca neşredildi. Ardından diğer vilâyetler kendi gazetelerini çıkardı. Tuna vilâyetinde başarılı sonuçlar alınınca 1867'de sistem Yemen ve Bağdat'ın dışındaki bütün ülkede yaygınlaştırıldı. Midhat Paşa'nın valiliğine gönderildiği Bağdat 1869'da sisteme dahil edildi. 1871'de çıkarılan İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyet Nizamnâmesi nahiyenin statüsünü daha belirgin duruma getirdi. Girit, Bosna, Lübnan gibi yerler özel durumları göz önünde bulundurularak ayrı nizamnâmelerle idare edildi. Yemen, Hicaz ve İstanbul genel vilâyet

düzenlemesinin dışında bırakıldı.

1865'te İstanbul'da şehir içi posta hizmetleri iltizama verildiyse de iki yıl sonra faaliyetlerini nihayete erdirdi. Yine bu tarihten itibaren, Yeni Osmanlılar diye adlandırılacak olan bir grup aydın, kamuoyu oluşturmada basını bir araç şeklinde kullanıp özellikle dış politika konusunda hükümeti eleştirmeye başladı. Bunlar, Fuad Paşa ve Âlî Paşa gibi Tanzimatçılar'ın Avrupa merkezli dış politikalarını beğenmedikleri gibi onları fazla asrî ve otoriter buluyordu. Ocak 1863'te Mısır valisi olan İsmâil Paşa ile birlikte Mısır sorunu farklı bir boyut kazandı. Abdülaziz aynı yıl Mısır'a gitmiş ve görkemli biçimde ağırlanmıştı. İsmâil Paşa, Sultan Abdülaziz'e ve devlet adamlarına zengin hediyeler vererek Bâbıâli'den imtiyazlar koparmayı başardı. 28 Mayıs 1866'da Mısır'ın vergisini çoğaltıp ekberiyet esasına dayanan veraset usulünü değiştirdi ve Mısır idaresinin babadan oğula intikalini sağladı. Bu düzenlemeden beş gün sonra kendisine hidivlik unvanı verilerek yetkileri daha da arttırıldı.

Âlî Paşa 1867'de çıkardığı bir kararnâme ile basın üzerinde ciddi sınırlamalar getirdi ve gazete kapatmayı kolaylaştırdı. Aynı yıl Âlî Paşa'ya karşı bir suikast planladıkları gerekçesiyle hükümetin baskılarına mâruz kalıp Avrupa'ya kaçan Yeni Osmanlılar, Mısır'da veraset usulünün değiştirilmesiyle haklarını kaybeden Prens Mustafa Fâzıl Paşa'dan destek gördüler. Mustafa Fâzıl, bu sırada Paris'te Sultan Abdülaziz'e hitaben kaleme aldığı meşhur mektubunu neşretti. Avrupa'nın çeşitli yerlerinde çıkardıkları gazetelerle muhalefetlerini sürdüren Yeni Osmanlılar, Âlî Paşa'nın ölümünün (1871) ardından İstanbul'a döndüler. Bu dönemde Avrupa edebiyatından Türkçe'ye tercümeler yapıldı; ayrıca tiyatronun girişiyle birlikte İstanbul'un kültürel hayatı canlandı. 1812 Bükreş Antlaşması'ndan beri imtiyazlı konumda bulunan ve daha sonra özerk bir statüye kavuşan Sırbistan'daki son Osmanlı askerleri de geri çekildi ve Belgrad'da Osmanlı hâkimiyetinin alâmeti olarak sadece kaledeki Sırp bayrağının yanında dalgalanan Osmanlı bayrağı kaldı. Yine büyük devletlerin baskıları sonucu Islahat Fermanı'na istinaden yabancı uyruklulara Hicaz vilâyeti hariç Osmanlı ülkesinde serbestçe mülk edinme hakkı tanındı.

Sultan Abdülaziz, Fransa İmparatoru III. Napolyon'un kendisini

Milletlerarası Paris Sanayi Sergisi'ne davet etmesi üzerine 21 Haziran 1867'de yanında şehzadeler ve Hariciye Nâzırı Fuad Paşa olduğu halde Avrupa seyahatine çıktı. Seyahatin asıl amacı, hem Girit konusunda zaman kazanmak hem de Avrupa kamuoyundaki Osmanlı imajını düzeltmekti. Yaklaşık bir buçuk ay süren bu seyahat esnasında Sultan Abdülaziz Paris, Londra, Brüksel, Koblenz, Viyana ve Budapeşte'yi ziyaret etti; III. Napolyon, İngiltere Kraliçesi Victoria, Belçika Kralı II. Leopold, Prusya Kralı I. Wilhelm, Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph'le görüştü ve Avrupa'yı ziyaret eden ilk Osmanlı padişahı oldu. Askerî kuruluşları, eğitim ve sanayi kurumlarını da ziyaret edip sanayici ve girişimcileri kabul eden padişah 7 Ağustos 1867'de Varna üzerinden İstanbul'a döndü.

Meclisi Ahkâm-ı Adliyye 5 Mart 1868 tarihinde Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye adıyla ikiye ayrıldı. Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına Midhat Paşa, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başına Ahmed Cevdet Paşa getirildi; gayri müslimler her iki mecliste temsil ediliyordu. Şûrâ-yı Devlet, Fransa'daki Conseil d'Etat esas alınarak oluşturuldu. Öte yandan Sadrazam Âlî Paşa, Fransa'nın İstanbul sefiri De Bourrée'nin etkisiyle 1804 tarihli Fransız Medenî Kanunu'nun tercüme ve adaptasyonunu gündeme getirdi; ancak başta Fuad Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa olmak üzere bazı devlet adamlarının karşı çıkmaları neticesinde 1868'de Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında Mecelle Komisyonu kurularak yaklaşık sekiz yıl süren bir çalışma sonucunda Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hazırlandı. Hanefî fıkhına göre düzenlenen Mecelle'nin miras ve aile hukuku kısmı eksiktir. 1868'de Âlî Paşa ile Fuad Paşa'nın çabaları ve Fransızlar'ın baskısıyla Avrupa usulünde eğitim yapmak üzere Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi açıldı; mektebin ilk öğrencileri arasında müslümanların oranı %50'nin altındaydı. Şûrâ-yı Devlet'in çalışmaları neticesinde çıkan 1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ile, merkez ve taşra teşkilâtlarıyla içeriği esaslı bir şekilde düzenlenen eğitim sıbyan, rüşdiye, idâdîye, sultâniye ve yüksek öğrenim olmak üzere beş kategoride ele alındı. Bunlardan ilk ikisi hızla yaygınlaştırılırken sadece birkaç idâdî açılabildi; Mektebi Sultânî ise uzun yıllar tek örnek olarak kaldı. 1870'te ikinci defa tedrisata başlayan Dârülfünun'da dersler ancak 1873 yılına kadar devam edebildi.

1869'da Osmanlı ordusunda önemli bir ıslahat yapan Serasker Hüseyin Avni Paşa, Osmanlı askerlerini yedi orduya ayırdı ve askerlik süresini dört

yılla sınırlandırdı; tâlim usullerini yeniledi. Öte yandan Sultan Abdülaziz'in çok önemsediği donanmanın güçlendirilmesi için büyük paralar harcandı. Bu dönemdeki imar faaliyetleri arasında dikkat çeken bir hadise de Süveyş Kanalı'nın Avrupa devletlerinin hânedan mensuplarının katıldığı görkemli bir törenle açılmasıydı. Sadrazam Âlî Paşa, Rumeli'de demiryolu yapımını çok mühimsemekteydi; zira bu sayede Avrupa ile daha rahat bağlantı kurulacak ve ilişkiler artacaktı. Fakat üç değişik grupla anlaşma yapılmasına rağmen bir sonuç elde edilemedi. Bunun üzerine Avrupa'ya gönderilen Nâfia Nâzırı Dâvud Paşa, 17 Nisan 1869'da Macar yahudisi Baron Hirsch ile bir anlaşma imzaladı. 2000 km. uzunluğunda olması tasarlanan bu hat yedi senede tamamlanabildi. Hirsch çeşitli oyunlarla, uzun yıllar devletin başına dert olan bu demiryolundan elde ettiği kazanç sayesinde Avrupa'nın en zengin kişileri arasına girerken devlet bütün fedakârlıklarına rağmen belirlenen hedeflere ulaşamadı. Aynı yıl çıkarılan Tâbiiyyet-i Osmâniyye Kanunu ile vatandaşlıktan çıkma hükümetin iznine bağlandı ve Osmanlı ülkesinde yaşayan müslim-gayri müslim herkes Osmanlı kabul edildi. 1870'te Bulgar kilisesi Rum patrikliğinden ayrıldı. Bu arada Almanya-Fransa savaşını fırsat bilen Rusya, Paris Antlaşması'nın Karadeniz'le ilgili hükmünü tanımadığını bildirdi. Bunun üzerine toplanan konferansın sonunda imzalanan 13 Mart 1871 tarihli Londra Antlaşması ile Karadeniz için öngörülmüş olan yasaklar kaldırıldı ve Bâbıâli dost devletlerin savaş gemilerine Boğazlar'dan geçiş izni vermesi hususunda serbest bırakıldı.

Mustafa Reşid Paşa'nın ölümünden (1858) sonra genelde Bâbıâli'ye hâkim olan Fuad Paşa'nın 1869'da, Âlî Paşa'nın 1871'de vefat etmesinin ardından saray ve Bâbıâli arasındaki iktidar mücadelesi yeniden başladı. 1871-1875 yıllarında sekiz defa sadâret değişikliği yapılması bu mücadelenin ciddiyetini göstermektedir.

Sultan Abdülaziz'in 8 Eylül 1871'de sadârete getirdiği Mahmud Nedim Paşa, tensîkat gerekçesiyle Âlî Paşa'nın ekibini tasfiye edip merkez ve taşra bürokrasisini karıştırdı; memurların bir kısmını görevinden aldı, bir kısmının yerlerini değiştirdi, ayrıca vilâyetlerin tahsisatını kısıtladı. Posta Nezâreti ile Telgraf Müdürlüğü, 21 Eylül 1871 tarihinde Posta ve Telgraf Nezâreti adıyla birleştirilerek Dahiliye Nezâreti'ne bağlandı. Dış siyasette Fuad ve Âlî paşaların Avrupa eksenli çizgisinden sapıldı ve Rusya'ya

meyledildi. Ancak çıkan tepkiler üzerine Mahmud Nedim Paşa 31 Temmuz 1872'de görevden alındı ve yerine Midhat Paşa getirildi; fakat o da Bâbıâli'yi savunması yüzünden birkaç ay sonra azledildi. Hükümet bir ara demiryollarını yabancı sermaye yerine kendi imkânlarıyla yapmak istedi. 1871'de inşasına başlanan Haydarpaşa-İzmit demiryolu 3 Mayıs 1873'te, 1873'te başlanan Mudanya-Bursa demiryolu 1875'te tamamlandıysa da düzgün ve sağlam inşa edilemediği için bu hatlardan verim alınamadı. Yapılan hukukî bir düzenlemeyle vakıfların satılması kolaylaştırıldı. Öte yandan Anadolu'da yaşanan kıtlık, kuraklık ve ağır kış şartları yüzünden binlerce insan öldü, hayvanlar telef oldu, vergi gelirleri düştü.

1875'te başlayan Hersek isyanını önleyebileceğini söyleyen Mahmud Nedim Paşa ikinci defa sadârete getirildi; bütçedeki 5 milyon liralık açığı kapamak ve yeni gelir kaynakları bulabilmek amacıyla Rus büyükelçisi İgnatiev'in etkisi altında bir plan hazırladı. Planda, devletin düzenli borçlarının faizi ve ana parası için ödenmesi gereken yıllık 14 milyon liranın yarısının ödenmesi, diğer yarısının 5 milyonuyla bütçe açığının kapatılması ve 2 milyon lira ile ordunun giderlerinin karşılanması öngörülüyordu. Beş yıl süreyle borç ve faizlerin yarısının nakit, yarısının %5 faizli senetle ödenmesine dair 6 Ekim 1875 tarihli hükümet kararının ilân edilmesi tahvil fiyatlarında hızlı bir düşüşe, içte ve dışta büyük tepkilere yol açtı. Bu arada Hersek'teki isyan Bosna'ya sıçradı. Ardından Bulgarlar hareketlendi; yakalanan elebaşlar İgnatiev'in devreye girmesiyle serbest bırakılınca âsiler daha da cesaretlendi. Balkanlar'daki isyanlar Rusya'nın etkisiyle güç kazandı. Fransa ve Almanya konsoloslarının ölümüyle sonuçlanan Selânik olayı devleti iyice zora soktu; bütün bunlar Avrupa kamuoyunu tamamen Osmanlı Devleti aleyhine çevirdi. İktidarı ele geçirmek isteyen Midhat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa'nın yönlendirmesiyle İstanbul'daki medrese talebeleri ayaklandı. 11 Mayıs 1876'da Mahmud Nedim Paşa sadâretten azledilip yerine Mütercim Rüşdü Paşa getirildiyse de ortalık durulmadı.

Mütercim Rüşdü Paşa, Midhat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa önderliğinde bir grup yüksek rütbeli sivil ve asker 30 Mayıs'ta bir ihtilâlle Sultan Abdülaziz'i tahttan indirerek yerine V. Murad'ı tahta çıkardı. Beş gün sonra meydana gelen Sultan Abdülaziz'in şüpheli ölümü işleri daha da karıştırdı. Bu arada 2 Temmuz'da Sırbistan ve ardından Karadağ otonom biçimde

bağlı bulundukları Osmanlı Devleti’ne karşı savaş ilân ettiler. Rusya’nın âsileri kışkırtması yanında Rus gönüllüleri bizzat savaşta rol aldılar. Osmanlı kuvvetleri bir haftalık savaş neticesinde Sırp ordusunu yendi, ancak dış müdahalelerden çekindiği için daha ileriye gidemedi. Öte yandan İstanbul’da yeni padişahın cülûs hatt-ı hümâyununda Kānûn-ı Esâsî’den bahsetmemesi Midhat Paşa’yı ve arkadaşlarını hayal kırıklığına uğrattığı gibi kısa sürede yaşadığı kanlı olaylar V. Murad’ın ruh sağlığını bozdu. V. Murad’a uygulanan tedaviler sonuç vermeyince Kānûn-ı Esâsî’yi ilân etmesi şartıyla 31 Ağustos’ta II. Abdülhamid tahta geçirildi. Osmanlı ordusu eylülde tekrar saldırı başlatan Sırplar’ı bozguna uğrattıysa da Rusya’nın ültimatomu üzerine harekâtı durdurmak zorunda kaldı. Ardından büyük devletler Balkan sorununu görüşmek için milletlerarası bir konferansın toplanmasını kararlaştırdı.

Aralarında Ziyâ Bey (Paşa) ve Nâmık Kemal gibi aydınların da bulunduğu Midhat Paşa başkanlığındaki komisyon 7 Ekim’de Kānûn-ı Esâsî’yi hazırlama çalışmalarına başladı. Çalışmalar devam ederken 19 Aralık 1876’da Midhat Paşa sadârete getirildi; 23 Aralık’ta, yani Tersane Konferansı’nın başladığı gün Meşrutiyet ilân edilerek Kānûn-ı Esâsî yürürlüğe konuldu. On iki başlık altında 119 maddeden oluşan Kānûn-ı Esâsî biri halkın temsilcilerinin seçeceği üyelerden meydana gelen Meclisi Meb‘ûsan, diğeri padişahın tayin edeceği üyelerden meydana gelen Meclisi A‘yân olmak üzere iki meclisli bir parlamentoyu öngörüyordu (bk. KĀNÛN-ı ESÂSÎ). II. Abdülhamid henüz parlamento açılmadan 5 Şubat 1877’de Midhat Paşa’yı sürgüne gönderdi. Osmanlı Parlamentosu (Meclisi Umûmî) 19 Mart 1877’de Dolmabahçe Sarayı’nda yapılan törenle açıldı. Birinci faaliyet devresi 28 Haziran 1877’de sona eren Meclisi Meb‘ûsan’ın ikinci dönemi 13 Aralık 1877’de başladı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile iç ve dış sorunların gölgesinde çalışmalarını yürüten meclis bu ikinci devrede savaştaki hezimetin sorumlusu kabul ettiği padişaha ve hükümete karşı daha sert bir üslûp kullandı. Neticede Kānûn-ı Esâsî’nin verdiği yetkiye dayanan II. Abdülhamid 13 Şubat 1878’de meclisi süresiz tatil etti; Meclisi A‘yân’ın üyeleri kaydıhayat şartıyla tayin edildikleri için parlamentonun feshinden sonra da sıfatlarını muhafaza ettiler.

Genel olarak değerlendirildiğinde Tanzimat reformlarının planlı ve programlı olmaktan ziyade pratik ihtiyaçlara cevap verebilecek bir karakter

gösterdiği söylenebilir. Bunun sebebi Tanzimatçılar'ın reformları anlayıp hayata geçirecek memurlara, sağlam bir malî yapıya ve reformları inceden inceye planlayıp uygulayacak zamana sahip olmamalarıydı. Ayrıca eğitim işine geç el attılar; şeyhülislâmlık ve Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti gibi dinî kurumların denetiminde bulunan eğitime müdahale etmeyi göze alamadılar. Bu ise reformların kısa vadeli pratik çözümler şeklinde ortaya çıkmasına yol açtı. Öte yandan zaten iyi olmayan maliyenin durumu, uygulanan yeni malî programların başarıya ulaşamaması ve reformların fazladan getirdiği masraflar neticesinde daha da bozulduğu gibi etkili bir vergi tahsil sistemi gerçekleştirilemedi. Malî buhran, bürokrasinin ve kadroların genişlemesine ve artan israfa paralel olarak daha da ağırlaştı. Fiilî durumlar ve dünyadaki siyasî gelişmeler Tanzimatçılar'ı aceleci ve âni kararlar verip uygulamak durumunda bıraktı. Bir taraftan devletin varlığını tehdit eden dış meselelerle ve iç isyanlarla uğraşırken bir taraftan da reformları uygulamaya çalıştılar.

Büyük devletlerin İstanbul'daki sefirleri bu dönemde sürekli devletin iç işlerine müdahale ederek durumu daha da zorlaştırdılar. Esasen bu konudaki sorumluluğun önemli bir bölümü Sultan Abdülmecid ile Mustafa Reşid Paşa'ya aitti. Zira Sultan Abdülmecid, önceki padişahların aksine İngiltere'nin İstanbul sefiri Stratford Canning ile sık sık bizzat görüştü ve bilgi alışverişinde bulundu. 1846-1857 yılları arasında altı defa sadârete getirilen Reşid Paşa da İngiltere'nin desteğini aldı. Bu durum, kendisinden sonra gelen devlet adamlarının iktidarda kalmak veya iktidarı ele geçirmek amacıyla aynı yolu denemelerine yol açtı. Nitekim Mehmed Emin Âlî Paşa, Fuad Paşa ve Rızâ Paşa Fransa'nın ve Mahmud Nedim Paşa Rusya'nın desteğini aldı. Reşid Paşa'nın, Âlî Paşa'nın sadrazamlığı döneminde ilân

edilen Islahat Fermanı'nı dış güçlerin devletin iç işlerine müdahale vasıtası sayıp eleştirmesi trajik bir çelişkidir. Neticede bürokratların iktidar mücadeleleri, dış güçlerin müdahalesi ve reform karşıtlarının muhalefeti yüzünden reformlar zaman zaman yavaşladı, hatta bazan kesintiye uğrama noktasına geldi ve kurulan müesseselerde sık sık değişiklikler yapılmak zorunda kalındı.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, VI, 59-65; VIII, 93-98; Tanzimat I, İstanbul 1940; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963; a.mlf., "Tanẓīmat", EI² (İng.), X, 201-209; A. Cunningham, "Stratford Canning and the Tanzimat", Beginnings of Modernization in the Middle East (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 245-264; Ed. Engelhardt, Tanzimat (trc. Ayda Düz), İstanbul 1976; Stanford J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, tür.yer.; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985; Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Bildiriler, Ankara 1987, s. 97-104; İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 1987; a.mlf., Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880), Ankara 2000; Thomas Scheben, Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatzeit: Gesetze, Majnahmen, Auswirkungen, Frankfurt 1991; Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", 150. Yılında Tanzimat (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1992, s. 139-209; a.mlf., "Tanzimat Dönemi Basını Konusunda Bir Değerlendirme", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler, Ankara 1994, s. 55-84; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993; Gülnihal Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Ankara 1996, tür.yer.; Judy Upton-Ward, "Abdülaziz'in Avrupa Seyahati", Osmanlı, Ankara 1999, II, 119-129; Moshe Ma'oz, "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi" (trc. Hayrettin Pınar), Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu (der. Halil İnalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu), Ankara 2006, s. 187-203; Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 611-622; a.mlf., "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", a.e., XXVIII/112 (1964), s. 623-690; Mahir Aydın, "Ahmed Ârif Hikmet Beyefendi'nin Rumeli Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", a.e., LVI/215 (1992), s. 69-165; Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", WI, XXXIV/2 (1994), s. 173-203; A. D. Noviçev, "1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politikadaki Boyutları" (trc. Darhan Hıdırali), İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 279-289; Mehmet Yıldız, "1856 Islahat Fermanına Giden Yolda Meşruiyet

Arayışları (Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün İslâmî Temelleri)", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 7, İstanbul 2002, s. 75-114; A. Cevad Eren, "Tanzîmât", İA, XI, 718-720.

Ali Akyıldız

TANZİMAT EDEBİYATI

Tanzimat’ın ilânından yirmi yıl kadar sonra Türk edebiyatında başlayan yenileşme süreci

(bk. BATILILAŞMA).

TAOCULUK

Çin kökenli dinî-felsefî sistem.

Taoculuk (Taoizm, Daoizm), Konfüçyüsçülük'le birlikte 2000 yıldan fazla bir süredir Çin'de hayatın her alanını biçimlendirmiş iki büyük yerel dinî-felsefî sistemden biridir. Temelinde "yol" mânasında tao (dao) kavramının yer aldığı Taoculuğun Çince karşılığı Dao-cia'dır (yolun nesli). Kökeni eski Çin Şamancılığı'na dayanan Taoculuk tabiatla uyum halinde olmayı, müdahaleden kaçınmayı, basitliği ve sadeliği savunan bir düşünce ve inanç sistemidir.

Tarihsel Gelişim. Gelenekte Taoculuğun başlangıcı milâttan önce VI. yüzyılda yaşayan Lao-tzu'ya (Laozi) dayandırılır. Taoculuk esasen bilgi ve hikmete ulaşmayı amaçlayan felsefî bir sistem olarak doğdu. Temel kavram ve ilkeleri sırasıyla Lao-tzu ve Zhuangzi'ye atfedilen Tao-te Çing (m.ö. VI-III. yüzyıllar) ve Zhuangzi (m.ö. 350) adlı klasik metinlerde yer alır. Taoculuk bu metinlerin yazarlarına atıfla Lao-Zhuang felsefesi diye de anılır. Felsefî Taoculuk milâdî XIII. yüzyıla kadar müstakil bir sistem halinde devam etmekle birlikte milâttan önce II. yüzyılda atalara tapınma, tabiat tanrılarına yönelik inanç ve ölümsüzlük arayışı gibi eski Çin inançlarını da içine alacak şekilde dinî Taoculuğun (Dao-ciav) doğuşunu hazırladı. Huangdi, Sarı İmparator (m.ö. 259-210) ve Han hânedanı (m.ö. 202-m.s. 220) dönemlerinde Taocu öğretiler rağbet gördü. Taoculuğun tam bir din haline gelişi, Zhang Daoling'in milâttan sonra 142'de, tanrılaştırılan Lao-tzu'dan vahiy/öğreti aldığını iddia etmesiyle başladı. Üstat olarak bilinen Zhang'ın kurduğu Tianşi Dao (semavî üstatlar yolu) ölümünden sonra oğlu ve torununun önderliğinde bağımsız bir dinî harekete dönüştü. Bu dinin rahiplerine yapılan bağıştan dolayı "beş ölçek pirinç yolu" olarak da bilinen bu örgütlenme sonucunda siyasî ve dinî güce sahip, Tao kavramını merkeze alan bir topluluk oluştu. Kuzey Çin'de Wei hânedanı döneminde (220-265) Taoculuk hânedan tarafından resmen tanınan bir inanç durumuna geldi. Semavî üstatlar yolu mezhebiyle Güneydoğu Çin'in yerel dinî gelenekleri arasındaki en önemli birleşme ise IV. yüzyılda gerçekleşti. Gelişerek devam eden bu dine, Shangqing ve Mao Şan (Mao

dağı) adlarıyla bilinen Taocu ekol öncülüğünde geleneksel büyü teknikleri ve simya öğretisinin yanı sıra ölümden sonraki hayat ve cennete yükselip Tao'ya daha yakın olma fikri girdi. Zâhid keşişler sınıfı ortaya çıktı. Ayrıca başta cinsel törenler olmak üzere bazı uygulamaların önemi azaltıldı. Bu şekilde semavî üstatlar yolu akımında gerçekleştirilen yenilikler sayesinde Taoculuk üst sınıflar tarafından benimsenen bir din haline geldi; Kuzey Çin'de resmî din statüsüne yükseldi.

T'ang hânedanı döneminde (618-906) Taoculuk en parlak dönemini yaşadı. Hânedanın ilk imparatoru Li Yuan, Lao-tzu'nun soyundan geldiğini iddia etti. Song hânedanı devrinde (960-1279) imparatorlar Taocu metinlerin derlendiği, yaklaşık 5000 ciltten oluştuğu rivayet edilen Dao Zang'ı (Tao yasaları) bastırdı ve yeni birtakım mezhepler ortaya çıktı. XIII. yüzyıldan itibaren Taoculuk, Budist mezhepleri karşısında geriledi ve bölünmelere uğradı. Bu dönemde ortaya çıkan mezheplerden en önemlisi Şuan şen (yüce saflık/mükemmellik) ismiyle anılan mezheptir. Meditasyona ağırlık veren bu mezhep birçok Taoist ritüelini basitleştirdi. Ming hânedanı döneminde (1368-1644) bölünme sürecini durdurmak için gösterilen çabalara rağmen XX. yüzyılın sonlarına kadar klasik Taocu gelenekle çeşitli alt gelenekler arasındaki kutuplaşma devam etti. 1849'daki halk isyanı ülke genelindeki Taocu ve Budist mâbedlerinin yıkımıyla neticelendi. XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve ülkeyi tekrar Konfüçyüsçü çizgiye taşımaya çalışan "yeni hayat" hareketi de Taocu merkezleri ortadan kaldırmaya çalıştı. 1949'da Mao Zedong liderliğindeki din karşıtı komünist devrimle birlikte diğer dinî unsurların yanı sıra Taoculuk da tamamen bastırıldı. Fakat 1982'de iktidara gelen Deng Xiaoping liderliğindeki yeni yönetimin hoşgörü yanlısı tutumuyla Taoculuk Çin'de yeniden itibar görmeye başladı. Nitekim günümüzde çok sayıda Taocu mezhep varlığını sürdürmekte ve Taoculuğun Çin dışında başta Tayvan olmak üzere Malezya, Singapur, Kore, Japonya, Vietnam ve Tayland gibi Güney Asya ülkelerinde, ayrıca Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da mensupları bulunmaktadır.

Temel Kavramlar. Taoculuğun en temel kavramı olan tao basit anlamıyla "yol" karşılığında

kullanılmakla birlikte bu sistem içerisinde evrendeki dengeyi ve düzeni sağlayan yol, ilke veya ideali ifade eder. Tao'nun üç seviyesi vardır. Yüce

Tao her şeyin kaynağı olan mutlak ilk bütün yaratılmışların ardındaki görülmeyen, yalnızca mistik yolla kavranabilen güce karşılık gelir. Tao-te Çing'de yer alan ifadeyle onun tek ismi vardır: "Her şeyin anası." O boş bir kap gibidir. İçini hiçbir şey dolduramaz. Dibi yoktur ve her şey varlığını ona borçludur. Her şey ondan doğar. Tao'dan bir (Tai-çi), birden iki yani Yin ve Yang, ikiden üç yani su, toprak ve hava, üçten âlemdeki varlıklar doğar. İkinci seviyede yer alan tabiatın Tao'su tabiatın özünü oluşturan ve onu kontrol eden ritmi, üçüncü seviyedeki kişisel Tao ise her kişinin hayatında etkili olan Tao'yu ifade eder. Taoculuğun amacı yüce Tao ile bir olmaktır.

Tao'ya bağlı diğer bir kavram, "erdem" veya "güç" şeklinde tercüme edilen tedir. Tao'nun görünüşü ya da yansıması olarak bütün varlıklarda bulunan te görünmez Tao'nun doğadaki her şeyi değiştiren görünür yanıdır. Bu mânada te, "Tao'nun gerçek varlığının aydınlığa çıkışı" veya "kişi tarafından algılanan biçimi" olarak tanımlanabilir. Varlığında bu yansımayı farkeden kişi aradığı huzuru yakalamış, eşyanın gerçek niteliğini kavramış ve her şeyi tabiilik içerisinde yapabilecek noktaya ulaşmıştır. Kısacası kişi, bu durumda içinde yaşadığı kültür tarafından şekillenmeden önceki ilk haline, yani yontulmamış taş veya ağaç (pu) durumuna dönmüştür. Bu durum zihnin bilgi ve tecrübelerle şekillenmemiş asıl halidir; her türlü tanımlama ve nitelemeden uzak salt tecrübe ve bilinç halidir. Bu hal Tao örnek alınarak ulaşılabilecek sadelik ve tabiilik halidir. Bundan dolayı Taocu büyük ustalar ve yöneticiler hiçbir zaman yontmaz yani yönlendirme yapmaz. Çünkü onlar bilirler ki evrenin tek yöneticisi Tao'dur. Tao'nun akışını yöneten ise özündeki tabiilik ya da kendiliğindenliktir. Dolayısıyla Taocu yaşam tam bir edilgenlik üzerine değil bu özü ifade eden tabiilik ve sadelik üzerine kuruludur. Taoculuk'ta her varlık mutlak gerçeklik olan Tao'dan kaynaklanır ve sonunda yine ona döner. Bu sistemde medenîleşme yaygın kullanımıyla tabii düzenin bozulması şeklinde yorumlanır ve gerçek toplumsal reform uzak geçmişe dönüş veya başlangıçtaki saflığa ulaşma şeklinde tanımlanır.

Bir diğer temel kavram "wu-wei"dir. Sözlük anlamı "hiçbir şey yapmama, eylemsizlik" olan wu wei, eşyanın gerçek bilgisine ulaştığı için arzularının esiri olmaktan kurtulmuş Taocu azizin durumunu veya onun eyleme yönelme tarzını ifade eder. Bu kişi büyük bir sükûnet içindedir ve işin

gereğine uygun davranır. Bu sebeple hayal kırıklığı ve hüzün yaşamaz, hatta zorluklarla karşılaştığında bile telâşa kapılmaz, gereksiz eylemlere girişmez. Lao-tzu azizin sakin ve dingin halini suya benzetir. Su yeryüzündeki en yumuşak ve içine girdiği kabın şeklini alan bir maddedir. Buna rağmen en sert taşa nüfuz edebilir ve onu sürükleyebilir. Eylem ve davranışlarını Tao'ya uygun hale getirenler de böyledir. Zhuangzi ise bu durumu işinin ehli olan ve bundan dolayı bıçağı hiçbir zaman körelmeyen bir kasaba benzetir. Kasap elindeki karkasın kemik yapısını iyi bildiğinden eti kemikten ayırırken gereksiz hareketler yaparak bıçağının körelmesine yol açmaz; elinin hareketini eklem yerlerine göre ayarladığından işini kolayca yapar. Dolayısıyla wu-wei, işi oluruna bırakma veya zor kullanmadan kolayca başarabilme ya da işin doğasına uygun davranma yöntemi şeklinde anlaşılmalıdır.

Taocu düşüncenin bir diğer temel kavramı "ki" (çi) denilen evrensel enerjidir. Bu düşüncede asıl olan evrensel enerjinin farkına varmak ve onu koruma yollarını öğrenmektir. Zira bütün hastalık ve sıkıntıların sebebi insanda sınırlı olarak var olan bu enerjinin bedeni terketmesidir. Kinin kaybını önlemek ve geri dönüşünü sağlamak için diyet, meditasyon, doğru nefes alma ve duruş ağırlıklı bazı teknikler geliştirilmiştir. Geçmişte semavî üstatlar yolu mezhebinde uygulandığı şekliyle en önemli yol tövbe ve pişmanlıktır. Sessizlik hücresinde belli bir süre kalan ve secdeye kapanan kişi kaybettiği enerjiyi yeniden kazanabilir. Ayrıca belli yiyeceklerin üstat ve müridlerce paylaşıldığı ziyafetler de hem söz konusu enerjiyi kaybetmeme hem de Tao ile birleşme amaçlarına yönelik uygulamalardır. Nefeslerin birliği (He Ki) olarak bilinen tören ise bir rahip yönetiminde gerçekleştirilen toplu cinsel ilişki törenleri sonraki Budist metinlerinde ahlâk dışı uygulamalar olarak tanımlanmış ve reform sürecinde önemini kaybetmiştir.

İnsanla evren arasındaki benzerlik Taoculuk'ta önemli yer tutar. Buna göre insan küçük bir evrendir ve bedeninde evrenin düzenini yansıtır. Bunun en belirgin görünüşü, Tao geleneğindeki beş ayrı yönde yer alan beş kutsal dağa, gökyüzünün beş bölümüne ve beş mevsime (dört mevsim ve yaz sonu) denk gelen insan bedenindeki beş bölgenin (karaciğer, kalp, dalak, akciğer ve böbrekler) yer aldığı inancıdır. İnsanla doğal düzenin birliği inancı açıklanamayan büyülü bir duygudan kaynaklanır; bu birliği

kavramanın yolu da meditasyondur. Bunun yanı sıra oruç, riyâzet ve özel tantra uygulamaları ile simya ve tılsımlara da başvurulur. Ölümsüzlük iksirini bulmaya yönelik Taocu simyacılıkla hem kimyasal deneylere (yvaidari) hem de içsel simyaya (neidan) önem verilir. Neidan aracılığıyla normal yaşlanma sürecinin tersine çevrilebileceği, bunun ise kozmik dişi-erkek, edilgen-etken, karanlık-aydınlık karşıtlıklarını simgeleyen Yin ve Yang güçlerinin insan bedeninde birleştirilmesi ve beş unsurun (su, ateş, toprak, metal ve tahta) dengede tutulmasıyla sağlanacağı düşünülür. Beş unsur teorisi Çin akupunktur tekniğinin gelişmesinde etkili olmuştur.

Kutsal Metinler. Taoculuğun en önemli eseri Lao-tzu'ya atfedilen Tao-te Çing'dir (Daodecing/Yol ve erdem kitabı). Toplam 5000 Çin yazı karakterinden oluştuğu için "Lao-tzu'nun beş bin kelimesi" diye de anılan bu kitap birçok uzmana göre bugünkü biçimini milâttan önce 350-250 yılları arasında almış derleme bir kitaptır. İki kısımdan oluşan kitabın ilk bölümünde (1-37), Tao ile Tao'yu hissedebilmek ve mahiyeti hakkında bilgi edinebilmek için gerekli ruhî dönüşüm konu edinilir. İkinci bölüm (38-81), Tao'nun tezahürü veya ona ulaşmanın yolu ya da mutlak arınmışlık halini ifade eden "te" hakkındadır. Tao-te Çing, esasen yöneticiler için tasarlanmış kısa ve özlü bir el kitabı niteliğindedir. Burada öngörülen ideal hükümdar/yönetici eylemleriyle emri altındaki insanlar üzerinde baskı ve korku oluşturmayan, işleri büyük bir sükûnet ve tabiilik içerisinde gerçekleştirdiği için varlığı bile hissedilmeyen bilge kimsedir. Böyle yöneticiler halkın eylemleri için hiçbir sınırlama ve yasak getirmez. Tabiiliği, sükûneti ve sadeliğiyle idaresi altındaki bütün canlıların huzurlu olmasını, dolayısıyla barışı sağlar. Yöneticiye tabiatla uyumlu olmanın önerildiği metinde Çin düşüncesinin çok eski kavramlarına yer verilir. Yin ve Yang örneğinde olduğu gibi bunların bazısını değiştirmeden kullanırken Tao'ya ayrı bir anlam ve işlev yükler. Nitekim Çin düşüncesinde evrenin, hükümdarın, insanoğlunun ve her felsefe okulunun bir Tao'su yani yolu, yüce ilkesi vardır. Tao-te Çing'de ise mutlak Tao'yu kavrama ve

evrensel Tao'nun birliğine ulaşma toplumsal ve bireysel bir ideal olarak sunulur.

Taoculuğun ikinci önemli kitabı eseriyle aynı adı taşıyan müellife atfedilen Zhuangzi'dir. Kısa ve özlü Tao-te Çing'den farklı olarak hikâyeler

toplamından ibaret olan bu kitap kişisel hayat felsefesine yer verir. Toplumsal yaşama katılımın tümüyle reddedildiği Zhuangzi'nin Tao yorumunda Tao-te Çing'deki basit ve tabii toplumsal uyum düşüncesinden farklı olarak gelişmiş, aydınlanmış, metafizik bir kadercilik dikkati çeker. Meseller yoluyla bütün değerlerin aslında izâfî olduğunun ortaya konduğu eserde hayatla ölüm arasında ayırım yapılmaz; ölüm halindekiler yaklaşan dönüşümlerini Tao ile birleşme olarak sevinçle karşılarlar. Zhuangzi'de kusursuz veya üstün insandan söz edilir. İnsanoğlunun fırtınalı dünyasından ayrı yaşayan, uçarcasına hareket eden bu ruhanî varlıklar hiç çaba göstermez, hiç yaşlanmaz, her zaman özgürlüğün ve doğallığın verdiği mutluluğu temsil ederler. Bu ruhsal varlıklar sonraki kuşaklar tarafından ölümsüzler adıyla anılmış, çeşitli yöntemlerle onların niteliklerine kavuşmak pratik bir amaç olarak görülmüştür.

Bir diğer temel eser de yine kitabıyla aynı adı taşıyan müellife ait olan Lie-tzu'dur (Liezi). Zhuangzi gibi bütün insanlara eksiksiz özgürlüğün yollarını gösteren Lie-tzu'da bireyin kendi yaşamını her şeyden üstün tutması ve topluma yarar sağlamak uğruna hiçbir fedakârlıkta bulunmaması gerektiği belirtilir. Milâdî II. yüzyılda ortaya çıkmış Taiping (büyük barış) akımının klasiği olan Taiping Jing'de ise ölümsüzlüğe ulaşmak için gerekli olan tekniklere yer verilir. Huainan-tzu (Huainanzi) usta büyücülerin yazılarından oluşan bir derlemedir. Taoculuğun ortaya çıkışından önceki dönemlere ait olan Çin klasiği I-Çing de (Yijing) Taocu gelenek tarafından gelecek tahmini için kullanılan bir kitaptır.

İbadet. Taoculuk mâbedleri, rahipleri, âyinleri ve tanrıları olan bir inanç sistemidir. Âyinler daha ziyade mâbedlerde rahipler eşliğinde veya evlerde ibadete ayrılmış mekânlarda icra edilir. Bu âyinlerde ilâhî tarzında şarkılar söylenir, çeşitli dualar okunur, Tao üzerine meditasyon yapılır, özel nefes alma teknikleri ve hareketler uygulanır, Tao-te Çing üzerine konuşulur, tütsü yakılır ve başta Şang-ti olmak üzere çeşitli tanrı ve tanrıçalara dua edilir. Bir Tao âyininin en temel özelliklerinden biri tanrılardan yardım istemek amacıyla sunulan şarap ve yiyecek takdimesidir. Takdimeler özellikle azizlerin doğum günleri veya tanrıların isim günlerine adanmış kutsal günlerde mâbedlerde yahut ata ruhları için evlerde sunulur. En önemli günlerden biri Çin ay takvimine göre ocak sonu veya şubat başına denk gelen Çin yeni yılının başlangıç günüdür. Bugün bütün tanrıların

yeryüzüne inme günü diye de anılır. Bugünün evrendeki olumlu gücün (Yang) yeniden doğuşunu temsil ettiğine inanılır. Çin'deki birçok kutsal mekân komünist devrimi sırasında yıkılmakla birlikte biri merkezde, diğerleri dört ayrı yönde yer alan beş kutsal dağ başta olmak üzere özel kutsallık atfedilen yerler mevcuttur. Ruhun ölümsüzlüğü inancına sahip olan Tao geleneğinde ölen kişinin bedeniyle birlikte muhteris ruhunun da toprağa gömüldüğüne, saf ruhun ise yaşamaya devam ettiğine inanılır.

BİBLİYOGRAFYA

T. Izutsu, Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking: Comperative Studies in Buddhist, Taoist and Confucian Philosophy, Ashland 1988; E. Wong, The Shambhala Guide to Taoism, New Delhi 1997; J. C. Cooper, Taoculuk Nedir? Eski Çin Bilgelik Öğretisine Giriş (trc. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul 2003; M. Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (trc. Ali Berktay), İstanbul 2003, II, 31-45; P. Ball, Tao Gizli Öğretisi (trc. Tolga Bakanay), İstanbul 2007; L. Tzu, Bilinmeyen Öğretiler (trc. İsmail Taşpınar - Amine Gülşah Coşkun), İstanbul 2007; M. J. O'Neal - J. S. Jones, "Daoism", World Religions: Almanac, Detroit 2007, I, 177-206; M. P. Fisher, Living Religions, New Jersey 2008, s. 186-199.

Ali İhsan Yitik

TAPDUK EMRE

XIII. yüzyılda yaşayan Babaî-Haydarî dervişi.

Horasan'dan Anadolu'ya geldiği tahmin edilmektedir. Yaşadığı dönem hakkında kaynaklarda farklı rivayetler yer alır. Âşıkpaşazâde onun Orhan Gazi zamanında (1324-1362) yaşadığını ve Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1402) öldüğünü kabul ederken (Târih, s. 199-200) Mecdî onu Yıldırım Bayezid dönemi dervişleri arasında sayar. Saltuknâme yazarı Ebülhayr Rûmî de Tapduk Emre'yi Orhan Gazi devrinde yaşadığı bilinen Karaca Ahmed'in çağdaşı olarak gösterir. Fakat gerek müridi Yûnus Emre'nin gerekse şeyhi Barak Baba'nın dönemleri göz önünde tutulursa Tapduk Emre'nin bundan elli yıl kadar önceki bir tarihte, yani XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı söylenebilir. Tapduk kelimesinin onun adı mı yoksa lakabı mı olduğu konusu belirsizdir. Bektaşî geleneği kendisine Tapduk adının verilmesini Hacı Bektâş-ı Velî ile olan ilişkisine bağlar ve bu hususta yaygın bir menkıbeyi esas alır (Vilâyetnâme, s. 21). Öte yandan Tapduk Emre'nin Bektaşîlik'le ilgisinin olamayacağından hareketle son dönemde yapılan bazı araştırmalarda Yûnus Emre'nin şiirlerinde geçen "tapduk" kelimesinin Tanrı'yı nitelemek için kullanıldığı, dolayısıyla Tapduk isminde bir şahsın mevcut olmadığı ileri sürülür (Kabaklı, s. 12-14). Babaî zümrelerine mensup pek çok derviş gibi Tapduk Emre'nin de baba unvanını taşıdığı Yûnus Emre'nin bazı mısralarından anlaşılmakta, ayrıca Tapduk Emre'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da bu ismi kullanan şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir. Mecdî, onun Sakarya nehri yakınlarında bulunan köyünde münzevî bir hayat sürdüğünü ifade eder (Şekāik Tercümesi, s. 78). Tapduk Emre'nin dönemindeki birçok derviş gibi çiftçilikle uğraştığı ve müridlerinin eğitimiyle meşgul olduğu tahmin edilebilir. Onun Sakarya nehri yakınlarında bugün kendi adıyla bilinen köyde yaşadığı konusunda kaynakların büyük çoğunluğu ittifak etmekle beraber Manisa'da Kula ile Salihli arasında bir köyde yaşadığına dair bazı rivayetler de vardır. Hatta Tapduk Emre'nin Saruhan Bey'in kızı Hacı Fatma Sultan'la evlendiği rivayet edilir; fakat bu görüş akademik çevrelerce pek kabul görmemiştir.

Tapduk Emre’nin mensup olduğu tarikat ve mürşidinin kimliğine dair bilgiler de birbirinden farklıdır. Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî’de, onu Sarı Saltuk ve Barak Baba ile birlikte Hacı Bektâş-ı Velî’nin müridleri arasında gösterilerek Bektaşî geleneğine dahil edilir. Vilâyetnâme’de (s. 21) Tapduk Emre’nin Hacı Bektâş-ı Velî’nin üstünlüğünü tanıdığına, hatta kendisine Tapduk adının aralarındaki bir görüşme sırasında verildiğine işaret edilir. Ancak bizzat müridi Yûnus Emre, “Yûnus’a Tapdug u Saltug u Barak’tandur nasib/Çün gönülden cûş kıldı ben nice pinhân olam” mısralarıyla (Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân, s. 100) Tapduk Emre’yi Barak Baba’nın müridleri arasında gösterip konuya daha somut delillerle yaklaşılmasına imkân verir. Yûnus Emre’nin bu ifadelerinden Tapduk Emre’nin Barak Baba’nın müridi olduğu kesin biçimde ortaya çıkar. M. Fuad Köprülü’ye göre Tapduk Emre, Babaî çevreleriyle yakın ilişki içerisinde bulunduğundan tıpkı şeyhi gibi bir Türkmen babası hüviyeti göstermektedir (Türk Edebiyatında

İlk Mutasavvıflar, s. 266). Onun silsilesi şeyhi Barak Baba vasıtasıyla Sarı Saltuk’a ulaşır. Barak Baba’nın bir Haydarî dervişi olduğu bilinmektedir (Ocak, Sarı Saltık, s. 76). Bu durum Tapduk Emre’nin de bir Babaî-Haydarî dervişi olabileceğinin delilidir ve baba unvanını taşıması da bunu desteklemektedir. Baba unvanı onun aynı zamanda abdalân-ı Rûm zümresiyle bir ilgisinin bulunabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı onun “tâife-i abdalân”dan olduğu kanaatindedir (Yûnus Emre, s. 28). Saltuknâme müellifi Barak Baba’dan bahsetmeden Tapduk Emre’yi doğrudan Sarı Saltuk’un müridlerinden sayar. Rivayete göre zikir meclisinde kadın ve erkekleri bir arada toplayan Tapduk Baba başlangıçta Sarı Saltuk tarafından eleştirilse de daha sonra onu ikna etmeyi başarır ve müridi olur (Saltuknâme, vr. 302a-304a). Aynı şekilde Hızırnâme’de Sarı Saltuk ile Tapduk Emre’nin isimleri birlikte zikredilir. İsmâil Hakkı Bursevî ise onun şeyhi olarak, Moğol istilâsı öncesinde Buhara’dan Anadolu’ya göç eden ve Sinan Efendi yahut Sinan Ata adıyla bilinen Orta Asyalı Nakşibendiyye tarikatı mensubu bir Türkmen şeyhinin ismini zikreder.

Tapduk Emre’nin ailesi hakkında verilen bilgiler menkıbevî rivayetlerle bezenmiştir. Bir kızının Yûnus Emre ile evlendiği rivayet edilmekteyse de bu rivayet gerek Yûnus’un divanında gerekse diğer çağdaş kaynaklarda yer

almamaktadır. Ankara Nallıhan yakınlarındaki Emre Sultan köyünde mezarı bulunan Bacı Sultan adlı bir kızının daha olduğu nakledilir. Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus Emre'nin Tapduk Emre'nin oğlu olabileceği ihtimaline dikkati çeker (Yunus Emre, s. 197). Kaynaklarda yer alan ifadelerden Tapduk Emre'nin çok sayıda müridi bulunduğu anlaşılmaktadır. el-Veledü'ş-şefîk müellifi Niğdeli Kadı Ahmed, Tapduklular adını taşıyan bu müridlerin dinî kurallara riayet etmediklerini, kadınlarını, kızlarını saygıları gereği misafirlerine sunarak konuk severlik gösterdiklerini söyler (Ocak, Babaîler İsyanı, s. 198). Gerçeği yansıtması mümkün görülmeyen bu ifadeler, gayri Sünnî tarikat mensupları ile mutaassıp Ehl-i sünnet mensupları arasındaki çekişmeyi göstermekten öte bir anlam taşımaz. Tapduk Emre'nin en tanınan müridi Yûnus Emre'dir. Uzun yıllar hizmetinde bulunan Yûnus Emre onun görüşlerini Anadolu ve Şam'da yaymış, kendisinden saygı ve övgüyle söz etmiştir (Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân, s. 48, 104, 109, 187). Şeyhinin kapısına kırk yıl boyunca hizmet ettiğine dair meşhur menkıbe birçok kaynakta yer almaktadır (Vilâyetnâme, s. 48; Lâmiî, s. 842). Yûnus Emre şeyhi gibi Kalenderî-Melâmetî düşünceyi benimsemiş (Ocak, Kalenderîler, s. 69), şeyhinin fikirlerini yaymaya çalıştığını ve bunu başardığını, "Vardığımız ellere şol safâ gönüllere/Halka Tapduk mânisin saçtık elhamdülillâh" mısralarıyla dile getirmiştir (Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân, s. 116). Tapduk Emre'nin Şeyh Ömer ve Şeyh Câfer isimli iki müridi daha olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Tapduk Emre'nin ölüm tarihi ve mezarının bulunduğu yer konusu da ihtilâflıdır. Âşıkpaşazâde onun Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) öldüğünü söyler. Ancak Yûnus Emre'nin XIII. yüzyılın sonları ve XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı dikkate alındığında bir şiirinde öldüğünü haber verdiği mürşidinin XIII. yüzyılın sonlarında vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bursa'da, Manisa'da Kula ile Salihli arasındaki Emre adlı bir köyde, Afyon-Sandıklı, Karaman, Sivas, Erzurum, Aksaray, Isparta-Keçiborlu gibi yerlerde Tapduk Emre'ye izâfe edilen mezarlar vardır. Bunlardan bazıları hem Yûnus Emre'ye hem Tapduk Emre'ye ait kabul edilmektedir. Bununla birlikte en muteber görüş, Tapduk Emre'nin mezarının Ankara'nın Nallıhan ilçesine bağlı Emresultan köyünde bulunduğu şeklindedir. Nitekim bu bilgi birçok kaynağın yanı sıra Afyonkarahisar Şer'iyye Sicilleri'nde de yer almaktadır (Öztelli, s. 52). Bu köydeki türbede ailesine mensup oldukları ileri sürülen daha pek çok

kişinin mezarı vardır. Tapduk Emre'nin ve müridlerinin faaliyet sahasının Anadolu coğrafyası ile sınırlı kalmayıp Balkanlar'a da ulaştığı bazı köy adlarının onun adıyla anılmasından anlaşılmaktadır. Meselâ Anadolu'da Aksaray ilinin merkez nahiyesine ve Edirne'nin Havsa ilçesine bağlı birer köy, ayrıca Varna'ya bağlı bir köy Tapduk adını taşımaktadır. Bu bilgi, Tapduk Emre'nin sözü edilen bölgelere gittiğini doğrulamasa bile müridlerinin yayılma sahasının tahmini konusunda önem arzetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1965, tür.yer.; Muhyiddin Çelebi, Hızırnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 27a; Niğdeli Kadı Ahmed, el-Veledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4519; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 199-200; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Fahir İz), Harvard 1975, vr. 302a-304a; Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 21, 48-49; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 842-843; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 78; Osmanlı Müellifleri, I, 194; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1993, s. 259-291; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre: Hayatı, İstanbul 1936, tür.yer.; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965, s. 53-55; Macit Aray, Yunus Emre'nin Yeni Araştırmalar Sonunda Kişiliği, Divanı, Hayatı, Yattığı Yer ve Bununla İlgili Bazı Şiirler, Manisa 1974, s. 5-8; Cahit Öztelli, Belgelerle Yunus Emre, Ankara 1977, s. 52-55; Ahmet Kabaklı, Yunus Emre, İstanbul 1991, s. 12-21; Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550, Salt Lake City 1994, s. 62; Rıza Koç, "Tabduk Emre Türbesi ile Yunus Emre Mezarında Yapılan Proje ve Restorasyon Çalışmaları Hakkında Tebliğ", 1. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu (20-24 Nisan 1994, Manisa), Ankara 1995, s. 87-103; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1996, s. 196-198; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1999, s. 62, 69; a.mlf., Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü, Ankara 2002, s. 76-80; Tahsin Ünal, Büyük Türk Düşünürü Yunus Emre: Hayatı, Çevresi, Düşünceleri,

Ankara 2001, s. 10-16; H. Adnan Erzi, “Yunus ve Tapduk Emre Hakkında”, Ülkü, XIV/83, Ankara 1940, s. 455-457.

Haşim Şahin

TAPINAK

(bk. MÂBED).

TAPU TAHRİR DEFTERLERİ

(bk. TAHRİR).

TARABULUS

(bk. TRABLUSGARP; TRABLUSŞAM).

TARABULUSÎ

(bk. TRABLUSÎ).

TARAFE b. ABD

(طرفة بن العبد)

Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa‘d el-Bekrî el-Vâilî (ö. 564 [?])

Muallaka şairi.

Bahreyn’de doğdu. Asıl adı Amr olup Tarafe (tarfe “ılgın”) lakabıdır. Yemâme ile Bahreyn arasında bir yere yerleşen Sa‘lebe b. Bekir b. Tağlib b. Vâil kabilesinden olup şeceresi Araplar’ın büyük dedesi Adnân’a kadar çıkar. Annesi Verde bint Katâde, kardeşleri Ma‘bed ile Hâlid’dir. Kız kardeşi Hırnık, dayısı Mütelemmis, amcası Murakkış el-Asgar ve babasının amcası Murakkış el-Ekber de şairdir. Yirmi altı veya yirmi yaşında öldürüldüğü için “İbnü’l-işrîn” olarak da anılır. Babasını küçük yaşta kaybeden şair amcalarının miras taksiminde annesine yaptıkları haksızlığa karşı çıkmış, onları tehdit etmekten çekinmemiş, bu münasebetle söylediği hicviye ilk şiiri olarak tanınmıştır. Tarafe, henüz küçük yaşta iken usta bir şair olan Müseyyeb b. Ales’i bir şiirinde erkek deve için dişi deve sıfatı kullandığından sonraları darbımesel haline gelen, “Erkek deve dişi deveye dönüşmüş” (istenveka’l-cemel) sözüyle eleştirmiş, küçük bir çocuğun bu acı eleştirisi karşısında Müseyyeb, “Bir gün dili yüzünden öldürülür” demiştir. Tarafe, Bahreyn’de kabilesi arasında onurlu ve kendinden emin bir şekilde büyüdüğünden birini hicvetme veya eleştirmede kimseden çekinmezdi. Nitekim eniştesi Abdüamr b. Bişr ve Hîre Kralı Amr b. Hind ile onun kardeşi Hîre Kralı Kābûs b. Münzîr’i de hicvetti. İlk gençlik yıllarında kendini sefahate kaptıran Tarafe’nin hayata bakış açısından ve yakışıksız davranışlarından rahatsız olan kabile mensupları ona karşı tavır aldı ve ardından kendisiyle ilişkiyi kesti. Bunun üzerine Tarafe serbest bir hayat sürebilmek için kabilesini terketti. Vatan özlemine dayanamayınca geri dönerek bir süre kardeşi Ma‘bed’in develerini güttü. Kabilesi arasında yine rahat edemeyen şair ikinci defa vatanını terkedip dayısı Mütelemmis ile birlikte Hîre Kralı Amr b. Hind’in sarayına gitti. Kral şiirlerinden çok hoşlandı ve onu nedimleri arasına aldı. Bir müddet sarayda yaşadı. Ancak

kral kendisini hicveden Tarafe ile dayısı Mütelemmis’e birer mektup vererek mükâfatlandırılacakları vaadiyle Bahreyn valisine gönderdi. Mektuptan şüphelenen Mütelemmis yolda onu okutup ölüm fermanını öğrendi ve mektubu Hîre nehrine atarak Dımaşk’a kaçtı. Tarafe dayısının uyarısına rağmen mektubu açmayıp Bahreyn’e götürdü; akrabası olan vali kaçması için fırsat verdiyse de kaçmadı. Vali idam hükmünü uygulamayarak görevinden istifa etti. Yerine gelen yeni vali Tarafe’yi ellerini ve ayaklarını kesip toprağa gömdü. Ölümünün ardından kız kardeşi Hırnık ile dayısı Mütelemmis mersiyeler söyledi. Ölümü hakkında kaynaklarda 550 ile 569 yılları arasında değişen tarihler zikredilmektedir.

Abdülkādir el-Bağdâdî’ye göre Tarafe, Câhiliye şairleri arasında şiir kalitesi bakımından İmruülkays’tan sonra ikinci sırada gelmektedir (Şinkītî, el-Muʿallaḳātü’l-ʿaşr, s. 15). İbn Kuteybe onu “kasideyi en iyi söyleyen şair” diye nitelendirmiştir. Asmaî, Tarafe’yi birinci tabaka şairlerden kabul eder. Lebîd’e, “Araplar’ın en iyi şairi kimdir?” diye sorulduğunda “şaşkın kral” (İmruülkays) demiş, “Sonra kim?” denildiğinde “yirmilik delikanlı” (Tarafe) cevabını vermiştir. Hassân’ın, “Araplar’ın en iyi şairi kimdir?” sorusuna cevabı ise “kabile olarak Hüzeyl, kaside olarak Tarafe” şeklindedir. Benzer bir soruya Cerîr’in cevabı da Tarafe olmuştur (Dürriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakkāl, II/8 [1402/1982], s. 150). Onun şu beyti yaygın mesel haline gelmiştir: الأيام ما كنت جاهلا/ويأتيك بالأخبار من لم تزوِّدِ ستبدي لك (Gösterecek sana günler cahili olduğun nice şeyi/Getirecek sana haberleri azık verip görevlendirmediğin birçok kişi).

Muallakası ve Divanı. Tarafe’nin en meşhur şiiri sayılan muallakası genelde 103 beyit olarak rivayet edildiğinden diğer muallakalardan daha uzundur. Güçlü ve sağlam bir üslûba sahip bulunan şair muallakasının on beyitten oluşan nesib kısmında sevgilisinin, sonraki otuz beyitte devesinin tasvirini yapar. Daha sonra kendisinden, kabilesinden, içki meclislerinden, dilberlerden, ölümden, cimri ve cömert insan tiplerinden, amcasının oğlu Mâlik’in kendisine kötü davranışlarından ve nihayet çevikliği, atılganlığı ve yiğitliğinden bahseder. Tâhâ Hüseyin, Tarafe’nin muallakasında güçlü bir şahsiyet ve hayata açık bir bakış bulunduğunu belirtir ve onun şiirinde herhangi bir tekellüf bulunmadığını söyler (Min Târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, I, 232). Tarafe’nin muallakasının Arapça metnini, şerhi ve Latince çevirisini ilk defa G. W. Freytag yayımlamıştır (Halle 1829). Muallaka, İbn Keysan

ve Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî tarafından şerhedilmiş, İbnü’l-Enbârî şerhini Osman Reşer neşretmiştir (İstanbul 1329/1911). Asmaî ve Ebû Ubeyde’nin rivayetlerine yapılan ilâvelerle oluşan divanı 814 beyit içerir, bunlardan 103’ünü muallakası oluşturur. Divanı ilk defa Johann Jacob Reiske önemli bir giriş yazısı, Ebû Ca‘fer en-Nehhâs’ın şerhi ve açıklamalı Latince tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Leiden 1742). Divan şerhsiz olarak da basılmıştır (Greifswald 1869). W. Ahlwardt Nâbiga ez-Zübyânî, Antere, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Alkame b. Abede ve İmruülkays’ın divanlarıyla birlikte Tarafe’nin divanını el-ʿİḳdü’ṣ-ṣemîn fî devâvîni’ş-şuʿarâʾi’s-sitteti’l-câhiliyyîn başlığı altında neşretmiştir (London 1870; Lübnan 1886; Paris 1902). Divan A‘lem eş-Şentemerî’nin şerhiyle de yayımlanmış (Berlin 1895), daha sonra bu şerh M. Seligsohn’un Fransızca çevirisiyle birlikte tekrar neşredilmiştir (Paris 1901). Ayrıca Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, İbnü’s-Sikkît ve A‘lem eş-Şentemerî’nin şerhlerine dayanarak ve İbnü’s-Sikkît’in tertibini esas alarak Tarafe’nin divanını yayımlamıştır (Kazan 1909). Divanın son neşirlerinden biri Dürriyye el-Hatîb ve Lutfî es-Sakkāl’e ait olup (Dımaşk 1975) eserin bundan başka pek çok baskısı bulunmaktadır (A‘lem eş-Şentemerî, Giriş, s. a-c; Sezgin, II, 18).

BİBLİYOGRAFYA

Yedi Askı: el-Muʿallaḳātü’s-sebʿ (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 31-50; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 117-126; A‘lem eş-Şentemerî, Dîvânü Ṭarafe b. el-ʿAbd Şerḥu’l-Aʿlem eş-Şentemerî (nşr. Dürriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakkāl), Dımaşk 1975, tür.yer.; Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, el-Muʿallaḳātü’l-ʿaşr ve aḫbârü şuʿarâʾihâ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’n-nasr li’t-tıbâa ve’n-neşr), s. 15-19; Mustafa el-Galâyînî, Ricâlü’l-Muʿallaḳāti’l-ʿaşr, Beyrut 1331/1913, s. 100-125; Brockelmann, GAL, I, 14 vd.; Suppl., I, 45 vd.; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’ş-şark), s. 17-20; M. Ali el-Hâşimî, Ṭarafe b. el-ʿAbd ḥayâtühû ve şiʿrüh, Beyrut 1980; a.mlf., “eş-Şâʿir ibnü’l-ʿişrîn Ṭarafe b. el-ʿAbd”, Mecelletü külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, IX, Riyad 1979, s. 463-491; Tâhâ Hüseyin, Min Târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1981, I, 230-235; Sezgin, GAS (Ar.), II, 14-19; Afîf Abdurrahman,

Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1403/1983, s. 180-181; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, II, 662; Blachère, Târîḫu’l-edeb, s. 325-326; Hasan Ca‘fer Nûreddin, Ṭarafe b. el-ʿAbd sîretühû ve şiʿrüh, Beyrut 1990, tür.yer.; Ali İbrâhim Ebû Zeyd, Ṭarafe b. el-ʿAbd şâʿirü’l-Baḥreyn fi’l-Câhiliyye, Beyrut 1993; Sa‘dî ed-Dinâvî, Şerḥu Dîvâni Ṭarafe b. el-ʿAbd, Beyrut 1994; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, VII, 30-31; Dürriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakkāl, “Ṭarafe b. el-ʿAbd eş-şâʿirü’l-ḳatîl”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, II/8, Dımaşk 1402/1982, s. 147-156; Nihad M. Çetin, “Tarafa”, İA, XI, 765-768; J. E. Montgomery, “Ṭarafa”, EI^{2} (İng.), X, 219-220.

Emrullah İşler

TARÂİFÎ

(bk. MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin).

TARÂİKIYYE

(الطرائقيّة)

Kerrâmiyye’nin Horasan’daki mensuplarını teşkil eden Hakāikıyye ve İshakıyye’den sonra kurucusu bilinmeyen üçüncü tâli kolu

(bk. KERRÂMİYYE).

TARANCI, Cahit Sıtkı

(1910-1956)

Cumhuriyet dönemi şairi.

Diyarbakır'da doğdu. Asıl adı Hüseyin Cahit'tir. Diyarbakır'ın eski ve köklü ailelerinden Pirinççizâdeler'e mensup Bekir Sıtkı Bey'in oğludur. İlk ve orta okulu Diyarbakır'da okudu; daha iyi bir öğrenim görmesi için babası tarafından İstanbul'a Saint Joseph Lisesi'ne gönderildi. Daha sonra bu okuldan Galatasaray Lisesi'ne geçti. Burada ölünceye kadar dostlukları devam edecek olan Ziya Osman (Saba) ile tanıştı. Mezun olunca yine babasının isteğiyle Mülkiye Mektebi'ne kaydoldu (1931). Derslere karşı ilgisizliği ve çirkinliği dolayısıyla kendini içkiye vermesi, birtakım gönül maceraları yaşaması yüzünden dört yıl sonra diploma alamadan okuldan ayrılmak zorunda kaldı, ancak kaydını Yüksek Ticaret Mektebi'ne nakletti (1935). Bu arada Sümerbank'ta memur olarak çalışmaya başladı (1936). Cumhuriyet gazetesinde hikâyelerini yayımlayan Nadir Nadi'nin maddî desteğiyle öğrenimine devam etmek üzere 1938 yılı sonlarında Paris'e gitti ve orada Ecole Sciences Politiques'e kaydoldu. Paris'te Oktay Rifat'la birlikte bir süre Paris Radyosu Türkçe Yayınlar Servisi'nde spiker olarak çalıştı. Temmuz 1940'ta Paris Almanlar tarafından bombalanırken Paris'i terkedip önce Lyon'a, oradan Cenevre'ye geçti. İsviçre'de kısa bir süre kaldıktan sonra güçlükle Türkiye'ye dönebildi.

Bir süre Diyarbakır'da ailesinin yanında kalan Cahit Sıtkı, Mart 1941'de askere gitti; Ekim 1943'e kadar Ankara, Burhaniye ve Ilıca'da görev yaptı. Askerlik dönüşü işlerini İstanbul'a nakletmiş bulunan babasının yanında ticarethanenin muhasebe defterlerini tutmaya başladı. Ancak babasıyla anlaşmazlığa düşünce işten ve ailesinden ayrıldı. 1944 yılı sonlarında Ankara'ya gitti ve Anadolu Ajansı'na mütercim olarak girdi. Bu tarihten itibaren aralarında Orhan Veli Kanık, Ahmet Muhip Dranas, Melih Cevdet Anday, Baki Süha Ediboğlu, Oktay Rifat, Ceyhun Atuf Kansu, Yaşar Nabi Nayır, Cevdet Kudret Aksal, Sabahattin Eyüboğlu gibi şair ve yazarların bulunduğu edebiyatçılar çevresinde yaşamaya başladı. Daha sonra Toprak

Mahsulleri Ofisi'nde yine mütercim olarak çalıştı; buradan Çalışma Bakanlığı'ndaki mütercimlik kadrosuna geçti. 1951'de Cavidan Hanım'la evlendi. 1954 yılında hastalandı; kısmî felç dolayısıyla konuşamadığı gibi hareket de edemiyordu. Hastalığı sırasında bir süre İstanbul'da, bir süre de Diyarbakır'da ailesinin yanında kaldı. Arkadaşı Samet Ağaoğlu'nun yardımıyla tedavi için gittiği Viyana'da öldü (12 Ekim 1956); cenazesi Türkiye'ye getirilerek Ankara'da toprağa verildi. Diyarbakır'da doğup büyüdüğü ev daha sonraki yıllarda Cahit Sıtkı Tarancı Müzesi haline getirilmiştir.

Ünlü bir şair olmaya hevesi daha lisede okuduğu yıllarda başlayan Cahit Sıtkı edebiyatla ilişkisinin, küçük yaşta ailesinden uzakta sıkıcı yatılı okul hayatının hasta ruhuna yüklediği sıkıntıdan kaynaklandığını söyler. Dayısının teşvikiyle yazdığı, Abdullah Cevdet'in de takdirle karşıladığı denemelerinden sonra ilk şiirleri 1930'lu yıllarda Serveti Fünûn-Uyanış ve Muhit ile Galatasaray Lisesi'nin Akademi dergisinde, daha sonraki yıllarda Varlık, Yücel, İnkılâpçı Gençlik, Ağaç, İnsan, Gündüz, Akpınar, Ülkü, Kültür Haftası, İstanbul, Yaratış, Cumhuriyet, Akşam, Vatan, Sanat ve Edebiyat gibi gazete ve dergilerde yayımlanır. Edebiyat dünyasında tanınmasında Peyami Safa'nın 1932 yılında Cumhuriyet gazetesinde şiiri üzerine yazdığı üç yazının büyük etkisi olur. 1945'te Cumhuriyet Halk Partisi şiir yarışmasında "Otuz Beş Yaş" şiiriyle birinci oldu; böylece şöhreti bir anda yayıldı.

Cahit Sıtkı, Fransız sembolist şairlerinden Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Valéry ve Paul Eluard'ın etkisinde kaldığı ilk şiirlerinde vezne ve şekle önem verdiği gibi şiirde ses, anlam ve biçim bütünlüğünü âdeta şart koşar. Yetişme çağlarında biraz da döneme hâkim olan milliyetçi ve memleketçi edebiyat dolayısıyla halk şiirinden etkiler alan Cahit Sıtkı'nın 1935'ten sonra yazdığı şiirlerde yalnızlık ve ölüm temaları üzerinde yoğunlaştığı dikkati çeker. Bu temalar üzerinde ısrarla durmasını dönemin toplumsal şartları dolayısıyla içine düştüğü nihilizm duygusuyla açıklayan Mehmet Kaplan onu metafizik seviyeye yükselememiş, dünya ile boşluk arasına sıkışıp kalmış, hayata sarılmak isteyen, fakat hayatta da aradığını bulamayan bir şair olarak değerlendirir. Aynı nesle mensup Orhan Veli ve arkadaşları gibi o da gerek toplumsal gerekse dinî ve tarihî değerlere ilgi duymadığından boşluğa düşmüş,

bundan dolayı bir kaçış psikolojisiyle bazan tabiata, bazan da yaşama sevincine sığınmaya çalışmıştır.

Kendi neslinin diğer şairleri gibi dünyayı duyularıyla kavramaya ve tadını çıkarmaya çalışan Cahit Sıtkı'nın hemen bütün şiirlerinde ölümün gölgesinde yaşayan insanoğlunun yaşama sevinci veya buruk tadı duyulur. Şiirlerinin çoğunda ölüm, içinde yaşanılan bu güzel dünyayı sona erdirecek bir tehdit şeklinde varlığını hissettirirken mutluluğu zaman zaman çocukluk günlerine dönmek suretiyle yakalamaya çalışır. Şiirlerinde yaşamayı âdeta bir ibadet gibi gören, vatan topraklarının mutlu insanlarla dolmasını arzulayan Cahit Sıtkı'nın günlük hazları ölümsüzleştirmesi büyük başarılarından biri kabul edilmiştir. Şiirlerinde yalnızlık, çaresizlik, çirkinlikten şikâyet ve ölüm korkusu yanında yaşama sevinci de dikkati çeken en önemli temalardır. Fazla bir derinlik taşımamakla birlikte sade, akıcı ve âhenkli bir dil kullanması dolayısıyla şiirleri devrinde geniş bir okuyucu kitlesi tarafından sevilerek okunmuştur. Türk edebiyatında şiir üzerine en çok düşünen şairlerden biri olan Cahit Sıtkı bu konudaki görüşlerini çeşitli yazılarıyla mektuplarında uzun uzadıya açıklamıştır. Yazılarından birinde, "Şiir kelimelerle güzel şekiller kurma sanatıdır" der. Ona göre kelime annedir, dosttur, hasrettir, hayaldir; yani bir anlamı, çağrışımı, bir gölgesi, hatta bir rengi ve adı olan nesnedir. Şiirde mükemmellik ne aruzun ne hecenin ne de serbest veznin tekeli altındadır. Mükemmellik şairin kullandığı dilden âzamiyi koparmasıdır.

Cevat Sadık ve İrfan Kudret takma adlarıyla bir kısım şiirleriyle paralellikler gösteren hikâyeler de yazan Cahit Sıtkı, şahsî yaşantısının ve kültürünün kendisine kazandırmış olduğu birikimi şiirleriyle birlikte hikâyelerinde de bol bol kullanmıştır. Zaman zaman hikâyelerinde işlediği konuları kelimelerin istifinden doğan şiir sesine ulaştıkları zaman şiirine geçirmiş, bazan da şiirini yazdıktan sonra onu bir de hikâyede işleyerek açıklamıştır. Böylece hikâye ve şiirleri âdeta birbirini tamamlamıştır. Olay örgüsünün genellikle basit bir çerçevede geliştiği hikâyeleri her şeye rağmen hayatın yine de yaşanmaya değer olduğunu anlatır (hikâyelerinin bir kısmını Selahattin Önerli derlemiştir, bk. bibl.). Cahit Sıtkı ölümünden sonraki yıllarda da sevilen ve okuyucusu azalmayan bir şair olmaya devam etmiştir.

Eserleri. Şiir: Ömrümde Sükût (İstanbul 1933), Otuz Beş Yaş (İstanbul 1946), Düşten Güzel (İstanbul 1952), Sonrası (yetmiş üç yeni, on tercüme şiir, ölümünden sonra hakkında yazılanların bir kısmı, İstanbul 1957), Bütün Şiirleri (haz. Asım Bezirci, İstanbul 1983). Mektup: Ziya'ya Mektuplar (Ziya Osman Saba'ya yazdığı elli yedi mektup; başında Saba'nın "Cahit'le Günlerimiz" başlığıyla yer alan uzun bir yazısı vardır, İstanbul 1957), Eşime ve Nihal'e Mektuplar (haz. İnci Enginün, Ankara 1989). Makale-deneme: Yazılar, Makaleler, Konuşmalar, Yanıtlar (haz. Hakan Sazyek, İstanbul 1995). İnceleme: Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1940). Tercüme: Fransa'da Müstakil Resim (A. Basler - C. Kunstler'den, A. Muhip Dranas'la birlikte, I-II, İstanbul 1938). Cahit Sıtkı'nın şiirlerinden otuz üçü Necdet Adabağ tarafından İtalyanca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Trentacinque anni [Milano 1972]).

BİBLİYOGRAFYA

Güngör Gençay, Cahit Sıtkı Tarancı, Ankara 1956; Muzaffer Uyguner, Cahit Sıtkı Tarancı: Hayatı, Sanatı, Eseri, İstanbul 1966; Şevket Beysanoğlu, Cahit Sıtkı Tarancı, Ankara 1969; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1973, s. 107-116; a.mlf., Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 196-206; Selahattin Önerli, Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeciliği ve Hikâyeleri, Ankara 1976; Gültekin Samanoğlu, Cahit Sıtkı Tarancı, Ankara 1988; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1991, s. 240-249; a.mlf., Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul 2001, s. 72-74; Önder Göçgün, "Şiir Dünyası İçinde Cahit Sıtkı Tarancı", Diyarbakır: Müze Şehir (haz. Şevket Beysanoğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 319-333; Şaban Sağlık, Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme, Ankara 2003; Milliyet Sanat Dergisi (Ölümünün 20. Yılında Cahit Sıtkı Tarancı-özel sayı), sy. 200, İstanbul 1976; "Tarancı, Cahit Sıtkı", TDEA, VIII, 251-254; Ramazan Korkmaz, "Cahit Sıtkı Tarancı", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 195-198.

İnci Enginün

TARD

(bk. AKİS).

TARDİYYE

(طرديّة)

Divan şiirinde kendine has bir vezin ve kafiyelenişe sahip beşer mısralık bendlerden oluşan musammatlara verilen ad

(bk. DİVAN EDEBİYATI; MUSAMMAT).

TARDİYYE

(الطرديّة)

Avcılık şiirleri için kullanılan bir terim.

Tardiyye ve taradiyye, sözlükte “sert ve kaba bir şekilde uzaklaştırmak, defetmek” anlamındaki tard ve “hile ile, tuzakla, av aletleri ve av hayvanlarıyla av avlamaya girişmek” mânasındaki tarad kökünden türemiştir; terimin anlam bakımından ikinci kökle ilgisi daha uygunsa da tardiyye şekli meşhur olmuştur. Aynı kökten gelen tarîde avlanan veya kaçan hayvan, mitrad av aleti için kullanılmıştır (Kāmus Tercümesi, I, 1196). Arap edebiyatında tardiyye (çoğulu tardiyyât, taradiyyât), çoğunlukla recez vezninde yazılan ve Araplar’ın avcılık hikâyelerinin bazı yönlerini ele alan tek konulu müstakil şiiri ifade eder. Arap şairleri Câhiliye döneminden itibaren avlanma mücadelesini, avlanan hayvanı, avcı hayvanı, av araçlarını tasvir eden şiirler yazmıştır. Araplar’ın yiyecek sağlama, spor, eğlence ve savunma gibi etkinlikleri, ava düşkünlükleri, av mevsimleri, avlanma âdetleri, avlanan çeşitli hayvanlarla av için kullanılan hayvanlar, ayrıca yay, ok, mızrak, sopa, kılıç, sapan gibi silâhlar ve kapan, tuzak, ağ gibi araçlardan meydana gelen avlanma aletleri bu şiirlerden öğrenilmektedir.

En eski örnekleri İmruülkays b. Hucr’un yanı sıra at tasvirleriyle ünlü Ebû Duâd el-İyâdî gibi Câhiliye şairlerinde görülen bu şiir türü, I. (VII.) yüzyılın sonlarına kadar kasidelerin özellikle fahriye bölümünde fazla değişime uğramadan devam etmiştir. Adı geçen şairlerin şiirlerinde bu temaya “قد أغتدي” (Bazan sabah erkenden ava çıkarım) klişesiyle başlanması, şafakta ava çıkılması, avcı atın son derece hızlı olması gibi türün karakteristikleri belirlenmiştir. İmruülkays’ın şu dizelerinde bunlar açıkça görülmektedir:

وقد أغتدي والطير في وكناتها

بمنجرد قيد الأوابد هيكل

مكرّ مفرّ مقبل مدبر معاً

كجلمود صخر حطّه السيل من عل

(Bazan sabah erkenden ava çıkarım, kuşlar henüz tüneklerinde iken; yaban hayvanlarının kemendi olan mücessem-müheykel yağız bir atla/Dağın zirvesinden selin yuvarlayıp da büyük bir gürültü ve müthiş bir hızla aşağı yuvarladığı bir kaya parçası gibi; bir anda avına hamle yapıp geri kaçan, aynı anda avına atılıp dönen bir atla). Burada İmruülkays'ın avcı atın hızını tasvirde kullandığı "yaban hayvanlarının kemendi" (kaydü'l-evâbid) metaforu belâgat ehlince son derece güzel ve ilginç bulunmuştur.

I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru Şemerdel b. Şüreyk et-Temîmî'nin şiirleriyle av tasviri bağımsız hale gelmiştir. "Kad ağtedî" klişesiyle şafak vaktinde ava çıkıldığından söz edilmesi, avı avlama ameliyesi, avcıların av etini yemek için hazırlamaları gibi öğeler bu temadaki şiirlerin temel niteliklerini oluşturur. Bu nitelikler Şemerdel'de ve daha sonraki devirlerde yazılan tardiyyelerde devam etmiştir. Söz konusu şiirlerin çoğunlukla recez bahrinde yazılması geleneği de Şemerdel'e kadar uzanır. Bu şairin avda kullanılan şahin ve av köpekleri hakkında birçok urcûzesi bulunmaktadır (Şevkī Dayf, II, 395-396). Onun doğanla yaptığı avlanmayı ve doğanı tasvir ettiği on beyitlik "Sîniyye"si türün en mükemmel örneklerindendir (Abbas Mustafa es-Sâlihî, s. 239-240). Şemerdel'in çağdaşı Ebü'n-Necm el-İ'lî'nin gizlenerek yaban eşeği avlamaya çalışan bir avcıyı, deve kuşu avlamaya çalışan bir atlı avcıyı tasvir etmesi gibi bazı av şiirleri mevcut olmakla birlikte şair bunlara bilinen klişeyle başlamamıştır. Yine bu dönemde Gaylân b. Hureys'e nisbet edilen iki av urcûzesinden biri Şemerdel'in bir şiirinin taklididir veya aktarım (rivayet) esnasında onun şiiriyle karıştırılmış olmalıdır.

II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Ebû Nüvâs ile birlikte av tasviri şiirleri divanlarda "bâbü't-tard, bâbü's-sayd" gibi başlıklar altında müstakil bölüm halinde yer almaya başlamıştır. Ebû Nüvâs otuzu kesin olan, diğerlerinin çoğunun da ona aidiyeti büyük ihtimalle kabul edilen, ekserisi recez vezninde yazılmış çok sayıda av şiiri bırakmış, bunlar divanında özel bölüm altında toplanmıştır. Uzunluğu bir ile üç düzine (on iki adet) mısra arasında

değişen bu şiirlerde Ebû Nüvâs avlanma yolları ve aletleri, av köpekleri ve kuşları ile avlanan hayvanların tasvirine dair, önceki şairlerde görülmedik biçimde ayrıntılara girdiğinden bunlar av şiirlerinde yeni bir başlangıç kabul edilmiştir. Ebû Nüvâs özellikle avcı köpek tasvirlerinde en başarılı örnekleri vermiştir. Onun avcı köpeğin hızını, dişlerinin sivriliği ve keskinliği ile yırtıcılığını tasvir ettiği şiiri çok beğenilmiştir (Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, s. 236). Ebû Nüvâs'ın tardiyyelerinde "قد أغتدي ...، لمّا ...، يا ربّ ...، أنْعت ..." gibi başlangıç klişeleri ve son bölümlerinde çok defa avlanan hayvanların sayılması ve onlardan yemek hazırlanmasına dair tasvirler yer alır. Birçok tardiyyesinde "ni'me'l-halîl" gibi avcı hayvanı öven kapanış klişelerine yer verilmiştir.

Ardında önemli miktarda tardiyyât bırakan İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) bu konuda Ebû Nüvâs'ın takipçisi olmuştur. Tardiyyelerinin çoğu recez vezninde, altı kadarı başka vezinlerdedir. İbnü'l-Mu'tezz'in sonuç klişelerine yer vermemesi, teşbih ve tasvirlerinin son derece parlak olması, yoğun bedîî sanatlarla örülü bulunmasından dolayı Ebû Nüvâs'tan farklı yanları olarak onun tardiyyeleri türün en güzel örnekleri arasında sayılmıştır. İbnü'l-Mu'tezz'in çağdaşı olan ve Ebû Nüvâs geleneğine daha az bağlı bulunan Nâşî el-Ekber'in Hilâl Nâcî tarafından derlenen divanında üç düzine avcılık şiiri yer alır. Bunların neredeyse yarısı recez dışındaki bahirlerde yazılmış olup geleneksel giriş klişeleriyle başlamakla birlikte sonuç klişesi ve yemek hazırlama kısmı bulunmaz. Bu tardiyyeler genellikle av hayvanlarının tasvirinde yoğunlaşmıştır. Çöl vaşağı ile gelincik avlamak, gizlenip pusuya yatarak aslan avlamak Nâşî'de özgün sayılan öğelerdir.

IV. (X.) yüzyılda on yedi tardiyye kaleme alan Küşâcim, bu tür şiirlerini seleflerinden farklı şekilde özet halinde bir değerlendirme veya bir sonuç klişesiyle bitirmiştir. Ayrıca onun el-Meşâyid ve'l-meṭârid (nşr. M. Es'ad Tales, Bağdad 1954), en-Nüzeh (Sezgin, III, 378) ve el-Beyzere (Küveyt 1985) adlı eserlerinde avcılık âdâbı, av araç ve gereçleri, avcı hayvan ve kuşlarla avlanan hayvanların nitelikleri, bu hayvanların hastalıkları ve tedavi şekilleri gibi bilimsel konular ele alınmıştır (DİA, XXVI, 579). Sanevberî ile Serî er-Reffâ'da olduğu gibi bu dönemde ağla balık avlama üzerine şiirler yazılmıştır. Serî'den, biri "قد أغتدي" klişesiyle başlayan yarım düzine urcûze ile tavil bahrinde iki parça tardiyye intikal etmiştir. Her ne

kadar avcılık şiirleri VIII. (XIV.) yüzyıl ve sonrasına kadar yazılmaya devam etmişse de IV. (X.) asrın ikinci yarısından itibaren çok fazla gelişme kaydetmemiş, önemini nicelik bakımından da yitirmiştir. Bu devrede türün en uzun ve tam örneği Ebû Firâs el-Hamdânî'nin, içinde muhtelif hayvanları tasvir ettiği 137 beyitlik urcûzesidir. Sonraki dönemde yazılan az miktardaki tardiyye eskilerin taklididir.

Arap edebiyatında avcılığı bilimsel olarak inceleyen birçok eser kaleme alınmıştır. Küşâcim'in anılan eserleriyle İbnü'l-Mu'tezz'in el-Cevâriḥ ve'ṣ-ṣayd'ı, Cehm b. Halef el-Mâzinî'nin Kitâbü'l-Câriḥ mine'ṭ-ṭayr'ı, Ma'mer b. Müsennâ'nın Kitâbü'l-Ḥamâm ile Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Hişâm b. İbrâhim el-Kirmânî ve Sa'dân b. Mübârek'in Kitâbü'l-Vuḥûş adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Osmanlı müelliflerinden Mîrim Çelebî'nin Münyetü'ṣ-ṣayyâdîn, Takıyyüddin Hamza b. Abdullah en-Nâşirî'nin İntihâzü'l-füraṣ fi'ṣ-ṣaydi ve'l-ḳanaṣ, Abdülkādir el-Fâkī'nin Menâhicü's-sürûr ve'r-reşâd fi'ṣ-ṣaydi ve'l-cihâd ve Ebû Bekir b. Yûsuf el-Kāsımî'nin el-Cevâriḥ ve ʿulûmü'l-beyzere adlı eserleri bu alanda yazılmış önemli kaynaklardandır. Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı da avcılıkla ilgili içerdiği şiirsel malzeme ve hayvanlar hakkında verdiği bilgilerle bu alanın en zengin eserlerinden sayılır. Günümüzde de konuyla iligili çalışmalar yapılmış olup bazıları şunlardır: Abdülkādir Hüseyin Emîn, Şiʿrü'ṭ-ṭard ʿinde'l-ʿArab (Necef 1972); Abdurrahman Re'fet Paşa, eṣ-Ṣayd ʿinde'l-ʿArab edevâtühû ve ṭuruḳuhû ve ḥayevânühü'ṣ-ṣâʾid ve'l-maṣîd (Beyrut 1974); Abbas Mustafa es-Sâlihî, eṣ-Ṣaydü ve'ṭ-ṭard fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî (Beyrut 1402/1981).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 1196; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 145-146; Sezgin, GAS, III, 378; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 86, 91; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 395-396; III, 229-230; Abbas Mustafa es-Sâlihî, eṣ-Ṣayd ve'ṭ-ṭard fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Beyrut 1402/1981, tür.yer.; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1984, s. 236; Hannâ el-Fâhûrî, el-

Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî: el-Edebü'l-ḳadîm, Beyrut 1986, s. 711; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 792-793; G. R. Smith, "Hunting Poetry (tardiyyāt)", ʿAbbasid belles-lettres (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 167-184; Arslan Tekin, Edebiyatımızda İsimler ve Terimler, İstanbul 1995, s. 578-579; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 2005, s. 219-222; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 438; Halil Erdoğan Cengiz, "Divan Şiirinde Musammatlar", TDl., sy. 415-417 (1986), s. 345-348; H. Ritter, "Ebû Nuvâs", İA, IV, 43; C. C. Torrey - [Ahmed Ateş], "İbnülmu'tez", a.e., V/2, s. 869; T. Seidensticker, "Ṭardiyya", EI^2 (İng.), X, 223-224; Mehmet Sami Benli, "Küşâcim", DİA, XXVI, 579.

Hüseyin Elmalı

TAREF SERİYYESİ

(سريّة الطرف)

Hz. Peygamber’in Zeyd b. Hârise kumandasında Benî Sa‘lebe üzerine gönderdiği seriyye (6/627).

Müslümanlara karşı sürekli düşmanca davranan Arap kabilelerinden Gatafân’ın başlıca kollarından Benî Sa‘lebe (b. Sa‘d) üzerine 3. yılın Rebîülevvel ayında (Eylül 624) Zûemer (Gatafân), 5. yılın Muharrem ayında (Haziran 626) Zâtürrikā‘ adıyla bilinen iki gazve düzenlendi, ancak her iki

gazvede de düşmanla karşılaşılmadı ve savaş olmadan dönüldü. 6. yılın Rebîülâhir ayında (Ağustos 627) Benî Sa‘lebe mensupları Benî Muhârib ve Benî Enmâr’la birleşerek Medine yakınlarına kadar geldi. Gayeleri müslümanlara ait hayvanları yağmalamak ve Medine’ye saldırmaktı. Hz. Peygamber, Muhammed b. Mesleme’yi on kişilik bir grubun başında bu kabilelerin konakladığı bölgeye sevketti; fakat müfreze Medine’den yaklaşık 40 km. uzaklıktaki Zülkassa mevkiinde pusuya düşürüldü ve Muhammed b. Mesleme hariç hepsi şehid edildi. Resûl-i Ekrem bu defa, Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı kırk kişilik bir kuvvetler aynı yılın Rebîülâhir ayının başlarında (Ağustos 627) Zülkassa’ya gönderdiyse de bedevîler kaçıp kurtuldu.

Taref (Tarif) Seriyyesi bu gelişmeler üzerine düzenlendi. Benî Sa‘lebe veya Zeyd b. Hârise Seriyyesi olarak da bilinen bu seriyye Ebû Ubeyde’nin yarım kalan görevini tamamlama amacını taşımaktaydı. Seriyye 6. yılın Cemâziyelâhir ayında (Ekim-Kasım 627) Zeyd b. Hârise kumandasında sevkedildi. Bu seriyyenin cemâziyelevvel ayında (eylül-ekim) gönderildiği de rivayet edilir. Zeyd b. Hârise on beş kişilik bir birliğin başında, Benî Sa‘lebe kabilesinin konak yerlerinden Merâd yakınlarında Mahacce’de bulunan Nakare (Bakare) yolu üstünde Medine’ye yaklaşık 60 km. uzaklıktaki Taref adı verilen su başına geldi. Ancak Benî Sa‘lebe kabilesi on beş kişilik kuvveti büyük bir ordunun öncü birliği zannetti ve Hz.

Peygamber’in büyük bir orduyla üzerlerine geldiğini düşünerek yurtlarını bırakıp kaçtı. Şarkiyatçı Caetani, Zeyd b. Hârise’nin askerleriyle beraber Sa‘lebeoğulları’nı ısrarla takip ettiğini söylüyorsa da bu iddia kaynaklardaki rivayetlerle uyuşmamaktadır. Kaynakların hepsi, düşman kabilesinin yurdunda çok sayıda deve ve koyunu ganimet olarak ele geçiren müslümanların düşmanın peşine düşmeden ve herhangi bir çatışma olmadan Medine’ye yöneldiğini, bu sırada müslümanların azlığını farkeden Sa‘lebeoğulları’nın durumu anlayıp onları takip ettiğini, ancak müslümanlara yetişemediğini zikreder. Dört gün süren bir seferin ardından müslümanlar Medine’ye döndü. Ele geçirilen ganimetten seriyyeye katılanların her birine ikişer deve veya yirmişer koyun verildi. Bu seriyye, müşriklerin bundan sonra müslümanlara ait topraklarda rahat hareket edemeyeceklerini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 555; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 616; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 87; Belâzürî, Ensâb, I, 377; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 641; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 3; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 207; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 178; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 354-355; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 69-72; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber’in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 58-60; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 384-386; Hüseyin Algül, “Gatafân (Benî Gatafân)”, DİA, XIII, 400.

Elşad Mahmudov

TARGAN, Şerif Mehmet Muhittin

(1892-1967)

Ud virtüozu, viyolonselist ve bestekâr.

21 Ocak 1892'de İstanbul'un Çamlıca semtinde doğdu. Babası Osmanlı Devleti'nin son Mekke emîri, Meclisi A'yân ikinci reisi ve Evkaf nâzırlarından Ali Haydar Paşa, annesi Sabiha Hanım'dır. Hz. Peygamber'in 37. kuşaktan torunudur. Adındaki Şerif kelimesi, aynı zamanda bu irtibatın ifadesidir. Üniversite yıllarına kadar özel dersler alarak öğrenimini sürdürdü. 1908'de Dârülfünun Hukuk Fakültesi ve bir yıl sonra Edebiyat Fakültesi'ne girdi ve her ikisinden de mezun oldu. 29 Ekim 1916 tarihinde babasının Mekke emirliğine tayini üzerine onunla birlikte Hicaz'a gitti ve bir süre Şam'da bulundu. I. Dünya Savaşı'nın ardından Şerîf Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı Arabistan'da başlattığı isyana Şerif Muhittin'in babasının katılmamasından dolayı ailesi maddî ve mânevî büyük kayıplara uğradı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yeni sanat çevrelerinden ilgi görmemesi yüzünden gittiği Amerika'da (1924) sekiz yıl kaldı. New York'ta geçirdiği bir ameliyat sonrası İstanbul'a döndü. Ancak bu defa da kendisine mûsikiyle ilgili ciddi bir görev verilmeyince iki yıl sonra Irak hükümetinin davetiyle Bağdat'a gitti (1934) ve burada Doğu ve Batı mûsikisi bölümlerinin yer aldığı Bağdat Konservatuvarı'nı kurarak yönetimini üstlendi, ayrıca ud ve viyolonsel dersleri verdi. Ardından Güzel Sanatlar Akademisi haline getirilen bu kuruluşun tiyatro ve heykel bölümlerini açtı. 1948'de geçirdiği bir rahatsızlık sonucu İstanbul'a döndü. Aynı yıl Hüseyin Sadettin Arel'in istifasıyla boşalan İstanbul Belediye Konservatuvarı ilmî kurul başkanlığına getirildiyse de 1951'de yine sağlık sebebiyle bu görevinden istifa etti. 8 Nisan 1950'de Safiye Ayla ile evlendi. Zarif ve mütevazi kişiliğiyle tanınan Şerif Muhittin 13 Eylül 1967 tarihinde vefat etti ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na defnedildi. Ağabeyi Şerif Abdülmecit Targan da (ö. 1965) kemanî, viyolonselist ve piyanisttir.

Türk mûsikisinin Batılı anlamda yetiştirdiği en büyük ud virtüozu kabul edilen Targan'ın mûsiki kabiliyeti ailesi tarafından küçük yaşlarda

farkedilmesine rağmen derslerine engel olacağı endişesiyle bu dönemde düzenli mûsiki eğitimi alamamış, evlerinde düzenlenen haftalık mûsiki toplantıları sayesinde mûsikiyle tanışmıştır. Dört beş yaşlarında iken duyduğu melodileri piyanoda yalnız başına çalmaya gayret etmiş, on üç yaşlarına doğru gizlice ud çalışmıştır. Daha sonra ailesi mûsiki çalışmalarına izin vermiştir. Kendi ifadesine göre mûsikiye ciddi olarak 1906 yılında amcası Ali Câbir Paşa'nın önerisiyle Beyoğlu'nda Mösyö Riki'den aldığı viyolonsel dersleriyle başlamış, bu dersleri daha sonra Klevder ve Eringer Triyanon'la devam ettirmiştir. Nasor adlı bir hocadan solfej, İskori adlı bir müzisyenden viyolonsel, armoni ve piyano dersleri almış, İskori'nin 31 Mart olayları üzerine ortadan kaybolmasıyla kendi kendine eğitimini sürdürmüştür. Bu arada Ali Rifat Bey'den (Çağatay) Türk mûsikisi klasiklerinden önemli fasıllar, Rauf Yektâ Bey'den nazariyat, Zekâizâde Hâfız Ahmet Efendi'den (Irsoy) makam ve usul öğrenmiştir.

Amerika'ya gittiğinin dördüncü günü piyanist ve bestekâr Leopold Godowsky'nin evinde ünlü keman sanatçılarının hazır bulunduğu bir toplantıda verdiği ud resitali onun için iyi bir referans olmuş, bu icraatın ardından onun udunun İtalyan virtüozu Pagannini'nin kemanıyla aynı düzeyde sayıldığı şeklinde yorumlar yapılmıştır. Amerika'da kaldığı süre içerisinde Başkan Roosevelt'in oğlu Archibald'dan büyük yakınlık gören Şerif Muhittin'in ilk dört yılı sanatını ilerletme ve kendine bir çevre oluşturma gayretiyle geçmiş, bu sırada Verdi Vasyer (veya Bedriş Vaşka) adlı müzisyenden aldığı viyolonsel dersleriyle kendini yetiştirmiştir. 13 Aralık 1928'de New York'un ünlü müzikholü Town Hall'de verdiği ud ve viyolonsel resitali müzik eleştirmenlerinin beğenisini kazanmış, daha sonra Boston, Detroit gibi pek çok şehirdeki resitalleri önemli birer sanat olayı şeklinde değerlendirilmiştir. New York Times, New York Herald Tribune, Sunday Telegraph, Musical America gibi yayın organlarında Şerif Muhittin'in müziği hakkında yorumlar yayımlanmıştır.

Amerika dönüşü ilk konserini 4 Aralık 1934'te Beyoğlu'nda Fransız Tiyatrosu'n-da veren Şerif Muhittin, eşi Safiye Ayla ile bazı hayır kurumları yararına verdiği konserler dışında sazıyla hiçbir toplu mûsiki icrasında yer almamış ve hiçbir sanatkâra eşlik etmemiştir. Dönemin en önemli viyola ustası Gaspar Cassado'nun çok takdir ettiği bir sanatkâr olmuş, viyolonselde gösterdiği başarının yanı sıra özellikle bu sazın kazandırdığı

Batı tekniğini kullanarak çaldığı udda kendi üslûbunu geliştirmiş, ancak bu üslûbun klasik tavra aykırı düşmesinden dolayı udu gitar gibi çaldığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Halbuki Şerif Muhittin, Ûdî Nevres'in tekniğini Ali Rifat Çağatay'dan alarak güçlü bir virtüozite ortaya koymuş, Ali Rifat Çağatay ud konusunda Şerif Muhittin'in kendisini çok aştığını söylemiştir.

Türk mûsikisi eserlerini Batı'ya da dinletebilmek için çok sesli armoniden ziyade konrpuana dayanan, fakat aynı zamanda millî karakterini kaybetmeyen bir mûsikinin meydana getirilmesinin gerektiğini ifade etmiştir. Tamamen Batı tarzındaki beste anlayışının hâkim olduğu bir çalışmanın bazı yerlerine halk mûsikisi temaları yerleştirmek ve bunları armoni kurallarına uydurmak suretiyle çok sesli hale sokarak çağdaş Türk mûsikisi diye kabul ettirmeye çalışmanın zaman kaybından başka bir şey olamayacağını vurgulamıştır. Targan'ın Bağdat'ta kaldığı yıllarda Arap âleminin en ünlü ûdîleri arasında anılan Cemil ve Münir Beşîr kardeşlerle Selman Şükür adlı sanatkârı yetiştirdiği bilinmektedir.

Şerif Muhittin virtüozluğunun yanı sıra besteleriyle de tanınmıştır. Bestelediği yirmi beş civarındaki eserin sadece üçü şarkı formundadır. Saz mûsikisine ait eserleri arasında "Kapris, Koşan Çocuk, Kanatlarım Olsaydı, Teemmüller" gibi orijinal besteleriyle dügâh, ferahfezâ, hüzzam, uşşak saz semâileri en tanınmışlarıdır. İlk eseri Mehmed Âkif Ersoy'a ithaf ettiği hüzzam saz semâisidir. Eserin birinci ve ikinci hânesiyle teslimini on üç yaşında bestelemiş, üçüncü ve dördüncü hânelerini 1924'te tamamlamıştır. Şerif Muhittin'in son eseri sözleri Behçet Kemal Çağlar'a ait, "Ömrümün son şevki sensin başka bir yâr istemem" mısraıyla başlayan sûzinak şarkısı olup 1964'te Behçet Kemal Çağlar'ın isteği üzerine Safiye Ayla'nın vereceği bir konser için yirmi dört saat içerisinde bestelenmiştir. Klasik melodi yapısını kullandığı saz semâilerinin dışındaki saz eserleri daha çok Batı müziğine dayalı ud için bestelenen etütlerdir. Bu etütlerin Türk mûsikisinde belirli bir saz için bestelenmiş ilk eserler olduğu kabul edilir.

Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca bilen ve av sporuna özel merakı bulunan Şerif Muhittin, aynı zamanda portre ve peyzajda önemli eserler vermiş bir ressamdır. Eserleri arasında yer alan Abdülhak Hâmid Tarhan'ın iki portresinden biri Topkapı Sarayı Müzesi'nde, diğeri İstanbul Üniversitesi'ndedir. Şerif Muhittin'in Mehmed Âkif'le yakın arkadaşlığı

vardı. Çamlıca'daki köşkünde yapılan haftalık mûsiki toplantılarına devam eden Mehmed Âkif, Safahat'ın yedinci kitabı olan "Gölgeler"i "Şarkın Tek Dâhî-i San'atı Şerif Muhyiddin Beyefendi'ye Hâtıra-i Ta'zîm" sözleriyle ona ithaf etmiştir. Aynı bölümdeki "Sanatkâr" adlı manzume ile Safahat'a alınmayan şiirler arasında yer alan "Şark'ın Yegâne Dâhî-i San'atına" başlıklı şiirlerde, ayrıca Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın Serâb-ı Ömrüm adlı eserindeki "Lisân-ı Gaybın Dâhi Şairi Şerif Muhiddin Beyefendi'ye" ve "Udun Tesiri" başlığıyla yazılan iki manzumede Şerif Muhittin konu edilmiştir. Onun teknik donanımıyla dikkati çeken, kendi bestelediği eserlerle zenginleştirdiği Ud Metodu adlı eseri yazılışından yetmiş beş yıl sonra Zeki Yılmaz tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1995). Şerif Muhittin'in özel koleksiyonundaki kitapları, bir kısım tabloları, Türk ve Batı mûsikisine ait çeşitli notaları vasiyeti üzerine Safiye Ayla tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mithat Cemal [Kuntay], Mehmed Akif, İstanbul 1939, s. 217-220; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 271-274; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 23: Şerif Muhiddin Targan, İstanbul 1969; Jean-Claude Chabrier, "Un réformateur du 'ud: Şerif Muhiddin", Quand le crible était dans la paille hommage à Pertev Naili Boratav (ed. R. Dor - M. Nicolas), Paris 1978, s. 133-150; a.mlf., "Şerif Muhiddin Haydar Haşimi Targan, luthiste et compositeur", Historie économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960): Actes sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 juillet 1992 (ed. D. Panzac), Paris 1995, s. 767-774; M. Hakan Cevher, Şerif Muhiddin Targan: Hayatı-Besteciliği-Eserleri, İzmir 1993; Cinuçen Tanrıkorur, Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler, İstanbul 1998, s. 357-362; a.mlf., "Şerif Muhiddin Targan Musikimiz Hakkında Ne Düşünürdü?", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 8, İstanbul 1963, s. 13-14; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 111, 220-222; Şerif Muhiddin Targan, İstanbul, ts. (Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları); Halil Nadaroğlu, "Üstat Şerif Muhiddin Anlatıyor", TMD, sy. 11 (1948), s. 18-19, 23-24; [Ömer Rıza Doğrul], "Peygamber

Efendimizin Necib Torunu Şerîf Muhiddin İstanbul Belediyesi Konservatuar Müdürlüğüne Getirildi. Ş. Muhiddin Kimdir?”, Yeni Selâmet, V/73, İstanbul 1949, s. 5, 16; Nizamettin Nazif, “Şerif Muhittin”, Bizim Yıldızlar, sy. 10, İstanbul 1951, s. 3-10; Kandemir, “Şerif Muhittin Anlatıyor”, Aydabir, sy. 7, İstanbul 1953, s. 37-42; Tuğrul Hocaoğlu, “Klasik Türk Müziğinde Enstrümantal İcra ve Virtüozluk”, Musikişinas, sy. 3, İstanbul 1999, s. 66-69; “Büyük Üstad, Müzisyen ve Ressam Şerif Muhiddin Targan”, Tombak, sy. 34, İstanbul 2000, s. 70-75; Öztuna, BTMA, II, 377-378; Mehmet Güntekin, “Targan, Şerif Muhiddin”, DBİst.A, VII, 210; a.mlf., Şerif Muhiddin Targan, Kaf Müzik Basın Reklâm Filimcilik San. ve Tic. Ltd. Şti. tarafından hazırlanan albüm kitapçığı.

Nuri Özcan

TARHAN

Eski Türkler'de yüksek rütbeli devlet görevlilerinin taşıdığı bir unvan, Türk ve Moğol hânedanlarında hükümdar tarafından bazı devlet adamlarına tanınan imtiyaz.

Doğu Akdeniz'den Çin'e kadar Orta Asya bozkır toplumlarından pek çoğunun dilinde bir unvan, kişi veya kabile adı olarak yer alan tarhan (tarkan) kelimesi Çin kaynaklarında ta-kan şeklinde geçmekte ve Türkler arasında Hunlar'dan itibaren kullanılmasından dolayı Hun hakanının unvanı "tan-hu" ile (imparator) irtibatlandırılmaktadır. Öte yandan eski Grekler'de Tarchon (Tarcon), Etrüskler'de Tarquin şeklinde görülen bir kişi (kral) adı ve unvanı bulunmakta, bunun Hititçe tarhu- (yenmek, zafer kazanmak) kökünden türetilmiş bir tanrı (baştanrı) unvanı olan Tarhund'dan geldiği bilinmektedir (Frisk, II, 858-859). Ancak bu kelimenin daha çok Türkler'in, Moğollar'ın ve Hint-Avrupa kökenli olmakla birlikte

Farslar ve Soğdlar gibi -geleneği onlardan alan-bazı komşularının kullandığı tarhan (tarkan, terken, turhan) unvanıyla ilgisi tesbit edilememiştir. Orhon yazıtlarında Bilge Kağan'ın ulusa hitap ederken saydığı devlet görevlileri arasında tarkanlar da yer almaktadır. Müslümanlar Mâverâünnehir'i fethettikleri zaman Soğd bölgesinin hâkimi Tarhun ismi veya unvanıyla anılıyordu (Ya'kūbî, II, 552; Taberî, VI, 399, 403, 445 vd.). Soğd ihşîdi olan tarhun Semerkant'ta oturur ve bölgeyi buradan idare ederdi. İbn Hurdâzbih (el-Mesâlik, s. 46) ve İbn A'sem el-Kûfî (el-Fütûḥ, IV, 165) Semerkant hâkiminin isim veya unvanını tarhan şeklinde kaydeder. Bu sebeple bazı araştırmacılar, tarhunun Türk idare sisteminde bir şeref unvanı olan tarhan ile aynı olduğunu ileri sürerken bazıları da Taberî ile (Târîḫ, VI, 454, 457) İbnü'l-Esîr'in (el-Kâmil, IV, 551) verdiği bilgilere ve Çin kaynaklarına (Frye, XIV [1951], s. 124) dayanarak tarhunun Semerkant hâkiminin özel ismi olduğunu iddia ederler (Aydınlı, s. 157-158). Kâşgarlı Mahmud tarhanın İslâm öncesi dönemde "bey" anlamında kullanıldığını söyler (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 436). Karahanlılar'da tarhanın "tarhan beg" şeklinde kullanılması bunun bir asalet unvanı olduğu kanaatini teyit etmektedir (Genç, s. 161-162). Uygur, Kırgız, Türgiş, Hazar, Bulgar ve

Kumanlar'da prenslere ve saraya mensup bazı üst düzey sivil görevlilerle ordu kumandanlarına verilen bir unvan iken Çağataylar'da kabile, Macarlar'da ise kabile ve yer adı olarak görülmektedir. Tarhanın VIII. (XIV.) yüzyılda Anadolu'da hâlâ bir unvan olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tokat'ın Zile ilçesinde Örümcekli Dede adıyla bilinen bir zâviyenin kitâbesinde zâviyenin 710'da (1310) tarhan zamanında Hacı Halîl b. Şeyh Ahmed Şah tarafından yaptırıldığı kayıtlıdır (Uzunçarşılı, s. 201-202).

Eski Türk hukukî müesseselerinden biri olan tarhanlık, çeşitli Türk ve Moğol hânedanlarında bazı mükellefiyetlerden muafiyet imtiyazını da ifade eder. Devlete hizmeti geçen ve hükümdarın teveccühünü kazanan kimselere, memur ve kumandanlara, ulemâ ve meşâyihe hatta tüccara verilen bu imtiyazlar fermanla belirlenirdi. İlhanlılar, Celâyirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Timurlular'da tarhanların muaf tutuldukları mükellefiyetler ve sahip oldukları imtiyazlarla ilgili birçok ferman mevcuttur. Bu anlamda tarhanlık bir tür imtiyazlı toprak sahipliğiydi ve vergi muafiyetiyle birlikte veriliyordu. Tarhanlık Moğollar'da babadan oğula geçiyordu. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, şehzadeliği sırasında iyiliğini gördüğü Necmeddîn-i Ferrâş'a hânedana ait (incû) Zirâbâd köyünü bağışladığı gibi kendisine tarhanlık yarlığı da vermişti (Özgüdenli, s. 64-65). Moğollar'da ayrıca tarhan (dargan) soyu mensupları -ölüm cezası gerektirenler dışında-işledikleri suçlardan dokuz nesil boyunca ceza görmez, ziyafetlerle törenlere şeref misafiri olarak katılır ve hükümdarın sol tarafında yer alırlardı. Timurlular'da da tarhan sahibi askerî ve ticarî imtiyazlar elde eder, bütün vergilerden muaf tutulur ve işlediği dokuza kadar suçtan ötürü hesap sorulmazdı (Aka, s. 112). Öte yandan tarhan unvanının bir taraftan anlam değişikliğine uğradığı ve hukukî mahiyetini kaybederek Timurlular sahasında yazılmış eserlerde "serbest ve mümtaz" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Memlükler'de de tarhan denilen asker ve devlet memurları vardı. Memlükler'de bu tabirin emeklilik karşılığı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlara sultan tarafından bazı imtiyazlar tanınır, diledikleri yerlerde ikamet eder, istedikleri zaman oradan ayrılabilirlerdi. Askerler ve memurlardan rahatsızlıkları veya yaşlılıkları sebebiyle çalışamayacak durumda olanlara tarhanlık (tarhâniyyât) verilir, bunlar görevde iken aldıkları maaşın yarısını alırlardı. Bu maaş onun evlâdına ve torunlarına da intikal ederdi. Sultan Muhammed b. Kalavun

tarafından kâtibü'd-derc görevinde bulunan Kadı Kutbüddin b. Mükerrem'e Hicaz'da ikameti sırasında tarhanlık verilmiş ve yarım maaşla dilediği yerde kalabileceği bildirilmiştir (Kalkaşendî, XIII, 48-53). Osmanlılar'da ise vergi muafiyeti ve müsellemiyet karşılığı bir terim olarak kullanılmıştır (Erzi, LIII [1950], s. 92 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Frisk, GEW, II, 858-859; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 552; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 46; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 399, 403, 445 vd., 454, 457; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, IV, 165; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 436; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 551; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 26-27; IV, 307; VII, 230; XIII, 2, 48-53; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 61-115; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdulkadir İnan), Ankara 1944, s. 175; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾifʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I, 336-338; Ramazan Şeşen, İbn Fadlân Seyahatnamesi, İstanbul 1975, s. 39-40; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Ankara 1987, I, 128, 156; II, 314; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 40-47; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 112, 130; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-158; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 161-162; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Tokat Kitabeleri (haz. Mehmet Mercan - Mehmet Emin Ulu), Ankara 2003, s. 201-202; Osman G. Özgüdenli, Gazan Han ve Reformları (1295-1304), İstanbul 2009, s. 64-65; H. Beveridge, "The Mongol Title Tarkhan", JRAS (1917), s. 834; a.mlf., "Tarkhan and Tarqunius", a.e. (1918), s. 314 vd.; W. Eberhard, "Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında", TTK Belleten, IX/35 (1945), s. 323-325; Adnan Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar, Osmanlılarda Tarhanlık", a.e., LIII (1950), s. 92-94; R. N. Frye, "Torxun-Türxün and Central Asian History", HJAS, XIV (1951), s. 105-129; Emel Esin,

“Türk’ul-Acem”, STY, V (1973), s. 311-312; P. B. Golden, “Ṭarkhān”, EI^2 (İng.), X, 303.

Ali Ahmetbeyoğlu

TARHAN, Abdülhak Hâmid

(bk. ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN).

TARHUNCU AHMED PAŞA

(ö. 1063/1653)

Osmanlı sadrazamı.

Arnavut asıllı olup küçük yaşlarda Enderun'a alındı. Öldüğü sırada altmış yaşını biraz geçmiş olduğuna göre doğumu 1000 (1592) yılı olarak tahmin edilebilir. 1631'de Silahdar Bosnalı Mûsâ Ağa'nın Mısır muhafızlığına tayini sırasında kendisi de sipahilikle Enderun'dan çıktı ve paşanın hizmetinde bulundu. Ardından Mûsâ Paşa'nın kethüdâsı oldu; kethüdâlık vazifesini paşanın Budin beylerbeyiliği ve İstanbul'daki kaymakamlığı sırasında da sürdürdü. Tarihçi Naîmâ, Tarhuncu Ahmed Paşa'nın o sırada İstanbul'da Mûsâ Paşa Kethüdâsı Sarı Ahmed Ağa diye şöhret kazandığını nakleder. Kethüdâlık hizmeti on beş yıl kadar devam etti. Zilhicce 1056'da (Ocak 1647) Kaptanıderyâ Mûsâ Paşa'nın donanma ile Girit muhasarası esnasında Eğriboz önlerinde şehid olmasından sonra Hezarpâre Ahmed Paşa dindarlığı ve doğruluğu ile de bilinen Tarhuncu'yu kendisine kethüdâ tayin etti. Tarhuncu'nun yükselişindeki hızlı değişmeler bu dönemde meydana geldi. Ahmed Paşa'nın katli üzerine sipahilerin yeni vezîriâzam Sofu Mehmed Paşa'ya karşı başlattıkları isyan sırasında Tarhuncu'nun kardeşi Oruç da sipahiler arasında katledilmişti. Böylece kethüdâlık hizmetinde bulunduğu paşanın ve kardeşinin öldürülmesinin ardından kendisi de sipah kökenli olan Tarhuncu'nun hayatı ciddi şekilde tehlikeye

girdiyse de Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'nin himayesiyle hayatını kurtardı.

Daha sonra kuvvetli ilişkileri sayesinde IV. Mehmed'in saltanatının ilk aylarında Melek Ahmed Paşa yerine Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi (20 Zilkade 1058/6 Aralık 1648). Fakat henüz İzmit civarında iken vezâretle Mısır muhafızlığına tayin edildi. Tarhuncu'nun vezâretle Mısır'a tayininde Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi'nin etkili olduğu söylenir. Bu arada hac farîzasını yerine getirdi. Rebîülevvel 1059 - Zilhicce 1060 (Mart 1649 - Aralık 1650) tarihleri arasında Mısır valiliğinde bulundu. Bu görevi

sırasında Mısır’dan İstanbul’a gönderilmesi gereken barutun vaktinde temini ve Girit’i muhasara eden askerî birliklere yetiştirilmesi hususundaki gayretleriyle dikkati çekti. Valiliği esnasında Haremeyn-i şerîfeyn hizmetlerine özen gösterdi. Mescidi Nebevî’nin üstü daha önce herhangi bir şeyle kaplı olmadığından toz ve toprak halindeki Ravza-i Mutahhara zeminine mermer döşetti. Mısır valiliğinden alınınca halefi Hadım Abdurrahman Paşa tarafından hazine hesabının açık kaldığı iddiasıyla bir süre Kahire’de gözetim altında tutuldu.

İstanbul’a dönüşünde Vezîriâzam Gürcü Mehmed Paşa, zimmetinde 80.000 kuruş kaldığı gerekçesiyle onu yeniden defterdar konağında gözetim altına aldırdı. Mısır’dan dönen hazinedarbaşının raporu, Mısır Valisi Hadım Abdurrahman Paşa’nın ve Mısır Kadısı Hasan Efendizâde’nin hüccetleri mesned kabul edilerek sorgulandı ve zimmet iddia edilen meblağı ödemesi için kendisine baskı yapıldı. Tarihçi Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Tarhuncu’nun bu meblağı zimmetine geçirmiş olduğu kanaatindeyse de Kâtib Çelebi, Mehmed Halîfe, Naîmâ ve Abdurrahman Paşa gibi tarihçiler zimmet iddiasının Gürcü Mehmed Paşa’nın onu kendi makamına rakip görmesinden kaynaklandığını belirtirler. Ancak o yıllar, özellikle Girit muhasarası ve genel asayişle ilgili meseleler nakit ihtiyacını şiddetli hale getirmiş, bu ihtiyacı karşılamak için yüksek rütbeli askerî zümrenin servet ve gelirlerini bir şekilde kamu harcamalarına döndürmenin yolları da aranmıştır. Vezîriâzam Gürcü Mehmed Paşa ile Vâlide Turhan Sultan arasındaki yazışmalardan, ileri sürülen meblağın tahsili için Tarhuncu hakkında yapılacak tasarruflar konusunda Vâlide Turhan Sultan’ın vezîriâzamı teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Baskı ile sonuç alınamayınca vezîriâzam Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin huzurunda bir divan kurdu ve Tarhuncu’nun zimmeti konusunu gündeme getirdi. Toplantıda Tarhuncu’nun vezîriâzam olmasında da önemli bir rol oynayacak olan Anadolu Kazaskeri Hocazâde Mesud Efendi ondan yana tavır alıp kendisinden herhangi bir şey talep edilemeyeceğine hükmetti. Rumeli Kazaskeri Hanefî Mehmed Efendi de sükût ile bu hükmü onayladı. Fakat buna rağmen vezîriâzam Tarhuncu’yu Yedikule’ye, yirmi kadar adamını da Baba Câfer Zindanı’na gönderdi. Bu arada sayıları 500’e yaklaşan kapı halkının bu hadiseden dolayı gösterdiği hoşnutsuzluk vezîriâzamın çevresinde rahatsızlık uyandırdı. Vezîriâzam Gürcü Mehmed Paşa onu kendine rakip gördüğünden İstanbul’dan uzaklaştırılmasının yollarını aradı;

neticede 1652 yılının hemen başında Girit muhasarasına hizmet etmek kaydıyla Selânik ve Yanya sancağı beyliğiyle İstanbul'dan gönderilmesine ferman çıkarttırdı.

Çanakkale Boğazı'nın Venedikliler'ce abluka altına alınması ve Anadolu'daki genel asayişin bozulması yüzünden İstanbul'da temel gıda maddelerinin temininde sıkıntı çekiliyor, fiyat artışları ve karaborsa gibi olumsuzluklar ortaya çıkıyordu. Bunun yanında malî darlık sebebiyle bir türlü donanmanın teşkil edilememesi ve geciken mevâciblerin ödenememesi Gürcü Mehmed Paşa'nın sadâretinin sonunu getirdi. Hükümet işlerinde ve vâlide sultan nezdinde o sıralarda etkili olan Anadolu Kazaskeri Hocazâde Mesud Efendi ve vâlide sultanın başağası Hacı İbrâhim Ağa'nın tavsiyesiyle sadârete Tarhuncu Ahmed Paşa'nın getirilmesi kararlaştırıldı. Gizlice İstanbul'a çağırılan Tarhuncu küçük yaştaki padişahın, vâlide sultanın, şeyhülislâmın, nakîbüleşrafın ve kazaskerlerin hazır bulunduğu meşveret meclisine katıldı. Burada âcil meseleler olarak donanmanın teşkili görüşüldü, Girit'e mühimmat sevkiyatı ve karşılanmasında büyük zorluk çekilen mevâcib ve hazine giderleri belirlendi; bu üç meseleyi halletmesi şartıyla vezîriâzamlık Tarhuncu Ahmed Paşa'ya teklif edildi. Tarhuncu bu meseleleri, devlet gelirlerinin tahsilinde tam yetki sahibi olma ve önceki vezîriâzamın yaptığı bütün tevcîhatı ilga etme karşılığında halletmeyi taahhüt ederek 13 Receb 1062'de (20 Haziran 1652) vezîriâzamlığı üstlendi.

Tarhuncu Ahmed Paşa donanma işleri ve askerin maaş ödemelerine nakit bulmaya çalıştı. Kamu maliyesinin içinde bulunduğu güçlükler yanında Tarhuncu'nun sadrazamlığa geldiği dönem kötü hasat yıllarına ve veba salgınına tesadüf etmişti. Saray ve hükümeti kaygılandıran diğer bir husus, İstanbul'da kıtlık ve yüksek fiyatlar yüzünden ekmek ve et gibi zorunlu ihtiyaç maddelerinin temininde sıkıntı çekilmesiydi. Hazine kamu harcamalarının karşılanmasına el verecek durumda değildi; yıllık açığı gelirlerin %25-35'ini buluyordu. Yeni vezîriâzam donanma ve mevâcib masrafları için akçenin değerini düşürmeyi düşünmedi; zira seleflerinden Melek Ahmed Paşa zamanında Defterdar Emîr Paşa'nın devalüasyon girişimi 1651 yazında büyük karışıklığa yol açmıştı. Tarhuncu icraatına harcamaları kısmakla başladı. Bu amaçla matbah, tersane, tophane gibi sarayın ve askerî kurumların yıllık gelir ve giderlerini teftiş ettirdi; mevâcib

defterlerinin yoklamasını yaptırdı; nihayet İstanbul ve sarayın muhtelif ihtiyaçlarını karşılamak üzere tayin edilen eminlerin muhasebelerini kontrol ettirdi. Ancak bu sıkı maliye politikası kendisine özellikle saray çevresinde pek çok muhalif kazandırdı. Bu uygulamaların yanında varlıklı kimselerden ve Dîvân-ı Hümâyun erkânından "imdâd-ı hazîne" adı altında yardım toplama kararı alması da büyük tepkilere yol açtı. Yeniçeri Ağası Süleyman Paşa talep edilen 150 keseyi vermek istemeyince görevden alındı. Tarhuncu'nun vezîriâzamlığı döneminde malî meselelerle ilgili iki önemli meşveret meclisi akdedildi. Bunlardan ilki, Şevval 1062'de (Eylül 1652) Defterdar Zurnazen Mustafa Paşa'nın malî gelirlerin yetersizliği ve hazine işlerindeki bozukluk hakkında sunduğu bir lâyiha dolayısıyla padişahın huzurunda Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, kazaskerler ve diğer devlet erkânının da katılımıyla toplanan meclistir. Bu toplantıda eyaletlerin malî yönetiminin Mısır'ın irsâliye sistemine benzer şekilde yeniden düzenlenmesi kararlaştırıldı. Anadolu'daki eyaletlerin büyüklükleri dikkate alınıp gelirlerinin bir kısmı yöneticilerine maaş olarak ayrılacak, kalan kısmı sâlyâne olarak merkez hazinesine gönderilmek üzere iltizama verilecekti. Eyaletlerin iltizam usulüyle yönetimini hedefleyen bu yöntemle Tarhuncu, taşradaki hazineye mahsus gelirleri mümkün olduğu kadar merkeze yönlendirmek istiyor, ayrıca eyalet gelirlerinin tahsilinde mansıb sahiplerinin sorumluluğunu bir ölçüde arttırmayı planlıyordu. Tarhuncu zamanında tam anlamıyla uygulanamayan bu yöntem, sonraki dönemlerde eyaletlerin malî yönetimi konusunda küçük değişikliklerle Osmanlı maliyesinde yerini alacaktır.

Sadrazamın bu toplantıda teklif ettiği ve uygulanmasına karar verilen diğer bir görüşü has, zeâmet ve paşmaklıkların

tasfiyesiydi. Buna göre ilgili gelir kaynaklarından sahibine yetecek kadar kısım ayrıldıktan sonra kalanı hazineye bağlanacaktı. Kendi haslarından 20.000 kuruşu hazineye bağlayan Tarhuncu'nun bu uygulamasının genel kabul görmeyeceği açıktı. Diğer bir tedbiri ise imparatorluktaki bütün değirmen sahiplerinden "resm-i tahâvîn" adı altında senelik 1'er riyal kuruş vergi toplamaktı. Bu yeni bir vergi olmaktan ziyade XVI. yüzyıldan beri alınan bir verginin iki üç kat arttırılmasını hedefliyordu. Fakat uygulamanın hemen başında büyük bir muhalefetle karşılaşıldı ve bundan vazgeçildi. Bu esnada 1652 Eylülü ortalarında Çanakkale'deki Venedik ablukası

dağıtılmış, İstanbul'a pirinç gibi temel gıda maddelerinin sevkiyatı temin edilmiş ve Tarhuncu'nun vezîriâzamlığı sırasında ciddi bir rekabet içine gireceği Derviş Mehmed Paşa kaptan-ı deryâlığa getirilmişti. Kaynaklarda, kaptanın tersane ve donanma harcamalarına nakit para talebi karşısında vezîriâzamın harcamalar için gerekli paranın bir kısmının havale, bir kısmının nakit şeklinde ödenmesini istemesinin padişah huzurunda vezirlerin birbirlerini azarlamaya varacak ölçüde tartışmalara yol açtığı kaydedilir. Tarhuncu'nun vezîriâzamlığı esnasındaki ikinci önemli meşveret, tersane ve donanma harcamaları dolayısıyla vezîriâzamla kaptan arasındaki ihtilâf yüzünden düzenlenmiş olmalıdır. Tersane bahçesinde yapılan bu toplantıda hazine giderlerinin gelirlerine nisbetle fazla olmasının sebepleri üzerinde durulmuş ve padişah vezîriâzamı, halledilmesi konusunda söz verdiği tersane ve donanma harcamalarının karşılanmasında âciz kaldığından tenkit etmiştir. Danışma üyelerinin müşterek reyleriyle hazine hesaplarının geçmişe dönük olarak kontrol edilip açıkların sebeplerinin belirlenmesine ve telâfi yollarının araştırılmasına karar verildi. Hemen ertesi gün Defterdar Zurnazen Mustafa Paşa'ya hitaben yollanan hatta tecrübeli divan üyeleri ve maliye kâtipleriyle birlikte ilgili konularda istişarelerin yapılması ve raporlar hazırlanması emredildi. Defterdar paşanın sarayında yapılan, Kâtib Çelebi'nin de bir maliye kâtibi sıfatıyla katıldığı toplantıda kâtiplerden bütçe açıklarının sebepleri ve bilhassa tedahül meselesinin çözümü, yani müstakbel gelirlerin harcanması dolayısıyla bugünkü harcamaların nasıl karşılanabileceği meselesi soruldu. Yapılan çalışmalar sonucunda maliye kâtipleri maliye kalemlerinden hazırladıkları raporu defterdara sundu, defterdar da çıkan neticeyi Tarhuncu'ya verdi; nihayet Tarhuncu raporları yeniden ele alarak bir lâyiha şeklinde padişaha takdim etti.

Mehmed Halîfe'nin verdiği bilgiye göre vezîriâzamın muhalifleri lâyihanın parmak hesabından ibaret olduğu konusunda padişahı (daha doğrusu Vâlide Turhan Sultan'ı) ikna etmiş ve on gün geçmeden 21 Rebîülâhir 1063'te (21 Mart 1653) Tarhuncu Ahmed Paşa vezîriâzamlıktan azledilip aynı anda boğularak idam edilmiştir. Cesedi adamları tarafından saraydan alınıp Üsküdar'da Miskinler mevkiine defnedildi. Tarhuncu'nun azli ve katledilmesi kararının dönemin olaylarını kaydedenler arasında Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ile Evliya Çelebi dışında yerinde olduğunu düşünen yok gibidir. Tarihçiler, IV. Mehmed'in yerine kardeşi

Süleyman'ı tahta çıkarma planları olduğu bahanesiyle Tarhuncu'nun katledildiğini naklederse de gerçek sebep, vezîriâzamın taahhüdde bulunduğu tersane ve donanmanın âcil harcamalarının karşılanması konusundaki gecikmedir. Bir yanda Venedikliler'le mücadele ve Girit'e mühimmat sevki, diğer yanda İstanbul'un iâşesinde yaşanan sıkıntılar dolayısıyla donanmanın âcilen denize açılamaması Tarhuncu'nun sonunu getirdi. Bu gecikmede nakit tahsisat almadıkça bir türlü hareket etmeyen Kaptan Derviş Mehmed Paşa'nın da payı vardır.

Dokuz ay kadar sadâret mevkiinde kalan Tarhuncu Ahmed Paşa, Osmanlı tarih literatüründe kendi adıyla anılan lâyihası ile tanınır. IV. Mehmed'e sunduğu lâyiha kendisinden sonra Tarhuncu lâyihası veya Tarhuncu bütçesi diye şöhret bulmuştur. Tarhuncu'nun hazinenin genel durumu ve malî tedbirler konusunda padişaha sunduğu birkaç lâyihanın olduğu anlaşılmakla birlikte bugün bilinen, Mehmed Halîfe'nin Târîh-i Gılmânî'de kaydettiği lâyiha hazinenin 1063 (1653) yılının gelir ve giderlerini içeren bir muhasebe icmalinden ibarettir. Tarhuncu lâyihasının Osmanlı Devleti'nin ilk bütçesi veya ilk modern bütçesi sayıldığına dair kanaat ise Uzunçarşılı ve Danişmend'in de kaydettiği gibi doğru değildir. Lâyihanın Ahmed Refik tarafından ilk defa bu şekilde nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Lâyihadaki muhasebe şekline ve düzenlenmesine bakıldığında hesapların Kanûnî Sultan Süleyman döneminden itibaren görülen bütçelerden hiçbir farkı bulunmadığı anlaşılır. Öte yandan 1063 yılının başında (1652'nin sonları) aynı yılın gelir ve giderlerinin tahminî olarak hesaplanması bakımından lâyiha modern bir bütçe örneği gibi görünürse de bu özellik sadece Tarhuncu bütçesine mahsus değildir; önceki ve sonraki yıllara ait bütçelerde de müstakbel gelir ve gider hesaplamaları vardır, benzerlerine XVI-XVIII. yüzyıllarda rastlanır. Tarhuncu bütçesine göre hazinenin 1063 (1653) yılında gelirleri -2000 akçelik bir hata payı eklendiğinde-500.712.502 akçe, giderleri 676.106.387 akçe, açığı ise 175.393.885 akçedir. Tarhuncu bütçesinin önemi, onun ilk olmasında değil o sıralarda uzun zamandır bir araya getirilemeyen hazine gelir ve gider hesaplarının çıkarılmasında kendini gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 2126, 4116/2, 6791, 9786; nr. E 177/439, 440, 441, 442, 443, 444; nr. 664/57, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 69; nr. 3623; nr. 6988; nr. 7002/2-4, 22, 27, 53; nr. 7008/1, 2, 3, 4; nr. 7170; nr. 9606; BA, MAD, nr. 15675, s. 1-8; BA, D.BŞM, nr. 147/59, 62, 71, 91; 7535/66, 73; Feridun Bey, Münşeât, II, 159-170; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1087-1097; a.mlf., Tuhfetü'l-kibâr (nşr. İdris Bostan), İstanbul 2008, s. 150-160; a.mlf., Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 343, vr. 1b vd.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 51, 110-115, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. LXXVI; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-55; Vecîhî Hasan, Târih (nşr. Buğra Atsız, Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 54a-57a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 115-116; III, 208, 276; X, 526; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 2008, s. 43-56; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 185-191; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2009, III, 1284-1475; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 96-98; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 600-601; Hammer, HEO, X, 448-455; Ahmed Refik [Altınay], Tesâvîr-i Ricâl, İstanbul 1331, s. 3-32; M. Belin, Türkiye İktisâdî Tarihi Hakkında Tedkikler (trc. M. Ziyâ), İstanbul 1931, s. 136-156; Danişmend, Kronoloji, III, 418; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 260, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 287; III/2, s. 404-406.

Erol Özvar

TÂRIK SÛRESİ

(سورة الطارق)

Kur'ân-ı Kerîm'in seksen altıncı sûresi.

Mekke döneminin ilk yarısında nâzil olmuş, adını ilk âyette geçen "târık" (parlak yıldız) kelimesinden almıştır. Diğer bazı sûrelerde olduğu gibi Târık sûresi başlangıç kelimeleriyle de (ve's-Semâi ve't-târık) anılır. Âyet sayısı on yedi olup fâsılası "ا، ب، ظ، ع، ق، ل" harfleridir. İbn Abbas'tan

nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in, amcası Ebû Tâlib ile oturduğu bir sırada bir yıldız kaymasıyla ortalığı aydınlık kaplamış, Ebû Tâlib endişe ile, "Bu nedir?" diye sormuş, Resûlullah da, "Allah'ın dikkat çekici işaretlerinden biri olan salıverilmiş bir yıldızdır" cevabını vermiş, Ebû Tâlib'i şaşırtan bu olay üzerine Târık sûresi nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 453; Kurtubî, XX, 3).

Târık sûresinde her mükellefin bir gün Allah'ın huzurunda hesap vereceği inancı pekiştirilmekte, dolayısıyla kişinin yaratana ve yaratılmışlara karşı görevlerini samimiyet ve hakkaniyetle yerine getirme bilinci canlandırılmaktır. Sûre göğe ve karanlıkları delip ortalığı aydınlatan yıldıza yeminle başlar ve yine yeminle güçlendirilen ifadenin vurguladığı gerçek, "Hiçbir insan yoktur ki üzerinde yapıp ettiklerini tesbit eden bir görevli melek bulunmasın" şeklinde belirtilir (âyet: 1-4). Ardından Allah'ın yoktan yaratmadaki engin kudretine bizzat insanın dünyaya gelişinden, bu oluşuma aracı olan anne ile babanın zâhirî katkısından söz edilir; buna kādir olan Allah'ın insanın ikinci yaratılışına da elbette güç yetireceği bildirilir. Bütün sırların ortaya döküleceği o günde kişinin herhangi bir gücü olmayacağı gibi hiçbir yardımcısının da bulunmayacağı ifade edilir (âyet: 5-10). Sûrenin bundan sonraki yedi âyetinde, çeşitli meteorolojik olaylara sahne olan gök ile bağrından bitkiler çıkaran yere yemin edilerek Kur'an'ın ciddiyetten uzak bir söz değil doğruyu yanlıştan ayıran ilâhî bir beyan olduğu, dolayısıyla haber verdiği hususların mutlaka gerçekleşeceği vurgulanır. İnkârcıların gerçeklere ve onları benimseyenlere karşı tuzak

kurdukları, Allah’ın da bu fiillerine karşılık vereceği bildirildikten sonra Resûlullah’a hitap edilerek kâfirleri kendi hallerine bırakması ve eninde sonunda mağlûp olacakları muhakkak olan o inkârcılara biraz daha zaman tanıması istenir.

Sûre Mekke müşriklerinin müslümanlara eziyet etmeye başladıkları, bazı müslümanların ülkelerini terketmeye mecbur kaldıkları bir dönemde nâzil olmuştur. Aslında o gün -belki de her dönemde- İslâm karşıtları evreni yaratan ve yöneten yüce varlığın tek Tanrı olduğunu kabul ediyor, fakat âhirette O’nun huzurunda hesap vereceklerine inanmıyorlardı. Târık sûresi kısa ve etkili cümlelerle hesap gününü vurgulamakta, her insanın ölümüyle kendisi için başlayacak olan bu ikinci hayatın hiç de uzakta olmadığı belirtilmektedir. Sûrenin son âyetinden çıkarılabilecek bu mânanın yanında Mekke müşriklerinin yakın bir gelecekte yenilgiye uğrayacakları yolunda bir yorum yapılması da mümkün görünmektedir. Nitekim sûrenin gelişinden yaklaşık on beş yıl sonra Mekke şehri İslâm ordusu tarafından fethedilmiş ve müşrik varlığına son verilmiştir.

Târık sûresinin muhteva bakımından, benzeri diğer peygamberlerin vahiylerinde bulunmayan, Hz. Peygamber’e has mufassal sûreler grubu içinde yer aldığı bilinmektedir (İbrâhim Ali, s. 224-227). Resûlullah, nübüvvetin 10. yılında halkını İslâm’a davet etmek için gittiği Tâif’teki tebliğ faaliyetleri sırasında Târık sûresini okumuş, Medine döneminde mahallesindeki camide cemaatle namaz kıldıran Muâz b. Cebel’in Fâtiha’dan sonra uzun sûrelerden okuması bazı sahâbîlere ağır gelmiş, bu durum Hz. Peygamber’e bildirilince Muâz’a Târık, Şems, Leyl gibi kısa sûreler okumasını emretmiştir (İbn Kesîr, VII, 264; Şevkânî, V, 406). “Allah Teâlâ Târık sûresini okuyan kimseye gökteki her yıldıza karşılık on sevap verir” meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 355; Beyzâvî, IV, 406) mevzû olduğu belirtilmiştir (Zemahşerî, I, 684-685 [nâşirlerin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 726).

Yarım sayfadan ibaret olan Târık sûresi insanın yaratılışına, ayrıca meteorolojik değişikliklerle yer arasındaki ilişkiler neticesinde yeryüzünün canlı hayatına elverişli hale gelmesine dair âyetlerinin ayrıntılı biçimde yorumlanmasıyla Elmalılı Muhammed Hamdi’nin tefsirinde otuz beş sayfalık bir yer tutmuştur (VII, 5698-5733). Michel Cuypers’in Kur’ân-ı

Kerîm’in 85. sûresinden itibaren altı sûrenin edebî özellikleri üzerinde yaptığı bir çalışmada Târık sûresi geniş yer işgal etmiştir (bk. bibl.). İbn Hâleveyh, İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre adlı eserine Târık sûresiyle başladığından eseri kaynaklarda eṭ-Ṭârıḳıyyât, eṭ-Ṭârıḳıyye diye de anılır (DİA, XX, 15).

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 453; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685 [nâşirlerin notu]; VI, 355; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XX, 3; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 406; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 264; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 726; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1351, V, 406; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5698-5733; Hüseyin Tural, “İbn Hâleveyh”, DİA, XX, 15; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-227; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i eṭ-Ṭârıḳ”, DMT, IX, 407; M. Cuypers, “Structures rhétoriques des sourates 85 à 90”, AIsl., XXXV (2001), s. 40-48.

Bekir Topaloğlu

TÂRIK yahut ENDÜLÜS FETHİ

Abdülhak Hâmid Tarhan'ın (ö. 1937) İspanya'nın müslümanlar tarafından fethine dair tiyatro eseri.

XIX. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da İslâmiyet'e karşı gerçek dışı yayınların artışı bir yandan İslâmcılık ideolojisinin gelişmesine imkân sağlarken bir yandan da İslâm medeniyetinin parlak dönemlerini anlatan bir savunma edebiyatının doğmasına yol açar. Bu anlamda Ziyâ Paşa'nın Viardot'dan çevirdiği Endülüs Tarihi ile bilhassa Endülüs tarihi ve coğrafyasına ilgi artar. Abdülhak Hâmid beş tiyatro eserinde doğrudan Endülüs'ü konu alır. İspanya'da müslüman-Arap hâkimiyetinin sona erişini anlattığı Nazife ile (1876) başlayan bu seri, tarihin en süratli fetih hareketlerinden birini gerçekleştiren Târık b. Ziyâd'ı merkeze alan Târık (1879) ve Endülüs fethini ilk defa düşünen Mûsâ b. Nusayr ve oğlu Azîz b. Mûsâ'nın uğradıkları felâketleri işlediği İbn Mûsâ ile (1880) devam eder. Tezer'de (1880) Endülüs'ün büyük hükümdarı III. Abdurrahman'ın hayatındaki on beş günlük mutluluğu ele alan yazar seriyi Araplar'ın İspanya'dan çekilmelerini anlatan Abdullahüssagîr'le (1917)

tamamlar. Bu beş oyun bozgun-fetih-yükseliş-bozgun şeklinde bir sıra takip etmektedir.

86 (705) yılında Mağrib Afrikası'nda kesin bir zafer kazanan Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'ü de fethetmeyi planlar. Bunun için eski kölesi Târık b. Ziyâd'ı Endülüs'e gönderir. Târık, zalim İspanyol Kralı Rodrik'i (Rodrigo) yendiği takdirde hem İslâm dünyasına yeni bir toprak kazandıracak hem de İslâm ordusunda savaşan Mûsâ'nın kızı Zehrâ ile evlenecektir. Müslüman ordusu hazırlıksız yakaladığı İspanyol ordusunu Lata çayı kenarında bozguna uğratır ve Târık, Kral Rodrik'i öldürür. Afrika'da bulunan Mûsâ Afrika'ya dönmesi için Târık'a emir verirse de ordusu dağılan İspanya'nın bu durumundan yararlanmak isteyen Târık, İspanya içlerine doğru ilerlemeye devam eder. Zaferin kazanılması üzerine Endülüs'e gelen Mûsâ'nın ordusu ile Târık kumandasındaki ordu üç koldan Endülüs'ün değişik bölgelerine yönelerek birçok şehri kısa sürede fetheder. Nihayet

Mûsâ ile Târık bir araya gelir. Mûsâ, verdiği emre uymamasını ve ele geçirdiği Hz. Süleyman'a ait 360 ayaklı masayı bir ayağı eksik olarak teslim etmesini gerekçe göstererek Târık'ı zindana atar. Ancak kızı Zehrâ ile Azra'nın gerçekleri hatırlatması üzerine vicdanen rahatsız olur ve üç ay sonra Târık'ı hapisten çıkarır; serdarlık görevini iade eder ve kızıyla evlendirir. İspanya'nın geri kalan topraklarını beraberce fethe başlamalarıyla oyun sona erer.

Abdülhak Hâmid, eserinin konusunu İslâm tarihinden almakla beraber onu çeşitli olaylar ve kahramanlarla zenginleştirmiş, ayrıca dönemin aktüel nitelikte düşünce ve meselelerine de yer vermiştir. Eser İslâm dünyası ile hıristiyan dünyasının karşılaştırılması üzerine kurgulanmıştır. Bunun için başta Târık, Mûsâ ve diğer kumandanlarla mücahidler, kişisel sorunlarının üstüne çıkmalarıyla ve temsil ettikleri kahramanlık, adalet, din ve nizama bağlılık, dürüstlük ve fedakârlıklarıyla kusursuz birer tip olarak canlandırılmıştır. Bu sebeple oyundaki çatışma, uzak bir ülkeye İslâmiyet'i götürmek amacıyla savaşan müslüman Araplar'la kötü idare edilen hıristiyan İspanyollar arasında geçmektedir. İslâm kahramanlarının karşısında Kral Rodrik ile asilzadeler, savaş meydanında ölen Lui Merkado ve kötü ruhlu papaz vardır. İspanyollar'ın oyundaki diğer bir rolü de ilk defa karşılaştıkları bir milletin askerî gücü kadar iman ve ahlâk gücünden de etkilenmeleridir. Savaş sırasında Rodrik'ten intikam almak için karşı tarafa geçen Kont Culyanus, Târık ve Azra ile mücahidlere hayran olur, müslümanları yakından tanıyınca da dinini değiştirerek mücahid bir kızla evlenir. Yazar, yabancılarda bu hayranlığı uyandırırken aynı zamanda müslümanların evrensel değerlere sahip olduğunu da göstermek ister. Kahramanlar arasında özellikle Târık, bir yandan İslâmiyet'in ve insanlığın yüksek değerlerini temsil ederken bir yandan da başarılarına rağmen son derece alçak gönüllü davranır. Bu arada yazar kahramanlarını üstün değerlerle donatırken doğallıktan uzaklaşır ve onlara âdeta insan üstü nitelikler verir. Oyunda Endülüs'ü fetheden kahramanlara ait gösterilen İslâm birliği, vatan sevgisi, halkçılık, istiklâl, adalet, eşitlik, insan hakları, toplumda kadının rolü gibi hususlar bir bakıma Tanzimat devrinin sosyal ve siyasal meselelerinin özeti gibidir.

Eserdeki Arap ve İspanyol kadınları bir yandan mensup oldukları milliyeti bir yandan da aşk duygusunu temsil ederler. Târık'a âşık olan Zehrâ ve

Salhâ aynı zamanda birer mücahid ve ediptir. Nesir halinde kaleme alınan oyundaki manzum parçaların tamamı kadınlara aittir. Zehrâ'nın Târık ile atışması aşk ve gazâ üzerinedir. Eserde Lui Merkado'nun kızı Lusi'nin âşık olduğu İslâm mücahidinin mezarı başında söylediği, "Her yer karanlık pürnûr o mevki/Mağrib mi yoksa makber mi yâ rab" mısralarıyla başlayan "Makber" adlı ünlü manzume aslında Abdülhak Hâmid'in Makber'ine bir nevi hazırlık mahiyetindedir. Târık'ın devrinde gördüğü büyük ilginin başında eserde işlenen kahramanlık duygusunun dönemin sosyal şartlarına uygun gelmesidir. Ayrıca yazar burada yer yer yeni ve oldukça kuvvetli, heyecan verici bir üslûp ortaya koymuş, meselâ Târık'ın Tuleytula sarayı hazinesinde zamanın fâniliği ve ölüm karşısında maddî ihtirasların boşluğu üzerine söylediği tirad önemli bir hitabet örneği sayılarak çeşitli antolojilere alınmıştır.

Târık'a yöneltilen eleştiriler arasında eserin tumturaklı bir dille yazılması, tiyatronun gereği olan çatışma ve onun yol açtığı gerilimin sadece iki din ve iki millet arasında geçmesi, dolayısıyla eseri tiyatrodan ziyade destana yaklaştırmış olması gelir. Buna rağmen Abdülhak Hâmid'in en çok beğenilen eserlerinden biri olan ve 1879 yılında basılan Târık'ın birçok kaçak baskısı yapılmış, 1919'da yazarın önsözüyle bir heyet tarafından ikinci defa basılmıştır. Eser 1960'ta Sadi Irmak ve Behçet Kemal Çağlar tarafından sadeleştirilerek, İnci Enginün tarafından 1975 yılında yine kısmen sadeleştirilerek yeni harflerle yayımlanmıştır. Son olarak İnci Enginün, "Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları" serisi içinde İbn Mûsâ, Tezer, Nazife ve Abdullahüssagîr ile birlikte bu eseri de hazırlamıştır (İstanbul 2002). Ele aldığı konu bakımından Mısır ve Suriye başta olmak üzere İslâm dünyasında büyük ilgi gören Târık Sırpça'ya ve Afganistan'ın İstanbul sefiri Ahmed Han tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmit Tarhan: Hayatı, Eserleri ve Sanatı, Ankara 1954, s. 99-109; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 2009, s. 513-516; Âsım Bezirci, Abdülhak Hâmid

ve Târık yahut Endülüs Fethi, İstanbul 1966, s. 59-110; a.mlf., Abdülhak Hâmit: Hayatı, Şairliği, Oyun Yazarlığı, Târık yahut Endülüs'ün Fethi, İstanbul 1982; Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Hâtıraları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 407-409; Sema Uğurcan, Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih, İzmir 2002, s. 81-93; İnci Enginün, "Târık, İbn Mûsâ, Tezer, Nazife, Abdullahü's-sagîr Hakkında", Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları V, İstanbul 2002, s. 7-29; a.mlf., "Abdülhak Hâmit Tarhan", Tanzimat Edebiyatı (haz. İsmail Parlatır), Ankara 2006, s. 528-535; Celâl Sâhir, "Abdülhak Hâmid, Târık bin Ziyad", SF, XXXVII/956 (1909), s. 313-316; Ömer Faruk Akün, "Abdülhak Hâmid'in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", TDED, XV (1967), s. 139-142.

Sema Uğurcan

TÂRIK b. ZİYÂD

(طارق بن زياد)

Târık b. Ziyâd b. Abdillâh (Amr) en-Nefzâvî el-Leysî (ö. 102/720)

Mûsâ b. Nusayr ile birlikte Endülüs'ü fetheden kumandan.

Yaklaşık 50 (670) yılında doğdu. Berberî asıllı Nefzâve veya Zenâte kabilesine mensuptur; Mağrib fetihleri sırasında esir alındığı belirtilir. Hemedan (İran) kökenli olup Kuzey Afrika'ya göç etmiş bir kabileden geldiği veya Arap asıllı olduğuna dair görüşler de vardır. Leys veya Sadîf kabilesine nisbet edilmesi onun bu kabilelerin âzatlısı diye kabul edilmesindendir. Târık kabiliyetiyle Emevîler'in Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr'ın dikkatini çekti. Müslüman olduktan bir süre sonra Mûsâ b. Nusayr tarafından âzat edildi ve Kuzey Afrika'da gerçekleştirilen fetihlerde öncü birliklerin kumandanı sıfatıyla önemli hizmetlerde bulundu. Mûsâ b. Nusayr'ın Tanca'yı (Tangier) fetheden ordularından birinin kumandanı olarak görev aldı. Kont Julianos'un idaresindeki Sebte (Ceuta) şehrinin kuşatılmasında

Mûsâ b. Nusayr'ın maiyetindeydi. 89'da (708) ele geçirilen Tanca şehrine Mûsâ b. Nusayr tarafından vali tayin edildi ve Endülüs'e gönderilinceye kadar bu görevde kaldı.

Sebte Kontu Julianos çeşitli sebeplerle Vizigot Kralı Rodrigo'ya kızgın olduğundan Mûsâ b. Nusayr'a başvurarak onu İspanya'nın fethi için teşvik etti. 91 (710) yılında Mûsâ b. Nusayr tarafından Güney İspanya'ya gönderilen Tarîf b. Mâlik kumandasındaki 500 kişilik birliğin keşif seferinde başarı göstermesi ve bol miktarda ganimetle geri dönmesi Endülüs'ün fethi konusunda müslümanları cesaretlendirdi. Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr, Târık b. Ziyâd'ı Endülüs'e gidecek birliklerin kumandanlığına tayin etti. 7000 kişiden oluşan ordunun büyük çoğunluğu Berberîler'den meydana geliyordu. Sebte'den gemilerle İspanya'nın en güneyindeki Calpe bölgesine ulaşan Târık fetihten sonra kendi adıyla

anılacak olan Cebelitârık’ta (Gibraltar) karargâh kurdu (5 Receb 92/28 Nisan 711). Târık b. Ziyâd’ın mücahidlerin geriye dönmesini önleyip onları cihada teşvik etmek amacıyla gemileri yaktırması hadisesi ihtilâflıdır. Bunun meydana geldiğini kabul edenler olduğu gibi uydurma olduğunu ileri sürenler de vardır. Gemilerin tamamının değil sembolik olarak birkaç tanesinin yakıldığı da söylenmiştir.

Târık ilk deneme seferinden sonra kuzeye doğru yöneldi, çünkü onun hedefi Kurtuba (Cordoba) şehri idi. O sırada Vizigot Kralı Rodrigo, Kuzey İspanya’daki bazı şehirlere saldıran Franklar’la mücadele ediyordu. Kurtuba ile Rodrigo’nun bulunduğu Arbûne (Narbonne) şehirleri arasında 1000 mil kadar mesafe olduğundan Târık ilk anda önemli bir direnişle karşılaşmadı ve kuzeye doğru ilerledi. Birkaç defa önüne çıkan Rodrigo’nun yeğeni Bencio’yu mağlûp etti. Bunun üzerine Rodrigo büyük bir ordu topladı. Bu ordunun asker sayısı hakkında tarihçiler 40.000 ile 100.000 arasında çeşitli rakamlar vermektedir. Târık, Mûsâ b. Nusayr’a mektup yazarak yardım istedi. Mûsâ da 5000 kişilik yardım birliği gönderdi. İki ordu Şezûne (Sidonia) şehri yakınlarındaki Lekke vadisinde (Rio Guadalate) karşı karşıya geldi. Târık burada orduya karşı bir konuşma yaptı (İbn Kuteybe, s. 237-238; Makkarî, I, 240-242). İki ordu arasında sekiz gün devam eden savaş sonunda Vizigot ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (5 Şevval 92/26 Temmuz 711). Vizigot Kralı Rodrigo’nun âkıbetiyle ilgili olarak onun öldürüldüğü, ortadan kaybolup izini kaybettirdiği, nehirde boğulduğu vb. farklı nakiller mevcuttur.

Savaştan sonra Mûsâ b. Nusayr, Târık’a yolladığı mektupta kendi emri olmadan İspanya iç bölgelerine girmekle İslâm ordusunu tehlikeye attığını ve kendisi gelinceye kadar bulunduğu yerden ileriye gitmemesini emretti. Ancak Târık, Mûsâ’nın emrini dinlemedi ve Kont Julianos’un tavsiyesine uyarak ordusunu farklı şehirlere göndermek için birliklere ayırdı. Târık’ın görevlendirdiği kumandanlar kısa sürede Malaga (Mâleka), Elvira (İlbîre) ve Cordoba’yı ele geçirirken kendisi Ecija (İsticce) şehrini fethettikten sonra Vizigotlar’ın başşehri Toledo (Tuleytula) üzerine yürüdü ve önemli bir mukavemetle karşılaşmadan şehri zaptetti. Ardından, dağlık bir bölgenin arkasında yer alan ve Hz. Süleyman’a nisbet edilen ve 360 ayaklı olduğu söylenen bir masayı burada ele geçirmesi sebebiyle Medînetülmâide diye adlandırılan şehre yöneldi. Târık daha sonra Emaye (Amaya) şehrini alıp

önemli miktarda ganimet elde etti ve 93 (712) yılında Tuleytula'ya döndü. Târık b. Ziyâd'ın Endülüs'te Mûsâ b. Nusayr'ın gelmesinden önce gerçekleştirdiği fetihler sırasında izlediği güzergâh şu şekilde tesbit edilmiştir: Cebelitârık, Cezîretülhadrâ, Barbat (Lekke) vadisi, Şezûne, Mevrûr, Karmûne (Carmona), İşbîliye (Sevilla), İsticce, Kurtuba, Mâleka, Gırnata (Granada), İlbîre, Tüdmir (Teodomiro), Cebbân, Tuleytula ve Medînetülmâide. Burada adı geçen bazı şehirler bir yıl sonra Endülüs'e gelecek olan Mûsâ b. Nusayr tarafından zaptedildi.

93 (712) yılında Mûsâ b. Nusayr 18.000 kişilik bir orduyla Endülüs'e geçerek Sevilla, Carmona, Nieble (Leble), Merida (Mâride) şehirlerini fethetti ve Târık b. Ziyâd'la Toledo'da buluştu. Bu buluşma sırasında Mûsâ'nın kendi emrini dinlemeyip başına buyruk hareket ettiği için Târık'ı azarladığı belirtilmektedir. Buna karşılık Târık'ın Mûsâ'ya karşı saygılı davrandığı ve onun gönlünü almak istediği nakledilir. Mûsâ b. Nusayr, Târık'tan ele geçirdiği ganimetleri ve Hz. Süleyman'a ait olduğu söylenen masayı istedi; Târık masa ile birlikte bütün ganimetleri Mûsâ'ya teslim etti. Mûsâ b. Nusayr'ın Târık'a olan öfkesi fazla sürmedi ve iki kumandan fetih faaliyetini İspanya'nın kuzeyine doğru iki koldan sürdürdü. Ertesi yıl Leon (Liyûn), Galicia (Cillîkıye) bölgeleriyle Lerida (Lâride), Barselona (Berşelûne), Saragossa (Sarakusta) şehirleri alındı. Böylece müslümanlar İslâm tarihinde ilk defa Fransa topraklarına kadar ulaştı.

Mûsâ ve Târık'ın fetihleri sonucu İspanya'nın tamamına yakını ele geçirilmiş oldu. Üç yıl gibi kısa bir süre içinde kuzeyde küçük bir bölge olan Asturias dışında bütün İspanya'nın zaptedilmesi ve İslâm ordularının Fransa içlerine kadar ilerlemesi İslâm fetih siyaseti açısından önemli bir gelişmedir. Fetihlerin tamamlanmasına yakın bir sırada Halife Velîd b. Abdülmelik'in elçisi Mugīs er-Rûmî, halifenin Mûsâ ve Târık'ın Dımaşk'a geri dönmelerini isteyen mektubunu getirdi. Mûsâ biraz ağırdan alıp fetihlere devam edince ikinci bir elçi aynı emirle geldi. Bunun üzerine Mûsâ ve Târık pek çok ganimetle birlikte 95 (714) yılında Endülüs'ten ayrılıp Dımaşk'a döndüler ve Halife Velîd'in son günlerinde onunla görüşüp ganimetleri teslim ettiler. Kabiliyetli, dirayetli ve cesur bir kumandan, aynı zamanda güçlü bir hatip olan Târık b. Ziyâd'ın bundan sonraki hayatıyla ilgili kaynaklarda bilgi yoktur. Halifelerden beklediği ilgiyi göremediği için ömrünün geri kalan kısmını herhangi bir görev

almadan gözden uzak bir yerde geçirdiği ve 102 (720) yılında vefat ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ (nşr. Ch. C. Torrey), Kahire 1991, s. 207, 210-211; İbn Kuteybe, el-İmâme ve's-siyâse (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1997, s. 237-239, 241-243; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 330-331; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, VII, 369, 382-383; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1415/1994, s. 77, 145-148, 185, 197-198; Aḫbâr mecmûʿa, s. 17-27; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 8-10 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, IV, 564-566; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 144, 275; II, 199, 237, 333-334; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 320, 328; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 6-10; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 221, 230-232, 240-242, 260-267; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs: el-Fetḥ ve ʿaṣrü'l-vülât, Bingazi 1980, s. 126; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-müslimîn ve âs̱âruhüm fi'l-Endelüs, Beyrut 1988, s. 91-100; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Mine'l-Fetḥ ilâ bidâyeti ʿahdi'n-Nâṣır, Kahire 1408/1988, I, 40-54, 57-60; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 20-22; Salih Kaymakcı, Târık b. Ziyâd: Hayatı ve Şahsiyeti (yüksek lisans tezi, 2000), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Hakkı Atçeken, Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr, Ankara 2002, s. 36-38, 53, 58-64, 75-83; a.mlf., "Târık b. Ziyâd Endülüs'ün Fethi Öncesinde Gemileri Yaktı mı?", Mârife, I/2, Konya 2002, s. 31-41; Mahmûd Şît Hattâb, "Ṭârıḳ b. Ziyâd: Fâtiḥu Şaṭri'l-Endelüs", MMİIr., XXXIX/3 (1988), s. 73-136; E. Lévi-Provençal, "Târık", İA, XI, 769-771; L. Molina, "Ṭāriḳ b. Ziyād", EI² (İng.), X, 242-243.

İsmail Hakkı Atçeken

TA‘RÎB

(التعريب)

Yabancı kelime ve terimlerin Arapçalaştırılması, bir yabancı dildeki eserlerin Arapça’ya çevrilmesi ve Araplaştırma anlamlarında bir terim.

Sözlükte “Arapçalaştırmak, Araplaştırmak” mânasındaki ta‘rîb terim olarak Arapça’ya giren yabancı kelimelerin bu dilin kalıplarına ve fonetik kurallarına uydurulması, yabancı bir eserin Arapça’ya tercüme edilmesi, aslen Arap olmayan bir kimse veya toplumun Araplaştırılması, uzun süre yabancı egemenliğinde kaldıktan sonra bağımsızlıklarına kavuşan Arap ülkelerinde resmî dilin Arapçalaştırılması, modern dönemde ortaya çıkan bilim ve teknoloji terimlerine Arapça karşılıklar bulunması gibi anlamlar ifade eder. İ‘râb kelimesi de aynı mânada kullanılmıştır; muarreb veya mu‘reb “Arapçalaşmış” demektir. Araplar, komşu oldukları veya aynı coğrafyada yaşadıkları milletlerin dillerine kelimeler verdikleri gibi onlardan kelimeler almışlardır. İslâm öncesi dönemde Arapça’nın en çok alıntı yaptığı diller Farsça’nın yanı sıra Ârâmîce-Süryânîce, İbrânîce ve Habeşçe gibi Sâmî dillerle birlikte Rumca diye adlandırılan Yunanca ve Latince’dir. Daha sonra İslâm’ın yayılmasıyla birlikte başka dillerden de kelimeler alınmıştır. Yabancı kelimeler çok erken dönemlerden itibaren Arap dilcilerinin dikkatini çekmiş, eserlerinde bunlara bölümler ayırarak Kur’an dili olan Arapça’nın saflığının korunması yönünde gayret göstermişlerdir. Konuyla ilgili ilk eser Abdullah b. Abbas’a nisbet edilen el-Luġāt fi’l-Ḳurʾân olup eserde Arap lehçeleri farklı diller şeklinde değerlendirildiğinden bunlara ait kelimeler yabancı kelimelerle birlikte zikredilmiştir. Bir kabileden ayrılıp başka bir kabileye katılan kişiye verilen dahîl sıfatı bir yabancı dilden değişime uğramadan Arapça’ya geçen kelimeler için de kullanılmıştır. Arapça’nın fonetik ve morfolojik yapısına uygun hale getirilen yabancı kelimelere de muarreb denilmiştir. Annesi ve babası ya da bunlardan biri Arap olmadığı halde Arap toplumu içinde yetişen kimseye müvelled adı verildiği gibi bunlar tarafından türetilmiş veya kendi dillerinden Arapça’ya girmiş kelimelere de bu ad verilmiştir. Ancak dahîl, muarreb ve müvelled eş anlamlı olarak da kullanılmıştır (İbn

Düreyd, I, 25). Muarreb konusunda yazılan ilk müstakil eser Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'nin el-Muʿarreb mine'l-kelâmi'l-aʿcemî'sidir. Bu eserin eksiklerini tamamlamak amacıyla yaklaşık 3000 yabancı kelimenin incelendiği Abdullah b. Ahmed el-Bişbîşî'ye ait et-Teẕyîl ve't-tekmîl li-me'stuʿmile mine'l-lafẓi'd-daḫîl adlı eser de klasik kaynakların dışına çıkılmaması ve bunların da yeterince kullanılamaması yüzünden çok eksik kalmıştır (bk. el-MUARREB). Bu eserin telhisi Câmiʿu't-taʿrîb bi'ṭ-ṭarîḳi'l-ḳarîb adıyla Abdullah el-Alâî tarafından yapılmıştır.

Arap dilcileri yabancı kelimeleri genelde hoş karşılamamakla birlikte ta'rîb konusunu dil bilimi açısından incelemişlerdir. Önce Sîbeveyhi, ardından ona uyarak İbn Sîde ve Ebû Hayyân el-Endelüsî muarreb kelimeleri üçe ayırmıştır. 1. Araplar'ın kurallara göre Arapçalaştırarak dillerine kattıkları, kalıpları yönünden Arapça kelimelerle tam benzerlik gösteren kelimeler. 2. Değişikliğe tâbi tutmakla birlikte Arapça kalıplara sokmadıkları kelimeler. 3. Hiçbir değişiklik yapmadan kullandıkları kelimeler. İlk grupta yer alanlar adı geçen dilciler tarafından Arapça'dan sayılmış, diğerleri sayılmamıştır. Cevâlîkī, muarreb kelimeleri sarf yönünü göz önüne alıp "ed-dîbâc" ve "Mûsâ" örneklerinde olduğu gibi harf-i ta'rîf alan ve almayan diye ikiye ayırmıştır (İbn Sîde, XIV, 39; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 56; Süyûtî, el-Müzhir, I, 270-271).

Dil âlimleri, muarreb kelimeleri belirlemede öncelikle Arapça'nın fonetik ve morfolojik yapısına uyumu göz önüne almışlardır. Arapça bir kelimede cîm-sâd, cîm-kāf, sîn-zâl, ṭâ-cîm gibi ikili harfler bir araya gelemeyeceğinden ciṣṣ, mencenîḳ, sâẕec, ṭâcin vb. kelimelerin yabancı olduğu anlaşılır. Yine hemze-nûn-kāf, sâd-lâm-cîm, sîn-dâl-ḫâ gibi üçlemeler Arapça'da kök oluşturmaz (Meḳāyîsü'l-luġa, I, 148, 152; II, 303; İbn Düreyd, III, 316; Radıyyüddin es-Sâgānî, II, vr. 121a; Abdullah b. Muhammed el-Alâî, s. 22). Şekil yönünden ise Arapça'da bulunamayacağı kaydedilen, aralarında "fa'lûl, fa'vûl, fav'ûl" kalıplarının da bulunduğu yirmi dört kalıp ölçü olarak belirlenir (Abdullah b. Muhammed el-Alâî, neşredenin girişi, s. 49-51). Ancak bu kriterlerde dilcilerin görüş birliğine vardıkları söylenemez. Zira Halîl b. Ahmed'e göre Arapça bir kelimede "lâm"dan sonra şîn gelmediği halde Ezherî'ye göre bu mümkündür (Lisânü'l-ʿArab, "lşş" md.). Yabancı kelimelerin Arapça ses ve biçim kurallarına uyumu, bazı seslerin eklenmesi ve Arapça'da yer almayan bir

kısım seslerin mahreçlerine yakın olanlarla değiştirilmesiyle gerçekleştirilir. İbn Cinnî'nin kanaatine göre Araplar yabancı isimleri birden fazla şekle dönüştürüp kullanabilmişlerdir (Abdullah b. Muhammed el-Alâî, s. 20). Dolayısıyla Farsça asıllı olup Arapça'da on dokuz farklı biçimde telaffuz edilen "girânpôst" örneğinde olduğu gibi diğer muarreb kelimelerin de birçok söylenişi ortaya çıkmıştır (Eddî Şîr, s. 40). Bu durum Kur'an'da da görülür. İbrâhâm, İbraham, Âbrâhim, İbrahum, Âbrâhûm ve İbrâhîm gibi altı farklı şekilde Arapça'ya geçen bu isim Kur'an'da yalnız son şekliyle kullanılmışken Cebrâîl ile Cibrîl ve cehennem ile cahîm âyet veya hadislerde yer almıştır.

Muarreb kelimelerle ilgili tartışma konularının başında bu kelimelerin Kur'an'da varlığı meselesi gelmektedir. Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunmadığı görüşü, "Eğer onu yabancı dilden bir Kur'an yapsaydık, 'Âyetlerinin tafsilâtlı şekilde açıklanması gerekmez miydi? Arap olana yabancı dilden Kur'an olur mu?' diyeceklerdi" meâlindeki âyetle (Fussılet 41/44), Kur'an'ın Arapça indirildiğini ifade eden diğer beyanların (Yûsuf 12/2; eş-Şûrâ 42/7) yanlış yorumuna ve Arapça'nın kutsallaştırılmasına dayanmaktadır. Bu görüşün savunucularından Şâfiî Arapça'nın en zengin dil olduğunu, onu Peygamber'den başkasının tam mânasıyla idrak edemeyeceğini, dolayısıyla Kur'an'da yabancı kelime bulunduğunu ileri sürenlerin Arapça'nın bu yönünü bilmediklerini söyler. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın Kur'an'da yabancı kelimenin varlığı görüşüne tepkisi daha serttir. Kur'an'ın açık bir Arapça ile indirildiğini, onda Arapça'nın dışında kelimelerin yer aldığını söylemenin aşırılık olduğunu belirtir. Taberî, tefsirinin birçok yerinde bir taraftan Kur'an'daki yabancı kökenli kelimelerle ilgili rivayetleri aktarırken diğer taraftan Arapça ve Farsça'da kullanılan kelimelerin sadece bu dillere ait görülmesinin cehalet sayıldığını, bunların lafız ve mâna olarak her iki dilde de görüldüğünü ileri sürer ve iki milletten birinin diğerine üstün olamayacağını bu fikrine gerekçe gösterir (Câmiʿu'l-beyân, VII, 262). Aslında âyetlerde Kur'an'ın Arapça olduğunun ifade edilmesi bazı kelimelerinin yabancı dillerden gelmesine engel değildir. Kur'an'da bu ifadeyle dilin milliyetine değil işlevsel niteliğine vurgu yapılmakta ve aslı hangi dilden olursa olsun Araplar'ca kullanılan kelimeler Arapça sayılmaktadır. Ayrıca "Kur'ân Arabî" terkibi, Resûl-i Ekrem ile bazı sahâbîler tarafından öğrenilmesi tavsiye edilen "fasih Arapça" (bâdiye Arapça'sı) anlamındaki Arabiyye ile

de ilgili olabilir ya da Hz. İsmâil'in diyarı Arabe'ye nisbet olabilir. Nitekim Hz. Peygamber "kasvere, hüzü', ucâb" kelimelerini öz Arap olduğu halde anlamadığını, dolayısıyla bunların Arapça sayılamayacağını belirten kimseye bir Arap kabilesine mensup yaşlı bir zatın söz konusu üç kelimeyi bir deyişte kullandığını söylemiş ve bunu kelimelerin Arapça veya Arapçalaşmış olmasının ölçüsü diye görmüştür.

Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabul edenler arasında Abdullah b. Abbas, Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, İkrime el-Berberî ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi isimler yer almaktadır. "Gece kalkmak" anlamındaki "nâşie" (el-Müzzemmil 73/6) ve "aslan" mânasındaki "kasvere"nin (el-Müddessir 74/51) Habeşçe oluşu gibi Kur'an'da yer alan yabancı kelimelere dair birçok rivayet İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Sîbeveyhi el-Kitâb'ında, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm el-Ġarîbü'l-muṣannef, İbn Kuteybe Edebü'l-kâtib, Zeccâc İʿrâbü'l-Ḳurʾân, İbn Düreyd el-Cemhere, İbn Cinnî el-Ḫaṣâʾiṣ, Seâlibî Fıḳhü'l-luġa ve İbn Sîde el-Muḫaṣṣaṣ adlı eserlerinde ve diğer birçok müellif sözlüklerinde Kur'an'daki yabancı kökenli kelimelere yer vermiştir. Bu tür kelimeleri ilk defa müstakil bir eserde toplayan müellif Süyûtî'dir. el-Müheẕẕeb fîmâ vaḳaʿa fi'l-Ḳurʾân mine'l-muʿarreb adlı eserinde 118 kelimeyi inceleyen müellife göre muarreb kelimeler başka dillerden alınmış olmakla birlikte bazı değişikliklerle Arapça'ya dönüştürülmüş ve bu dilin birer unsuru haline gelmiştir. Dolayısıyla bunların Arapça veya yabancı olduğunu savunanların bakış açılarına göre haklı sayıldığını ifade etmiştir.

Modern dönemde bilim, teknoloji ve sanat alanlarındaki gelişmelere, özellikle Batı'da üretilen kelime ve terimlere karşılık bulma ihtiyacına bağlı olarak Arap dünyasında ta'rîb çalışmalarını yürütmek ve desteklemek amacıyla birçok kuruluş teşkil edilmiştir. Bunların ilki 1919'da Dımaşk'ta oluşturulan el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'dir (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye). Bu kurumun temel görevi bilim ve teknoloji alanlarında terimlere Arapça karşılık bulmaktır. Kahire'de 1932'de el-Mecmau'l-melekî li'l-lugati'l-Arabiyye adıyla açılan kuruluşun başlıca görevi Arapça'nın yeniden canlandırılmasını sağlayacak yolları araştırmaktı. Kurum ilk yıllarında imlâ ve gramere yönelik çalışmalar yapmış, Cemal Abdünnâsır döneminde çalışmalarını bilimsel ve teknolojik terimlere Arapça karşılıklar bulma işine yoğunlaştırmıştır. Ta'rîb çalışmalarını

yürüten diğer kuruluşlar, 1947'de Bağdat'ta oluşturulan el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī ile 1961'de Ürdün'de Lecnetü't-ta'rîb ve't-terceme adıyla kurulup 1976'da ismi Mecmau'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî olarak değiştirilen kurumdur. Bu kurumların çalışmalarını uyumlu hale getirmek amacıyla 1962'de Rabat'ta günümüzde Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı'na (ALECSO) bağlı olan Mektebü tensîkı't-ta'rîb tesis edilmiştir. Uluslararası birçok sempozyum düzenleyen kurum el-Lisânü'l-ᶜ Arabî adıyla bir dergi yayımlamaktadır. 1989'da Dımaşk'ta el-Merkezü'l-Arabî li't-ta'rîb ve't-terceme ve't-te'lîf ve'n-neşr kurulmuştur. Bu merkezin hedefi yabancı dillerde yayımlanmış önemli çalışmaların Arapça'ya, ayrıca bilim, sanat ve edebiyat alanındaki bazı Arapça eserlerin yaygın dillere tercümesine yöneliktir (EI² Suppl. [İng.], s. 794).

Arap milliyetçileri, siyasal ve kültürel sömürgecilikten kurtulmanın en önemli yollarından biri olarak ta'rîbe büyük önem vermiş, dolayısıyla bu hareket çağdaş Arap siyasetinde önemli bir role sahip olmuştur. Arap milliyetçiliği söyleminin henüz ortaya çıkmadığı XIX. yüzyılın başlarında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, Arapça kullanımının temellerini atmış, 1835'te Mısır'da eğitimin modernleştirilmesi çabalarına yönelik Medresetü'l-elsün'ü açmıştır. Bu okul sadece mütercim yetiştirmekle kalmamış, aynı zamanda Batı dillerinde yazılmış birçok metnin Arapça'ya çevrilerek yayımlanmasını sağlamış, ta'rîb ideolojisi ve metodolojisinin öncülüğünü yapmıştır. Medresetü'l-elsün'de yeni teknik terimlere Arapça karşılıklar bulunmaya çalışılmıştır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğinde dil birçok aydının katkısıyla birleştirici bir etken durumuna gelmiştir. Abdurrahman el-Kevâkibî, Arap siyasal birliği ve kültürel dirilişini İslâmî birlik ve dirilişin müjdecisi olarak değerlendirmiş, Arapça'nın bütün müslümanların ortak dili sayıldığını ileri sürüp daha sonraki seküler Arap milliyetçilerine zemin hazırlamıştır. Mârûnî bilim adamı İbrâhim el-Yâzicî eğitimli kesimin kullandığı fasih Arapça'nın, farklı dinî ve kültürel eğilimlerin yol açtığı ayırımları aşarak birleştirici bir rol oynadığını söylemiştir. Ayrıca Arap milletinin kültürel kimliğinin ve siyasal bağımsızlığının sürdürülebilmesi için Araplar'ın kendi dillerini yabancı kelimelerden korumaları gerektiğini belirtmiştir. Çözüm olarak da yabancı kelime ve isimlerin ya Arap fonolojisi ve morfolojisine uydurulmasını veya açık biçimde yabancı isimler halinde Arapça kelimelerden ayrı tutulmasını önermiştir (a.g.e., s. 791; Suleiman, s. 98-99,

102).

Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde Jön Türkler'in etkisinin bulunduğu söylenir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1876 Osmanlı anayasasının belirlediği, devletin resmî dilinin Türkçe olduğu hükmünü teyit etmekle kalmamış, bu politikanın hayata geçirilmesi için bazı kararlar almıştır. Bütün devlet memurları ve meclis üyelerinin "Türkçe ile muamelede bulunmaları" tâlimatı verilmiş, ilkokullarda Türkçe zorunlu hale getirilmiş, orta ve yüksek öğrenimde öğretim Türk diliyle yapılmıştır. Bu politikaya The Arab Congress ve el-Cem'iyyetü's-sevriyyetü'l-Arabiyye gibi kurumlarla Abdülganî el-Ureysî gibi aydınlar tepki göstermiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından daha önce Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Arap bölgelerinde İngiliz ve Fransız manda yönetiminin baskısıyla İngilizce ve Fransızca'dan Arapça'ya yönelik bir tehdit ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Abdullah el-Alâylî, bütün milliyetçilerin millî dil dışındaki dillerden uzaklaşıp özgürleşme konusunda toplumu ikna etmeye çalışmalarını istemiştir. Zekî el-Arsûzî gerçek Arap dehasının İslâm'dan önce olgunlaşan Arap dilinde yattığını, hıristiyan ve müslüman bütün çağdaş Araplar'ın Arap dilini ihya etmek suretiyle bu millî kimliği canlandıracaklarını ileri sürmüştür (Suleiman, s. 154-157; EI^2 Suppl. [İng.], s. 791). İki dünya savaşı arasında Cezayir, Fas ve Tunus'ta Fransız yönetimine karşı muhalefet şiddetlenmiştir. Çünkü Fransız sömürgeciliği bu üç ülkede Fransızca'nın resmî dil yapılmasını hedeflemekteydi. Bu sebeple Mağrib bölgesindeki bağımsızlık hareketlerinde İslâm dininin yanı sıra Arapça, birleşmenin ve millet olmanın temel unsuru gibi kabul edilmiştir.

Arapça'yı hâkim dil kılma anlamıyla ta'rîb, bir dereceye kadar sömürge sonrası bütün Arap devletleri tarafından devlet kurma girişiminin tamamlayıcı öğesi şeklinde görülmüştür. Ayrıca ta'rîb, çağdaş fasih Arapça'nın Arap devletleri arasında olduğu kadar kendi içlerinde ortak dil haline getirilmesi için desteklenmesi anlamına geliyordu. Ta'rîb programının hedefi, Avrupa emperyalizminin geride bıraktığı İngilizce veya Fransızca konuşan seçkin zümreye veya Arap ülkelerinde konuşulan diğer bazı dillerin yol açtığı etnik parçalanmaya karşı millî kimliğin oluşmasına zemin hazırlamaktı (EI^2 Suppl. [İng.], s. 792). Suriye ve Irak'ta Sâtı' el-Husrî'nin yönetiminde eğitimin bütün kademelerinde Arapça müfredatın yürürlüğe

konulması, ders kitaplarının Arapça'ya çevrilmesi ve bu dersleri verebilecek öğretmenlerin yetiştirilmesi şeklinde Arapçalaştırma politikaları yürütülmüştür. 1950'ler boyunca etkin olan panarabizm politikaları dil meselesine ayrı önem vermiş ve tek bir Arap milletinin oluşumunun anahtarı olarak dil birliğinin üzerinde durmuştur. Bunun sonucunda Mısır, Suriye ve Irak'ta yabancı dillerin etkisi iyice azalmıştır. Mısır'da fasih Arapça bütün derslerde eğitim dili olarak teşvik edilmiştir. Lübnan'da ise bu ülkenin Arapça ve Fransızca konuşan iki dilli bir karaktere sahip bulunduğunu savunanların yanı sıra bu görüşe şiddetle karşı çıkarak Fransızca'nın Lübnan'ı sömürgeleştiren ülkenin dili olduğu görüşünü ileri süren Kemal Yûsuf el-Hâc gibi Mârûnî yazarları da çıkmıştır (a.g.e., s. 793; Suleiman, s. 206, 213). Cezayir, Fas ve Tunus aydınları fasih Arapça'yı millî kimliklerinin ve diğer Arap ülkeleriyle dayanışmanın göstergesi kabul etmiştir. En uzun ve yoğun Fransızlaştırma sürecine tâbi tutulan Cezayir en ateşli Arapçalaştırma politikasını izlemiş, 1960'lardan itibaren iş başına gelen hükümetler eğitimin tamamen Arapçalaştırılması hedefini benimsemiştir. Fas ve Tunus ise Fransızca'ya daha ılımlı yaklaşmış, Fransa ve diğer Avrupa ülkeleriyle bağlarının devam etmesi için iki dilliliği benimsemiştir. Sudan anayasası Arapça'yı cumhuriyetin resmî dili olarak tanımış, ancak diğer yerel ve uluslararası dillerin gelişimini de serbest bırakmıştır. Bağımsızlık sonrası Sudan hükümetleri ise Arapçalaştırma yöntemini sürdürmüştür. Ta'rîbe dair çalışmalar arasında Muhammed Behcet el-Baytâr'ın el-İştiḳāḳ ve't-taʿrîb (Dımaşk 1961), Muhyiddin Mehmed Münşî'nin Risâle fi't-taʿrîb (Uṣûlü't-taḳrîb fi't-taʿrîb), Şükrî Faysal'ın ʿAvâʾiḳ fî ṭarîḳı't-taʿrîb: Mevḳıʿu'n-Nedve min ḥareketi't-taʿrîb, Taʿrîbü't-taʿlîmi'l-ʿâlî ve'l-câmiʿî fî rubʿi'l-ḳarni'l-aẖîr, Tâhir el-Cezâirî'nin et-Taḳrîb li-uṣûli't-taʿrîb (Mısır 1337/1919) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, I, 148, 152; II, 303; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, IV, 303-304; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1388/1968, VII, 262; İbn Düreyd,

Cemheretü’l-luġa (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydârâbâd 1344-51, I, 25; III, 316; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Kahire 1320, XIV, 39; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1969, s. 56; Radıyyüddin es-Sâgānî, el-ʿUbâbü’z-zâḫir ve’l-lübâbü’l-fâḫir, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4701-4704, II, vr. 121a; Ebû Hayyân el-Endelüsî, İrtişâfü’ḍ-ḍarab min lisâni’l-ʿArab (nşr. Receb Osman Muhammed), Kahire 1418/1998, I, 146; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1408/1987, I, 268-294; a.mlf., el-Mühez̠z̠eb fîmâ vaḳaʿa fi’l-Ḳurʾân mine’l-muʿarreb (nşr. Tihâmî Râcî el-Hâşimî), Muhammediye, ts. (İhyâü’t-türâsi’l-İslâmî), tür.yer.; Abdullah b. Muhammed el-Alâî, Câmiʿu’t-taʿrîb bi’ṭ-ṭarîḳı’l-ḳarîb (nşr. Nasuhi Ünal Karaarslan), Kahire 1416/1995, s. 20, 22, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 49-51; Eddî Şîr, el-Elfâẓü’l-Fârisiyyetü’l-muʿarrebe, Beyrut 1908, s. 40; J. Stetkevych, The Modern Arabic Literary Language, Chicago-London 1970, s. 56-65; Abdullah b. Abbas, el-Luġāt fi’l-Ḳurʾân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1972, s. 16; Ahmed Matlûb, Ḥareketü’t-taʿrîb fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1403/1983, s. 18-22; M. Hasan Abdülazîz, et-Taʿrîb fi’l-ḳadîm ve’l-ḥadîs̠, Kahire 1990, s. 39-41, 47; Yasir Suleiman, The Arabic Language and National Identity, Edinburgh 2003, s. 98-99, 102, 154-157, 206, 213; Sohail H. Hashmi, “Taʿrīb”, EI² Suppl. (İng.), s. 790-794.

Nasuhi Ünal Karaarslan

TARİF

(التعريف)

Bir nesnenin, bir kavram veya kelimenin ne olduğunu açıklayan söz anlamında mantık ve usul terimi.

Sözlükte "tanıtmak, belirtmek, bildirmek" anlamındaki tarîfi mantık, usul ve kelâm âlimleri "kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz" mânasında kullanırlar. Bugünkü Türkçe'de tarif yerine yeni kelime olarak tanım kullanılır. Kapalı ve müphem kavramları açıklamaya yönelik sözlere tarif denildiği gibi muarrif ve el-kavlü'ş-şârih adı da verilir. Bir nesnenin madde ve sûretten oluştuğu, maddenin nesnelerin ortak yönünü, sûretin ise ayrıştığı yanını ifade ettiği düşünülür. Tarifi oluşturan unsurlar nesnenin ait olduğu cins ve cinsin altındaki fasılla o nesnenin özellik (hâssa) ve niteliklerinden (araz) ibarettir. Bunlardan cins ile fasıl nesnenin özünü ve mahiyetini oluşturduğundan bu iki unsurla yapılan tarife tam veya hakiki tarif denir. Çünkü bu tarif tanımlananın özüne (zat) ilişkin ayrıştırıcı temel özellikleri açıklamaktadır. Meselâ, "İnsan düşünen canlıdır" önermesinde "canlı" insanın yakın cinsi, "düşünen" yakın faslıdır. Dolayısıyla hakiki tarif genellikle yakın cinsle yakın fasıldan meydana gelen olumlu-küllî bir önermedir; buna "hadd-i tâm" adı da verilir. Eksik tarif ise nesnenin uzak cinsiyle yakın faslından oluşur. "İnsan düşünen bir cisimdir" önermesinde "cisim" insan için uzak bir cins iken "düşünen" onun yakın faslıdır. Eğer tarif, nesnenin özüne ilişkin ayrıştırıcı temel yönünü değil sadece ayrıntılardan ibaret özellik ve niteliklerini açıklıyorsa ona resm adı verilir. Resim tam veya eksik olabilir. Tam resim, "İnsan gülen canlıdır" önermesinde görüldüğü üzere insanın yakın cinsi olan "canlı" ile onun ayrılmaz bir özelliği olan "gülen"den meydana gelmiştir. Eksik resimse aynı hakikatin araz türü niteliklerinden oluşan önermedir. Meselâ, "İnsan iki ayağı üzerinde yürüyen, geniş tırnaklı, bedeni tüysüz, dik duran ve yapısı gereği gülen bir canlıdır" ifadesinde insana yüklenen ve araz türünden olan bu niteliklerin hepsi bir tek hakikati, insanı tarif etmektedir. Bu tür tarife ta'rîf-i tavsîfî de denilir (İsmail Fenni, s. 167-168; Fârâbî, s. 26-32; Esîrüddin el-Ebherî, s. 64).

Tarif ve resimden başka “ta‘rîf-i lafzî” ve “ta‘rîf-i ismî” gibi tarif türlerinden de söz edilir. Bunlardan ilki anlamca kapalı olan bir lafzı daha kolay anlaşılır bir başka lafızla açıklamaktan ibarettir. Meselâ, “Güden çobandır” önermesinde farklı anlamlara gelen “güden” “çoban”la açıklığa kavuşturulmuştur. Ta‘rîf-i ismî ise dış dünyada bulunmayan ve sadece zihinde var olan bir kavramın açıklanmasıdır. Meselâ, “Cins mahiyeti ve temel özellikleri aynı olan varlıklara verilen isimdir” cümlesi soyut olan cins kavramını tarif etmektedir. Gerçekte tarif küllî olumlu bir önerme niteliğini taşıdığı için, “Tam tarif efrâdını câmi‘, ağyârını mâni olmalıdır” denilmiştir; yani tarif tanımlanan aynı mahiyetteki şeyleri toplayıp kuşatmalı, aynı nitelikte olmayanları ise dışarıda bırakmalıdır. Bir başka anlatımla tarif eden ifadeyle tarif edilenin tam olarak örtüşmesi gerekir. Bunun için önerme döndürüldüğünde, yani konunun yüklem, yüklemin konu durumuna getirilmesi halinde anlam değişmemelidir. Meselâ, “Üç açısı ve üç kenarı bulunan şekil üçgendir” önermesinin döndürülmüşü, “Üçgen üç açısı ve üç kenarı bulunan şekildir” tarzında olup ilkiyle tamamen örtüşmektedir. Bu iki önermeden ilkine “tard” ve “ıttırâd”, ikincisine “aks” ve “in‘ikâs” denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 482-485, 624; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 167-168; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 304-305, 447; Fârâbî, el-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 26-32, 42-52; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 58-64; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 226-232; Esîrüddin el-Ebherî, Îsâgūcî: Mantığa Giriş (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 64; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’ş-Şemsiyye, İstanbul 1303, s. 83-87.

Ömer Türker

TARÎF b. MÂLİK

(طريق بن مالك)

Ebû Zür‘a Tarîf b. Mâlik el-Bergavâtî el-Meâfirî en-Nehaî (ö. 124/742 [?])

İspanya’da karaya çıkan ilk müslüman kuvvetlerin kumandanı.

Berberî Bergavâta kabilesine mensuptur. Kahtânîler’den Benî Meâfir’e veya Benî Neha‘ kabilesine de nisbet edilir (İbn Hazm, s. 418). Velîd b. Abdülmelik dönemi Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr’ın âzatlısı olan Tarîf’in Mağrib bölgesindeki bazı fetihlerde asker olarak gösterdiği başarı efendisinin dikkatini çekti. Berberîler arasında Mûsâ’ya en yakın olan iki kişiden biri Târık b. Ziyâd, diğeri Tarîf b. Mâlik’tir. Endülüs’ün fethi için şartların oluştuğu kanaatine varan ve Halife Velîd b. Abdülmelik’ten izin alan Mûsâ b. Nusayr, 91 yılı Ramazan ayında (Temmuz 710) Endülüs’ü fetih projesi için Tarîf b. Mâlik’i 400 piyade ve 100 süvariden meydana gelen keşif birliğinin başında Endülüs’e gönderdi. Asker sayısı hakkında 400 veya 1000 rakamları da verilir. Birliğin amacı İspanya coğrafyasının özellikleri, halkın genel durumu, savaş usulleri, askerlerin ve halkın sayısı hakkında bilgi edinmekti. Birliğin tamamına yakını Berberî asıllı idi. Kumandanların genellikle Araplar’dan seçildiği Emevîler döneminde Tarîf’in kumandanlığa getirilmesi önemlidir. Tarîf b. Mâlik, Sebte (Ceuta) kontu olan ve müslümanlara fetih konusunda yardım vaadinde bulunan Julianos’a ait dört gemiyle İspanya’nın güney kıyılarındaki bir adaya sefer düzenledi. Geçiş sırasında başka gemilerin kullanıldığı da öne sürülmüştür. Tarîf, Güney İspanya’daki Paloma’ya ulaştı; daha sonra burası Cezîretü Tarîf (Tarîfe) diye adlandırılmıştır. Tarîf, Julianos’un rehberliğiyle Güney İspanya sahillerine akınlar yaptı ve el-Cezîretülhadrâ’yı (Algeciras) fethetti. Bol miktarda esir ve ganimetle yine ramazan ayında Kuzey Afrika’ya döndü. Mûsâ b. Nusayr’a İspanya’nın genel durumu, zenginlikleri ve seferin sonuçları hakkında bilgi verdi. Tarîf b. Mâlik’in bu seferi Endülüs’ün daha erken tarihlerde fethedilmesini sağladı. İbn İzârî ve ondan nakilde bulunan bazı çağdaş araştırmacılara göre Tarîf’in ismi, 117 (735) yılında Mağrib-i Aksâ bölgesinde propagandaya başlayan Meysere el-

Medgarî kumandasındaki Hâricî-Berberî isyanında bir defa daha ortaya çıktı. Berberî isyanlarında önemli rol oynayan Tarîf, Meysere'nin Berberîler arasında yürüttüğü Hâricî propagandasının Bergavâta kabilesinde yayılmasını sağladı. Emevîler'in sonuna kadar devam eden bu isyan sırasında Rabat şehrine sığınan Tarîf buradaki Berberîler'in lideri oldu ve bu konumunu ölünceye kadar korudu. Tarîf b. Mâlik'in 124 (742) yılında vefat ettiği ve yerine oğlu Sâlih'in geçtiği kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Aḫbâr mecmûʿa, s. 16-17; İbn Hazm, Cemhere, s. 418; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 5-6; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 45; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 229-230, 253-254; R. Dozy, Spanish Islam (ed. J. R. Wills), London 1883, s. 230; W. M. Watt - P. Cachia, A History of Islamic Spain, New York 1967, s. 8; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 7; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs: el-Fetḥ ve ʿaṣrü'l-vülât, Bingazi 1980, s. 83-84; Hüseyin Mûnis, Fecrü'l-Endelüs, Cidde 1985, s. 80, 85-86; S. M. İmâmüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc.Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 29; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 16; İsmail Hakkı Atçeken, Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr, Ankara 2002, s. 55-58; Mahmûd Şît Hattâb, "Ṭarîf b. Mâlik: Fâtiḥu Cezîreti Ṭarîf ve Cezîreti'l-Ḫaḍrâʾ", MMİIr., XL/2 (1989), s. 66-85; E. Lévi-Provençal, "al-Andalus", EI² (İng.), I, 493.

İsmail hakkı Atçeken

et-TA‘RÎFÂT

(التعريفات)

Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) İslâmî ilimlere dair terimler sözlüğü.

Müellifin belirttiğine göre İslâmî ilimler alanında kendi devrine kadar yazılmış belli başlı eserlerden derleme yoluyla meydana getirilen bu sözlük talebelere kolaylık sağlamak amacıyla yazılmış ve alfabetik düzenlenmiştir. Eserde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, matematik, astronomi, tıp gibi ilimlerde kullanılan önemli terimlere yer verilmiştir. Terimlerin sözlük anlamlarından sonra farklı ilimlerdeki tarifleri yapılmış, bazılarının sözlük mânalarına işaret edilmeden doğrudan tanımlarına geçilmiştir. Son derece veciz, yalın ve ince tanımların bulunduğu eserde tasavvuf ve felsefe gibi alanlarda bir kısım terimlerin tarifleri muğlak kalmıştır. Tanımlarda dil bilimlerinde Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ; fıkıhta Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî; tasavvufta başta Muhyiddin İbnü’l-Arabî olmak üzere Ebû Tâlib el-Mekkî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi âlimlerin eserlerinden faydalanılmıştır. Alfabetik dizimde bazı karışıklıkların görüldüğü sözlükte bazan bir terimin çeşitli ilim dallarında hangi anlamda kullanıldığı belirtilmiş, bazan da sadece bir ilim dalındaki anlamı verilmiştir. Her ne kadar Cürcânî’den önce Fârâbî’nin İḥṣâʾü’l-ʿulûm’u, İbn Sînâ’nın Aḳsâmü’l-ʿulûm’u, Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm’u, Fahreddin er-Râzî’nin Ḥadâʾiḳu’l-envâr’ı, Fergānî’nin Leṭâʾifü’l-iʿlâm’ı gibi, ilimlerin tanıtımı yanında kısmen terimlere de yer verilen ansiklopedik eserler yazılmışsa da et-Taʿrîfât değişik ilim dallarıyla ilgili terimleri alfabetik sırayla bir araya getiren ilk eser olma özelliğine sahiptir. 1500 civarında terimin bulunduğu, günümüze kadar önemli bir ihtiyacı karşılayan eser daha sonra Tehânevî’nin Keşşâfü Iṣṭılâḥâti’l-fünûn ve’l-ʿulûm’u, Ebü’l-Bekā’nın el-Külliyyât’ı ve Rıza

Tevfik’in Mufassal Kāmûs-ı Felsefe’sinin de önemli bir kaynağı olmuştur.

et-Taʿrîfât'ın Türkiye kütüphanelerinde mevcut 160'tan fazla yazma nüshasından başka (eski tarihli olanlarının bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3203, Şehid Ali Paşa, nr. 2607; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 4170; Burdur İl Halk Ktp., nr. 442) dünyanın belli başlı kütüphanelerinde birçok yazması bulunmaktadır. İlk defa Arapça metni ve Fransızca tercümesiyle birlikte Silvestre de Sacy tarafından yayımlanan eser (Paris 1818) daha sonra çeşitli yerlerde neşredilmiştir (İstanbul 1253; nşr. Gustav Leberecht Flügel; İbnü'l-Arabî'nin el-Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye'siyle birlikte Leipzig 1261/1845; Kahire 1283; Saint Petersburg 1897). Bunların ardından tashihli ve tashihsiz birçok baskısı ile neşri gerçekleştirilmiştir (tashih: M. el-Gamrâvî, Kahire 1321; tashih: Ahmed Sa'd Ali, Kahire 1357; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1403; nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1987; nşr. M. Abdülhakîm el-Kādî, Kahire 1411/1991; nşr. M. Abdülmün'im el-Hifnî, Kahire 1991). Eseri Umrân Alizâde (Tebriz 1360 hş.), Hasan Seyyid Arab ve Sîmâ Nurbahş Farsça'ya (Tahran 1377 hş.), Maurice Gloton Fransızca'ya (Beyrouth 2006) ve Arif Erkan Türkçe'ye (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitâbü't-Ta'rîfât, İstanbul 1993) çevirmiştir. Kapalı görülen bazı terimler Türkçe tercümede dipnotta açıklanmış, bazı eksiklikler tamamlanmıştır. et-Taʿrîfât'a Muhammed Abdürraûf el-Münâvî et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf adıyla bir zeyil yazmıştır (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410/1990). Ayrıca yazarı meçhul Mütemmimâtü Taʿrîfât adlı bir eser mevcuttur (İstanbul 1275). et-Taʿrîfât üzerine Kemalpaşazâde'nin ta'lîk ve hâşiyelerinin bulunduğu kaydedilir. Tâlib Fâikîzâde Fehmi takma adıyla Abdurrahman Fehmi et-Taʿrîfât'ı bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevirmiş ve baş tarafından bazı kısımlarını Mecmûa-i Ebüzziya'nın değişik sayılarında yayımlamıştır (İstanbul 1314-1315). Eserin "el-Hacarâtü'l-pamsü'l-ilâhiyye" ve "el-İnsânü'l-kâmil" maddelerini İsmâil Hakkı Bursevî Risâletü'l-hazarât adıyla şerhetmiş (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 189, vr. 136a-164b), ayrıca Maârif dergisinde A. Şâkir ve Nüzhet imzalarıyla yirmi sekiz sayı devam eden "Ta'rîfât-ı Seyyid" tercümesi yayımlanmıştır (1891-1896). Riyad'daki Dârü Tavîk adlı yayınevi Muḫtaṣaru Kitâbi't-Taʿrîfât adıyla sözlüğün bir ihtisarını hazırlatıp neşretmiştir (Riyad 1415/1994).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, et-Taʿrîfât, İstanbul 1253, s. 2; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1403, s. 19, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-17; a.mlf., Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (trc. Arif Erkan), İstanbul 1993, tercüme edenin önsözü, s. 5-6; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 422, 633; Brockelmann, GAL, II, 137; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 455; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 45; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 183-190; P. Lourie, "Taʿrîfât-ı Seyyîd Şerîf Cürcânî" (trc. A. Rûhbahşân), Maʿârif, LVI/2, Tahran 1381, s. 110-128; Abdülilâh Nebhân, "el-Cürcânî, ʿAlî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 549.

Sadrettin Gümüş

TARİH

(التأريخ)

Toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Sâmî dillerinden Akkadca'da, Sâbiî dilinde, Habeşçe'de ve İbrânîce'de "kamer, şehr (ay), zaman" veya "ayı görmek" anlamlarındaki yareah/yerah kelimesinden Arapça'ya erreha/verraha şeklinde geçen fiilden türeyen târîh (te'rîh) "aya göre vakit tayin etmek, bir olayın meydana geldiği günü ve yılı, bunların rakamla yazılışını, bir şeyin oluş zamanını ve olaylar dizisini tesbit etmek" gibi çok geniş mânalara gelmektedir. Sâmî kavimlerinin takvimleri hep aya göre düzenlenmiştir. Hz. Ömer'in hicreti takvim başlangıcı saymasıyla birlikte (16/637) Hicaz Arapçası'na giren tarih, Avâne b. Hakem'in (ö. 147/764 [?]) eserine Kitâbü't-Târîḫ adını vermesinden itibaren yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde yer almayan tarih kelimesi, Yemen'de Kahtânî Arapları'nca İslâm öncesi dönemde kullanılan bazı tabletlerde tesbit edilmiş, Kuzey Arapçası'na Hz. Peygamber döneminden sonra buradan girmiş (Rosenthal, s. 22-23), Farsça ve Türkçe'ye Arapça'dan geçmiştir. Bugün Arapça'da te'rîh "tarih yazıcılığı" anlamında kullanılmaktadır. Batı dillerindeki karşılığı Yunanca istoriadan türetilen historia, histoire, historydir. Câhiliye devrinde Araplar'ın "eyyâmü'l-Arab" diye adlandırılan tarihleriyle ilgili rivayetlerin ensâb ve şiirden ayrılmadığı, şiirlerle birlikte ezberlenerek nakledilen bu haberlerin bazılarının kabile divanlarında yazılı şekilde muhafaza edildiği ve altmış kadarının İslâmî döneme kadar ulaştığı, bazı ensâb âlimlerinin Câhiliye dönemi Arap kabilelerinin ensâb ve tarihini yazarken bu divanlara başvurduğu bilinmektedir. Destan yönü ağır basan ve ahbârü'l-Arab da denilen bu bilgiler yanında Araplar'ın ticarî münasebette bulundukları Doğu Roma (Bizans), Mısır, İran ve Habeşistan yanında Kuzey ve Güney Arabistan'daki emirlikler, Medine, Hayber çevresindeki yahudilerle yarımadanın çeşitli yerlerinde yaşayan hıristiyanların menkıbevî tarihlerine dair bilgilere vâkıf oldukları anlaşılmaktadır. Câhiliye

Arapları’ndaki bu menkıbevî tarih anlayışı, İslâmî dönemde Kur’ân-ı Kerîm’in tesiriyle gerçek anlamda tarihî vasfı ön plana geçmek suretiyle nitelik değiştirmiş ve yeni bir tarih yazıcılığı ortaya çıkmıştır. Ancak bu devirde de ahbâr teriminin kullanılmasına devam edilmiştir (bk. AHBÂR).

Kur’ân-ı Kerîm kâinatın ve insanın yaratılışına, geçmişe, yaşanılan zamana ve geleceğe (âhiret) dikkat çekmek, peygamberlerle insan hayatının çeşitli yönlerine yer vermek, eski kavimlerin davranışlarının iyilerinden örnek, kötülerinden ibret alınmasını tavsiye etmek, peygamberlerin birbirinin ardı sıra gönderilmesini vurgulayıp risâletin tek olduğunu bildiren evrensel bir anlayış getirmek suretiyle müslümanların tarihe duydukları ilgiyi beslemiştir. Kur’an’a göre tarih insanoğlunun ve âlemin tarihidir, çünkü Allah âlemlerin rabbidir. İnsan yeryüzünde Allah’ın halifesidir; ona düşen vazife sünnetullaha uygun bir cemiyet ve medeniyet oluşturmak suretiyle yeryüzünü imar etmek ve kendini tanımaktır. Muhammed İkbal, Kur’an’a göre insan bilgisinin üç kaynağından birinin beşer tarihi olduğunu söyler (diğerleri bâtınî müşahede ve tecrübe ile tabiat âlemidir). Ona göre Kur’an’ın en esaslı beyanlarından biri, fertlerin ve milletlerin kötü amellerinin karşılığını bu dünyada göreceğine işaret etmesidir. Bu hükmü pekiştirmek amacıyla Kur’ân-ı Kerîm’in sürekli tarihten misaller getirdiğini ve insanları beşer türünün mâzide ve haldeki hayat tecrübeleri üzerinde düşünmeye davet ettiğini belirtir (İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 144-146, 157). Tarihî malzemenin insanı terbiye etmek ve ona sünnetullahı öğretmek maksadıyla kullanıldığı Kur’an’da tarih karşılığında “Allah’ın günleri” (İbrâhîm 14/5; el-Câsiye 45/14) “kasas”, “nebe’” ve çoğulu “enbâ’”, “haber” ve “ahbâr”, tarihî olay için “hadîs” kelimeleri kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳṣṣ”, “nbʾe”, “ḥds̱”, “ḫbr” md.leri).

Kur’ân-ı Kerîm’de kıssalarla çeşitli milletlerin yaşayış ve düşünüşleri, davranışları, kaderlerini etkileyen çarpıcı unsurlar vurgulanarak onların kaderlerini yönlendiren unsurlar ibret alınması için bütüncül bir yaklaşımla ortaya konmuştur. Bu husus, “Andolsun ki onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur’an uydurulabilecek bir söz değildir. Kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan, inanan bir toplum için bir yol gösterici ve rahmettir” meâlindeki âyetle (Yûsuf 12/111) ifade edilmiştir. Yaratılış gayesine uygun hareket eden ve tevhid inancına

bağlı olan insanların doğru yola ulaşmalarını sağlayan kıssalar, herhangi bir ırkın veya milletin tarihine odaklaşmadığı gibi insanlık tarihini bir bütün halinde ele alarak müslümanların dünya tarihine yönelmesini sağlamıştır. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'de bazı sûre ve âyetlerde Mekke şehri, Kâbe, Kureyş kabilesi ve Câhiliye devri Arap toplumunun dinî ve içtimaî durumu, hayat telakkileri, Hz. Muhammed'in çocukluğu, peygamber olarak görevlendirilmesi, vahiy alışı, Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret, muhacirler ve ensar, hicret etmeyenler, Mekke'deki münafıklar, hicret sonrası faaliyetler, Medine'de müslümanların durumu ve Resûl-i Ekrem'e gösterdikleri bağlılık, Medine devri münafıkları, bedevîler ve Ehl-i kitap ile münasebetleri, Mekkeli müşriklerle münasebetleri, Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tebük gazveleri gibi konulara yer verilmek suretiyle İslâm dünyasında tarihin ve tarih yazıcılığının, siyer ve megāzî konularının âdeta planı çizilmiştir. Ayrıca Kur'an'da Mekkî ve Medenî sûrelerin ayrılması tarih bilincinin oluşmasına ve gelişmesine yardımcı olmuş, başta esbâb-ı nüzûl olmak üzere geçmiş peygamberlerle kavimlerin daha yakından tanınması ve ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılması ihtiyacı müslümanları tarih araştırmalarına sevketmiştir.

Müslümanları tarih yazıcılığına yönelten başka gelişmeler de vardır. Bunların başında Abdullah b. Amr b. Âs'ın eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣâdıḳa'yı hazırlaması, Enes b. Mâlik'in topladığı hadisleri Resûl-i Ekrem'e tashih ettirmesi, Amr b. Hazm'ın Hz. Peygamber'in mektuplarını toplaması gibi çalışmalar yanında sayıları elliyi aşkın sahâbînin yazılı ve bir kısmı şifahî rivayetleri belli bir kronoloji ve konu bütünlüğü içerisinde muhafaza etmesi gelmektedir. Resûlullah dönemini yakından ilgilendiren, Medine'de yazıya geçirilen ilk sözleşme ile şehrin Harem sınırlarına ve develerin zekât miktarına dair belge, Berâ b. Âzib ve İbn Abbas ile çocuk yaştaki sahâbîlerden Sehl b. Ebû Hasme el-Ensârî'nin siyer ve megāzîye dair birer sahîfesi, Hz. Peygamber'in çeşitli kabile ve devlet başkanlarına yazdığı İslâmiyet'e davet mektupları, kabilelerle yapılan antlaşmaların metinleri, bazı kişi ve kabilelere verilen iktâ ve ahidnâme gibi belgelerin birer örneğinin saklanmasından anlaşılacağı üzere bazı yazılı belgelerin tarihçilere ulaştığı bilinmektedir. Tâbiîn neslinden Urve b. Zübeyr ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin bir araya getirdikleri sahîfeler tarih yazıcılığının doğup gelişmesinde çok önemli rol oynamış; Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ma'mer

b. Râşid gibi ilk dönemde siyer ve megāzîye dair eserler yazan tarihçilerin ana kaynaklarını teşkil etmiştir.

Tarih bilincinin gelişip tarih yazıcılığının gerçekleşmesinde Hz. Ebû Bekir devrinde başlayan, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde devam eden fetih hareketlerinin de büyük etkisi olmuştur. Tevhid mücadelesinin temsilcileri olarak ümmet bilincine ulaşan müslümanların İslâm tarihiyle ilgilenmeleri ve gösterdikleri başarıları gelecek nesillere aktarmaları önemli bir amaç haline gelmiştir. Öte yandan müslümanların teşrî‘ ve kazâ ihtiyaçları ile idarî ve malî konular, gayri müslimlerin durumu, Hz. Peygamber'in sünneti, hilâfet meselesi, büyük savaşlar gibi meselelerde ashabın icmâı ve ihtilâfının bilinmesine gerek vardı. Bunun için de bazı adımlar atılmıştır. Hz. Ömer'in hicreti tarih ve takvim başlangıcı yapmasının büyük etkisi olmuştur. Câhiliye devrinden beri Araplar kamerî ayları kullanıyor ve yılın dördü haram ay olmak üzere on iki ay olduğunu biliyordu. Bu husus Kur'an'da da vurgulanmaktadır (et-Tevbe 9/36-37). Sabit takvimleri bulunmamakla birlikte Fil Vak‘ası gibi bazı meşhur olayları tarih tesbiti için kullanıyorlardı. Hilâfetinin üçüncü yılında Hz. Ali'nin teklifiyle 16 yılının Rebîülevvel ayında (Nisan 637) muharrem ayını hicrî takvimin ilk ayı kabul eden Hz. Ömer döneminde ayrıca tarih yazıcılığına çok önemli bir kaynak vazifesi gören divan defterleri tanzim edilmiştir. Bu defterler sayesinde erkekler, kadınlar, çocuklar ve mevâlîden olan müslümanlar, başta ehl-i Bedir olmak üzere İslâmiyet'e giriş önceliklerine ve hizmetlerine göre kayıt altına alınmış, evvelâ Kureyş kabilesinin Benî Hâşim kolundan başlanması dolayısıyla daha sonra yazılan bazı tabakat ve ensâb kitaplarının hem malzemesine hem planına esas teşkil etmiş, ayrıca yeni kurulan şehirlerde ve fethedilen yerlerde kabilelerin iskânında akraba olanların birbirine yakın mekânlarda iskânına yardımcı olmuştur. Hz. Ömer'in kendisine gelen mektupları, antlaşma metinlerini, gönderdiği emirnâmeleri ve tayin kararlarını bir sandık içerisinde sakladığı bilinmektedir. Onun vali ve kumandanlarından fethedilen bölge ve ülkelerin arazi durumu, iklimi ve halkına dair istediği yazılı bilgilerle tarihçilerin faydalanacağı başka faaliyetleri de vardır. Hz. Peygamber'in şahsiyetine ve müslümanların tevhid mücadesine temas eden şiirlerin toplanması için Kûfe valisine tesbitlerde bulunmasını emretmesi ve yine onun zamanında ensarın şiirlerinin toplanması da tarih yazıcılığında faydalanılan şiirlerin muhafazası bakımından yararlı olmuştur. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle

başlayan karışıklıklar ve fitne hareketleri, iç savaşlar, Hâricîler'in ortaya çıkması, Hz. Ali'nin şehâdeti, Kerbelâ faciası, imâmet/hilâfet tartışmaları, Emevîler'e karşı birçok ayaklanmanın meydana gelmesi ve Şuûbiyye hareketleri de olayların farklı görüşler doğrultusunda ele alınmasına vesile olmuş, bu olayların tarihine dair eserler yazılmaya başlanmıştır. İlk Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân ensâb bilgisinin tesbitini istemiş, Suhâr b. Abbas el-Abdî ve Dağfel b. Hanzale es-Sedûsî'nin birikiminden faydalanılmasını emretmiştir. Ayrıca eski hükümdarların tarihini öğrenmeye önem vermiş, bu amaçla Yemen tarihiyle ilgili bir eser yazması için Ubeyd (Abîd) b. Şeriyye'yi San'a'dan getirtmiş, kendisinden kadîm Araplar'a, onların ve diğer kavimlerin meliklerine, çeşitli dillerin teşekkülü ile insanların çeşitli beldelerde birbirinden ayrılmasına dair ahbârı toplatarak yazdırmasını istemiştir (İbnü'n-Nedîm, I/2, s. 278, 279-280). Onun günümüze ulaşan kısa Yemen tarihi basılmıştır (Aḫbârü'l-Yemen ve eşʿârühâ ve en-sâbühâ, İbn Hişâm, Kitâbü't-Tîcân ekinde, Haydarâbâd 1347). I. Velîd'in, kütüphanesi için Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc'ı mushaf yanında ahbâr ve eş'ârı istinsah etmekle görevlendirmesi (a.g.e., I/1, s. 15), II. Velîd'in Araplar'ın ahbâr ve ensâbını bir araya getirtmesi, bu çalışmaların daha sonra Hammâd er-Râviye ve Cennâd'a intikal etmesi tarih yazıcılığının gelişmesini etkilemiştir (a.g.e., I/2, s. 286). Bu arada VIII. yüzyılın ortalarından itibaren kâğıt imalâtı ve kullanımının yaygınlaşmasının tarihçilik yanında diğer ilimlerin gelişmesinde ve yazıya geçirilmesinde büyük

tesiri olmuştur. Abbâsîler zamanında devlet teşkilâtının gelişmesi ve başta resmî yazışmalarla ilgili olmak üzere birçok divanın kurulması arşiv belgelerinin artmasını sağlamıştır. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, İbn İshak'tan siyer ve megāzî, Hârûnürreşîd kādılkudâtı Ebû Yûsuf'tan devlet gelirleri ve sarf yerleri hakkında eser yazmalarını istemiştir. Bu dönemde de halife sarayındaki sohbet konularından biri de tarih olmuş, bazı tarihçiler, kâtipler ve nedimler bu toplantılara katılmış, Belâzürî gibi tarihe dair önemli eserler kaleme alan kişiler bunlar arasından çıkmıştır.

I. (VII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren sahâbîler ve tâbiîlerin ilk nesli tarafından başlatılan siyer ve megāzî çalışmalarının ardından dünya tarihi, fütuhat, bölge ve şehir tarihleri, tabakat kitapları olmak üzere küçüklü büyüklü çeşitli konularda tarih çalışmaları yapılmıştır. Tefsir, hadis, fıkıh,

Arap dili ve edebiyatı sahalarındaki teliflere paralel olarak tarih kitaplarında da rivayet usulü kullanılmış, hadiselerin kahramanlarının veya hadiseyi gören ve görenden dinleyen râvilerin verdikleri bilgiler isnad sistemiyle kaleme alınmıştır. Bu dönemdeki tarihçiliğin rivayet tarihçiliği olduğu ifade edilmiştir. Hz. Âdem'den başlayan dünya tarihleri için Kur'an ve hadislerdeki bilgilerle bu bilgilere uyan bilgiler içeren Ehl-i kitap rivayetlerine yer verilmiştir. Diğer taraftan başta muhaddisler olmak üzere bu ilk asırdaki müellifler rivayet icâzeti almadıkları hiçbir kitaptan iktibasta bulunmamışlardır. Fuat Sezgin şarkiyatçıların isnad sistemine dair ileri sürdükleri, İslâm'ın ilk 150 yıllık döneminde başta hadisler olmak üzere nakledilen rivayetlerin insanlar arasında şifahî olarak anlatıldığı, muhaddislerin hicretin II. yüzyılın sonlarında veya III. yüzyılın başlarında senedler icat edip uydurdukları ve bunları haber ve rivayetlerin başına ekleyerek tedvîn faaliyetlerine giriştikleri şeklindeki iddialarının doğru olmadığını, şifahî rivayetin yanında senedlerin de yer aldığı sahîfe ve kitapların bulunduğunu, günümüze ulaşan senedlerde geçen râvilerden en az birinin müellifin teşkil ettiğini, bu dönemlerde müslüman müelliflerin iktibaslarında hiçbir zaman kitap ismi zikretmediklerini, yalnızca rivayetin senedini vermekle yetindiklerini hadis ve tarihî rivayetlerin senedlerini inceleyerek göstermiş, şarkiyatçılar tarafından yapılan çalışmalarda bu iddialar kabul edildiğinden doğru sonuçlara ulaşılamadığını ortaya koymuş ve isnadın başlangıcından itibaren tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve megāzî, tarih, edebiyat ve şiir gibi bütün ilim dallarında yazılmış metinlerde kullanıldığını ispat etmiştir (GAS [Ar.], I/1, s. 117-152; I/2, s.3-28). Hadis kitaplarındaki isnad sistemi siyer ve tarih sahasındaki eserlerde de yer almakla birlikte tarihçiler konu bütünlüğünü sağlamak, olayları sebep-sonuç ilişkileri içerisinde anlatabilmek için zaman zaman senedleri telfik ettikleri veya sadece haberi aldıkları râvinin adını vermekle yetindikleri de olmuştur. Sonradan muhaddislerin siyer ve tarih âlimlerine yönelttiği önemli bir eleştiri konusu olan bu usul, Urve b. Zübeyr ve Zührî gibi aynı zamanda meşhur birer muhaddis olan siyer ve tarih öncüleri tarafından başlatılmış, İbn İshak, Vâkıdî, İbn Sa'd ve Belâzürî gibi tarihçiler bunu devam ettirmiştir. Belâzürî, hadiselerde bütünlüğü sağlama bakımından faydalı olan bu usulle ilgili görüşlerini anlatırken hadis, siyer ve fetih tarihiyle uğraşan âlimlerin bir topluluğun kendilerine haber verdiği şeyleri bazan aynen naklederek veya kısaltarak, bazan da bir kısmını diğeriyle karşılaştırarak bütünlemeye çalıştığını söyler (Fütûh, s. 1). Ancak Taberî,

Tefsîr'inde olduğu gibi Târîẖ'inde de hadisçilerin isnad sistemine bağlı kalmış, senedleri birleştirme cihetine gitmemiştir. Öte yandan rivayet tarihçiliğinde çeşitli kanallardan gelen, bazan birbirinden farklı, hatta karşıt bilgiler içeren haberleri sıralamakla yetinilmiş, aralarında tercih yapma yoluna gidilmemiştir. Vâkıdî ve Belâzürî gibi tarihçiler ise bazı rivayetleri tercih etmiş ve tercih ettikleri rivayetlerin daha doğru olduğunu ileri sürmüştür.

Soylarına ve tarihe bağlılıkları ile tanınan Araplar Câhiliye devrinde ensâba dair bilgilere çok önem veriyordu. Bazı kabilelere ait soy kütüğü tomarları ile Resûl-i Ekrem'in hayatında bazı sahâbîlerin kaleme aldığı hadis sahîfeleri ve devlete ait bazı yazılı belgeler yanında siyer ve tarih yazıcılığında çok önemli yeri olan, Hz. Ömer zamanında Araplar'ın ensâb bilgisini kayıt altına alan divan defterlerinin düzenlenmesiyle ensâb konusunda önemli bir adım atılmıştır. Emevî halifelerinin kabilelerin nesebini iyi bilen kimseleri Dımaşk'a davet ettikleri, çocuklarına Arap kabilelerinin ensâbını öğretmelerini istedikleri, bazılarına ensâb konusunda kitap yazdırdıkları bilinmektedir. Abbâsîler zamanında hilâfet konusundaki ihtilâfın bilhassa Hz. Ali evlâdı ile Abbâsîler arasında cereyan etmesi nesep bakımından kimlerin Hz. Peygamber'e daha yakın olduğu tartışmasını beraberinde getirmiş ve Kureyş kabilesiyle ilgili kitapların kaleme alınmasını sağlamıştır. Kureyş kabilesinin nesebine dair zamanımıza ulaşan ilk müstakil kitap Müerric es-Sedûsî'nin (ö. 195/810) Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş adlı eseridir (Kahire 1960; Beyrut 1396/1976). Ensâb konusunda Arap-İslâm dünyasının en önemli şahsiyeti kabul edilen Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819) başta ensâba ve ahbâra dair olmak üzere 150 kadar eser yazdığı kaydedilmektedir. İbnü'l-Kelbî bu eserleri, büyük bir nesep âlimi olan babası Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) yazılı ve şifahî bilgilerinden oluşan malzemesini düzenleyerek hazırlamıştır. İbnü'l-Kelbî, babasının her kabile için ayrı ayrı topladığı bilgileri günümüze eksik bir nüshası intikal eden Cemheretü'n-neseb ile Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr adlı eserlerinde bir araya getirmiştir. Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin Kitâbü Nesebi Ḳureyş'i ile Zübeyr b. Bekkâr'ın Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ adlı eseri bugüne ulaşmış en önemli ensâb kitaplarındandır. Diğer taraftan Arap en-sâbı söz konusu olduğunda bunları İslâm öncesi Arap tarihi ve Câhiliye devri şiirleriyle eyyâmü'l-Arab'ından ayırmak mümkün değildir. İbnü'l-Kelbî'nin ahbâra

dair eserlerinde de görülen bu durum Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın iki eseri için de geçerlidir. Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden, el-Aṣmaʿiyyât adlı antolojisinde eski Arap şiirlerini toplayan, ahbâr râvisi Asmaî’nin Târîḫu’l-ʿArab ḳable’l-İslâm adlı bir kitabı bulunmaktadır (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1959). Ahbâr ve ensâb âlimleri arasında Heysem b. Adî’yi de anmak gerekir.

Diğer taraftan Hz. Ömer’in başta Medine olmak üzere Kûfe, Basra, Vâsıt, Dımaşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır’da tertip ettirdiği divan defterleri, sahâbîlerin hal tercümesine dair tabakat ve tarih kitaplarının esas malzemesini teşkil etmiştir. İlk iki cildini siyer ve megāzîye ayırdığı, daha sonra yazılacak tabakat/terâcim kitaplarına örnek olma özelliği taşıyan Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāti’l-kebîr adlı eseri zamanımıza ulaşan İbn Sa‘d (ö. 230/845), Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt müellifi Halîfe b. Hayyât ile birinci bölümü siyer ve megāzîye tahsis edilen Ensâbü’l-eşrâf adlı kitabın müellifi Belâzürî gibi âlimler, kitaplarının planını Hz. Ömer’in sahâbîleri tabakalara ayırma anlayışından hareketle hazırlamışlar, günümüze kadar gelmeyen bu defterlerin varlığını muhafaza etmek suretiyle tarih yazıcılığına büyük katkıda bulunmuşlardır.

Siyer ve Megāzî. İslâm dünyasında tarih yazıcılığının doğup gelişmesinde Resûl-i Ekrem’in hayatını ele alan siyer ve megāzî çalışmalarının istisnaî bir yeri vardır. Bu çalışmaları I. (VII.) yüzyılda veya II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında vefat eden, bir kısmı sahâbî çocuğu olan tâbiîn âlimlerinin başlattığı bilinmektedir. Bunlar arasında Saîd b. Sa‘d b. Ubâde el-Hazrecî, Sehl b. Ebû Hasme el-Ensârî, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Kâ‘b el-Ensârî ve Şa‘bî gibi yazılı sahîfelerdeki haberleri daha sonraki kaynaklarda yer alan kişiler bulunmaktadır (Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 65-70). Bu dönemde başta teyzesi Hz. Âişe olmak üzere bazı sahâbîlerden aldığı hadisleri rivayet eden Urve b. Zübeyr ile çeşitli kaynaklardan topladığı hadis ve haberleri bir araya getiren İbn Şihâb ez-Zührî, zamanımıza farklı kaynaklar içerisinde ulaşan İslâm tarihçiliğinin ilk örnekleri olan bu metinleri, üslûbunun sağlamlığı yanında abartı ve yönlendirmelerden uzak bir şekilde kaleme almak suretiyle siyer ve megāzî yazıcılığını yeni bir safhaya intikal ettirmişlerdir. Urve ve Zührî’nin talebelerinden üçü bu alanda eser telif edenler arasında büyük şöhrete ulaşmıştır. Mûsâ b. Ukbe’nin Kitâbü’l-Meġāzî’si günümüze bütünüyle intikal etmemiş olmakla

birlikte haberleri bazı kaynaklardan toplanmak suretiyle, Ma‘mer b. Râşid’in el-Meġāzi’n-nebeviyye’si, Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’i içerisinde zamanımıza ulaşmış ve müstakil olarak da yayımlanmıştır (Dımaşk 1401/1981). Zührî’nin üçüncü talebesi İbn İshak’ın Siyer’i tarih yazıcılığında büyük izler bırakmıştır. Resûlullah’ın sadece gazve ve seriyyelerini kaleme alan Vâkıdî’nin Kitâbü’l-Meġāzî adlı eseri ve onun “Kâtibü’l-Vâkıdî” diye meşhur olan talebesi İbn Sa‘d’ın, başında siyer konusunun yer aldığı Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt’ı ile bu sahanın ana kaynaklarının tamamlandığı bilinmektedir. Daha sonraki tarihçiler bu eserlerden faydalanmış, onların rivayetlerini ve planlarını kullanmıştır. İbn İshak, bir bölümü bu alanın günümüze ulaşan ilk eseri olan Kitâbü’l-Mübtedeʾ ve’l-mebʿaṯ ve’l-meġāzî’siyle siyer ve megāzî kitaplarına bilinen şeklini vermiş, zamanımıza intikal etmeyen Kitâbü’l-Ḫulefâʾ adlı eseriyle de İslâm dünyasında tarih eserlerinin derinlik ve devamlılık kazanmasında etkili olmuştur. Bu anlayışı benimseyen tarihçilerden bazıları genel dünya tarihiyle, bazıları Resûlullah dönemiyle veya hicretle başlayan tarihler yazmıştır. Bu arada fetihler başta olmak üzere bazı kabilevî, siyasî, iktisadî veya dinî hadiseler, monografiler veya biyografiler, şehir ve bölge tarihleri kaleme alanlar olmuştur. Hicretin ilk üç asrında tarih alanında yazılan sahîfe, risâle ve kitap şeklindeki eserlerin dinî, içtimaî, siyasî, mezhebî ve kabilevî tesirler dolayısıyla dikkat, sıhhat, genişlik bakımından tarih yazıcılığına aynı seviyede katkıda bulunmadığı açıktır. Önceleri önemli bir merkez olan Medine’nin hadis ve siyere, Mısır’ın ensâb ve eyyâma, Şam’ın Emevî tarihine temayülü olduğu, Yemen’in bölge tarihi yanında İsrâiliyat rivayetlerine ağırlık verdiği, diğer önemli iki merkezden Kûfe’nin Emevîler’e karşı rivayetleri ve anlayışı öne çıkardığı, Basra âlimlerinin Medine ve Yemen’deki gelişmelerden etkilendiği muhaddislerin anlayışına daha yakın bulunduğu ve Emevîler’e karşı daha mülâyim davrandığı kabul edilmektedir.

Genel ve Özel Tarihler. İbnü’n-Nedîm, tarih alanında eser veren yahut râvi sıfatıyla katkılarda bulunan pek çok müellif adı zikretmektedir (el-Fihrist, I/2, s. 277-482). Bunlardan en meşhur olanlarıyla eserleri günümüze ulaşan tarihçilerden bazıları şunlardır: Emevî devri tarihçisi olarak bilinen Avâne b. Hakem, ikisi de zamanımıza intikal etmeyen eserlerinden biri olan Kitâbü’t-Târîḫ’inde dört halife dönemini ve Abdülmelik b. Mervân devrinin sonuna kadar Emevî tarihini yazmıştır. Diğer eseri Sîretü Muʿâviye ve Benî

Ümeyye, İslâm dünyasında bir halife ve hânedana dair kaleme alınmış ilk kitap olması bakımından önemlidir. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllardaki birçok tarihçi onun bu kitaplarından geniş ölçüde faydalanmış ve nakillerde bulunmuştur. Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ da Emevî tarihçisi diye meşhurdur. Kûfe'de yaşadığı anlaşılan Ebû Mihnef'in Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarı olduğu, ridde savaşları, Suriye ve Irak'ın fethi, Cemel, Sıffîn savaşları ve Hâricîler başta olmak üzere I. (VII.) yüzyıl olayları üzerine otuz üç risâle veya kitap yazdığı kaydedilmektedir. Bu eserlerden Maḳtelü'l-Ḥüseyn ile (Küveyt 1987) Aḫbârü'l-Ümeviyyîn (Leiden 1972) günümüze ulaşmıştır (diğer eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, I/2, s. 291-293; Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 127-130). Hulefâ-yi Râşidîn dönemi tarihçisi olarak büyük şöhrete ulaşan Seyf b. Ömer'in Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûḥ ile Kitâbü'l-Cemel ve mesîru ʿ Â ʾişe ve ʿ Alî adlı kitaplarında kabilesi Temîm eksenli, çok ayrıntılı ve zengin rivayetler bulunmaktadır. Eserin son zamanlarda eksik bir nüshası bulunmuş ve Taberî'nin tarihindeki rivayetlerle karşılaştırılarak beraberce yayımlanmıştır (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî, Leiden 1415/1995). Taberî gibi birçok tarihçi ridde ve fütuhat haberlerini yazarken onun rivayetlerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. İbnü'n-Nedîm'in elli eserinin adını zikrettiği Heysem b. Adî, olayları kronolojik sırayla naklettiği Kitâbü't-Târîḫ ʿ ale's-sinîn adlı eserinde Arap kabilelerinin ensâb ve ahbârı yanında Hz. Peygamber devrinden başlayarak Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak zamanına kadar (785-786) geniş bir dönemi ele almıştır. Taberî, İbn Kuteybe, Belâzürî, Câhiz, Ya'kūbî, Mes'ûdî ve İbn Kesîr gibi tarihçiler onun eserleri ve rivayetlerinden iktibaslarda bulunmuştur. Hz. Ali taraftarlarından olan Nasr b. Müzâhim'in eserlerinden sadece Kitâbü Ṣıffîn şerḥu ġazâti emîri'l-mü ʾminîn bugüne ulaşmıştır (Kahire 1365). Üslûbu daha çok şiir, anekdot ve hitabelerin yer aldığı kıssa yazarlarınınkine benzeyen Nasr'ın diğer eserleri Hucr b. Adî'nin öldürülmesi, Cemel Vak'ası, Nehrevân Savaşı ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi gibi konularla ilgilidir.

III. (IX.) yüzyılın büyük tarihçilerinin başında Ali b. Muhammed el-Medâinî gelir. 240'ı aşan kitap ve risâlelerinden en kapsamlısı Aḫbârü'l-ḫulefâ ʾi'l-kebîr olup tarihçiler bundan geniş rivayetler iktibas etmiştir. Günümüze yalnızca et-Teʿ âzî ile (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Bedrî Muhammed Fehd, Necef 1971) birden fazla evlilik yapan Kureyşli kadınların ele alındığı el-Mürdifât (Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde, I, 57-80; Kahire 1371/1951, 1392/1972) adlı iki

risâlesi intikal eden Medâinî siyer, Hz. Ebû Bekir’den başlayıp Abbâsî Halifesi Mu’tasım-Billâh’a kadarki (833-842) dönemi kapsayan İslâm tarihinin siyasî, askerî, idarî, malî ve içtimaî konularında en çok yararlanılan bir müelliftir. Halîfe b. Hayyât’ın et-Târîḫ’i, İslâm dünyasında kronolojik esasa göre kaleme alınmış tarih kitaplarından günümüze intikal eden ilk örnektir. Hadis rivayet usulüne bağlı kalan Halîfe, İbn İshak’ın siyerinin iki ayrı nüshasından ve Târîḫu’l-ḫulefâ˒sından faydalanmıştır. Ensâb âlimi, tarihçi ve edip Muhammed b. Habîb’in birçok eseri arasında, ayrıntılara girilmeden soy kütüklerini ve annelerinin adını listeler halinde yazdığı peygamberler ve halifeler tarihi niteliğindeki el-Muḥabber’i ile (nşr. Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd-Dekken 1361/1942) Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlerle Kureyş kabilesinin ensâb ve ahbârına yer verdiği el-Münemmaḳ fî aḫbâri Ḳureyş (nşr. Hurşîd Ahmed Fârık, Delhi 1384/1964) adlı eseri zikredilmelidir.

Dil, edebiyat, Kur’an ilimleri, hadis ve tarih sahasındaki eserleriyle tanınan İbn Kuteybe’nin iki kitabı tarihle ilgilidir; bunlardan ilki olan ˓Uyûnü’l-aḫbâr’da devlet adamlarında bulunması gereken meziyetlerle savaş, seyyidlik, ilim, zühd, dostluk ve kadın gibi kültür ve medeniyet tarihini ilgilendiren çeşitli konulara, diğer eseri el-Ma˓ârif’te halifelerle İslâm toplumunun ileri gelen şahsiyetlerinin ansiklopedik mahiyette ensâb ve tarih ağırlıklı biyografilerine yer verilmiştir. Hadis hâfızı ve tarihçi Ya‘kūb b. Süfyân el-Fesevî, baş tarafı günümüze ulaşmayan hacimli bir İslâm tarihi ve tabakat kitabı niteliğinde kaleme aldığı el-Ma˓rife ve’t-târîḫ adlı eserinin (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-III, Bağdad 1394-1396/1974-1976) kronolojik sıraya göre düzenlediği birinci bölümünü tarihe, ikinci bölümünü ashaptan başlayarak hadis râvilerine ayırmıştır. Eserin ilmî neşrini yapan Ömerî’nin tesbitine göre Fesevî, eserinin birinci bölümünde Hz. Peygamber’den itibaren 242 (856) yılına kadarki İslâm tarihini yazmıştır. Neşri yapılan kısım 136 (754) yılından başlamakta, eserde önemli olaylar yanında hac emirliği yapmış kişiler, vefat etmiş meşhur şahsiyetler bilhassa kaydedilmektedir. Eserin tabakat kısmında ashap, tâbiîn ve daha sonraki râviler ele alınmaktadır. İslâm tarihinin iki buçuk asırlık tarihinin yer aldığı bu eser, Ṭabaḳāt’ının başına sadece Hz. Peygamber’in siyerini koymuş olan İbn Sa‘d’dan bu yönüyle ayrılmaktadır.

Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın nedimliğini yapan ve iki tarih

kitabıyla şöhrete ulaşan Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ında Hz. Peygamber zamanından III. (IX.) yüzyıla kadar ilk İslâm fetihleri bölge ve şehir esasına göre anlatılmıştır. Belâzürî bu eserinde savaşlara hiç yer vermeden bir yerin kimin tarafından hangi tarihte fethedildiğine, barış veya savaş yoluyla ele geçirildiğine dair haberleri, buna bağlı olarak antlaşmalarda belirlenen toprak vergilerini ve cizye miktarlarını zikretmeye bilhassa dikkat etmiştir. Onun diğer eseri Ensâbü'l-eşrâf ise tabakat, ensâb ve ahbâr üslûplarının birleştirilmesiyle telif edilmiş, birçoğu zamanımıza ulaşmayan kaynaklarda yer alan haberleri içine alan ve Resûl-i Ekrem döneminden Abbâsîler'in ilk devirlerine kadar gelen önemli bir kaynaktır. Mısırlı tarihçi Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem Fütûḥu Mıṣr ve'l-Maġrib ve'l-Endelüs'ü, Şiî tarihçisi İbn A'sem el-Kûfî umumi tarih niteliğindeki Kitâbü'l-Fütûḥ'u kaleme almıştır. III. (IX.) yüzyılın ortalarında yazıldığı anlaşılan, müellifi meçhul Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Abbâsî daveti ve Abbâsîler'in kuruluşu hususunda önem taşımaktadır. Dünya tarihiyle başlayan, İslâm öncesi ve İslâm sonrası olayları anlatırken daima İran'ı ön planda tutan Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl adlı eserinde İran'ın fethi ve Sıffîn Savaşı gibi olaylara genişçe yer vermiştir. Aynı zamanda botanik âlimi olan Dîneverî eserinde edebî bir üslûp kullanmış, olaylar arasından Ebû Müslim ihtilâli ve onun öldürülmesi, Bağdat'ın kuruluşu, Râvendiye Vak'ası, Me'mûn ve Emîn arasındaki mücadele, Bâbek ve Afşin isyanları gibi konulara yer vermiştir. Ahmed b. İshak el-Ya'kūbî, Târîḫu'l-Yaʿḳūbî adlı dünya tarihinde 259 (872) yılına kadar gelen hadiseleri yazmıştır. İsrâiloğulları tarihiyle başladığı eserinde Hz. Îsâ ve havârileri, Bâbil, Asur, Hint, Çin, Yunan, Roma, Mısır, Berberîler ve Türkler gibi birçok kavmin siyasî ve kültürel yönlerine değinerek ilk doğru dünya tarihini oluşturmaya çalışmıştır. Bu dönemin diğer tarihçilerde hemen hiç rastlanmayan, her hükümdarın tahta geçişini burçların durumuyla ilişkilendirmesi kendisinin astrolojiye olan düşkünlüğünü göstermektedir.

Müfessir, muhaddis, fakih ve tarihçi olarak büyük şöhret kazanan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü hicretin ilk üç asrının rivayet tarihçiliğinin en üst seviyesini temsil etmektedir. Hz. Âdem'den başlayıp 302 (915) yılına kadar cereyan eden olayları anlatan Taberî eserinin mukaddimesinde yazacağı tarihin konularını belirler. Taberî, hayatına dair bilgi verdiği kişiler hakkında bir değerlendirme yapmadığı gibi naklettiği rivayetlerin doğruluğu üzerinde fikir belirtmeden

sorumluluğu haberleri nakledenlere, bunların kabul edilip edilmemesiyle ilgili kararı da okuyucuya bırakmaktadır. Onun kronolojik esasa göre telif ettiği bu eserin en önemli özelliklerinden biri de zamanımıza ulaşmayan birçok tarihçinin sahîfe ve kitaplarından rivayet icâzeti aldığını gösteren senedleri zikretmek suretiyle yaptığı iktibaslarla kaleme alınmış olmasıdır. Türk asıllı tarihçi Ebû Bekir es-Sûlî’nin Kitâbü’l-Evrâḳ fî aḫbâri Âli ʿAbbâs ve eşʿârihim adlı, bazı bölümleri yayımlanan eseri modern tarihçilerce Abbâsî tarihinin önemli kaynakları arasında sayılır.

Öte yandan bölge ve şehir tarihlerinin tarih yazıcılığında önemli bir yeri bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) kaleme aldığı Feżâʾilü Mekke ve’s-sekeni bihâ adlı risâle (Küveyt 1980) Mekke ile Kâbe’nin kutsiyetine dair bugüne ulaşan en eski metindir. Risâlenin, Arapça metninin basılmasından yıllarca önce Miralay Mustafa Hâmî tarafından Fazîletü’l-mücâvere fî Mekkete’l-Mükerreme adıyla Türkçe’ye çevrilmesi (İstanbul 1280) dikkat çekicidir. Mekke tarihi üzerine bir eser yazdığı rivayet edilen Osman b. Amr b. Sâc el-Kureşî el-Cezerî’nin haber ve rivayetlerinden Ezrakī geniş ölçüde faydalanmıştır. Mekke’nin yerleşim planı, topografik yapısı ve Kâbe hakkında geniş bilgi içeren, şehrin tarihiyle ilgili bütün rivayetleri toplamaya çalışan Ebü’l-Velîd el-Ezrakī’nin Aḫbâru Mekke ve mâ câʾe fîhâ mine’l-âs̱âr’ı (Mekke 1994) çok önemli bir kaynaktır. Ezrakī, Mekke’deki binaların kitâbelerini en doğru şekilde nakletmek suretiyle eserinin değerini arttırmıştır. Fâkihî’nin Aḫbâru Mekke’si de bu dönemde kaleme alınmış değerli bir şehir tarihi olup müellif kitabında bölümleme yapmadan muhaddislerin usulünü takip ederek ulaşabildiği bütün rivayetleri toplamıştır (Mekke 1407/1987). Medine’nin ilk şehir tarihi İbn Zebâle tarafından 199 (814) yılında Kitâbü’l-Medîne ve aḫbâruhâ (Aḫbârü’l-Medîne) adıyla telif edilmiştir. Wüstenfeld zamanımıza intikal etmeyen bu eseri, İbn Zebâle’nin Semhûdî’nin Vefâʾü’l-vefâʾsı başta olmak üzere daha sonraki Medine tarihlerindeki rivayetleri bir araya getirip yayımlamıştır (Göttingen 1860). İbnü’n-Nedîm de Ubeydullah b. Ebû Saîd el-Verrâk, Medâinî, Ebû Ali Hasan b. Halef İbn Şâzân ve Zübeyr b. Bekkâr’ın Medine tarihine dair günümüze ulaşmayan eserlerinin adını vermektedir. İbn Şebbe Mekke, Kûfe ve Basra tarihleri yanında İslâm tarihinin bazı olaylarıyla ilgili yine zamanımıza intikal etmeyen birçok kitap yazmıştır. Bazı bölümleri eksik olsa da bugüne kadar gelen tek eseri Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere’dir. Eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber’in Medine’deki

hayatı, Mescidi Nebevî ve çevresiyle şehrin vadileri, mescidleri, kabilelerin yerleri, çarşı pazarlar gibi konular ele alınmakta, ikinci bölümde Hz. Ömer, üçüncü bölümde Hz. Osman'ın hilâfet dönemleri hakkında bilgi verilmektedir (el-Fihrist, I/2, s. 293).

Coğrafya Kitapları. İslâm'dan önce Araplar Arabistan, komşu bölge ve ülkeler hakkında bazı bilgilere sahipti. Gökyüzüne ve yıldızlara dair günlük gözlemlerine dayanan tecrübeleri vardı. Yolculuklarda, takvim düzenlemelerinde ve hava durumu tahminlerinde bu bilgilerden faydalanıyorlardı. İslâm coğrafyacılığının temelleri

II. (VIII.) yüzyılda Abbâsîler döneminde Yunan, İran ve Hint astronomi-coğrafya çalışmalarının yardımıyla atılmıştı. IX-X. yüzyıllarda yetişen müslüman coğrafyacılar tarih açısından büyük önem taşıyan eserler yazmıştır. Bağdat'ta Halife Me'mûn'un himayesinde çalışan müslüman astronomi bilginleri ve matematikçiler "es-Sûretü'l-Me'mûniyye" adını verdikleri bir dünya haritası çizmişti. Bunun yanında Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından çizilen dünya haritası da günümüze ulaşmamıştır. İbn Serâbiyûn (Sührâb) 902-945 yılları arasında Kitâbü ʿAcâʾibi'l-eḳālîmi's-sebʿa'yı kaleme almış, Ya'kūb b. İshak el-Kindî gibi filozoflar fizikî coğrafyanın gelişmesine yardımcı olmuştur. Kindî'ye bu konuda birçok risâle atfedilmiş, öğrencisi İbnü't-Tayyib es-Serahsî de coğrafyaya dair eserler yazmıştır. IX. yüzyılın ortalarında Irak'ta önemli coğrafyacılar yetişmiştir. Bilinen dünyayı ilk tarif eden coğrafyacı olması dolayısıyla kendisine "İslâm coğrafyasının babası" unvanı verilen İbn Hurdâzbih Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'i kaleme almış, Ya'kūbî Kitâbü'l-Büldân'ında onun usulünü takip etmiştir. Mes'ûdî'nin et-Tenbîh ve'l-işrâf'ı hem bir coğrafya kitabı hem bir genel tarihtir. Kitâbü'l-Büldân sahibi İbnü'l-Fakīh, el-Aʿlâḳu'n-nefîse müellifi İbn Rüste, Kitâbü'l-Ḥarâc ve ṣanʿati'l-kitâbe'nin yazarı Kudâme b. Ca'fer, iktisadî coğrafya üzerindeki Kitâbü't-Tebaṣṣur bi't-ticâre adlı eseriyle Câhiz dönemin diğer coğrafyacılarıdır. III. (X.) yüzyılın ilk yarısında Horasan'da yetişen, Ṣuverü'l-eḳālîm adıyla bilinen coğrafya kitabının müellifi Ebû Zeyd el-Belhî'nin öncülük ettiği, sadece İslâm ülkelerinin coğrafyasını inceleyen bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Tabakat ve Terâcim Kitapları. İslâm tarihinde biyografi yazımının özellikle

Hz. Peygamber’in, sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin, hadisleri nakleden râvilerin hayatını tesbit etmek amacıyla orijinal bir tür olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İbn Sa‘d’ın Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāti’l-kebîr’i (eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ) biyografi alanındaki çalışmaların ilk örneğidir. Resûl-i Ekrem’in hadislerini nakleden râvilerin hayatına dair III. (IX.) yüzyıldan itibaren “ricâlü’l-hadîs” kitapları telif edilmeye başlanmıştır. Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr, et-Târîḫu’l-evsaṭ ve et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr’i, İbn Ebû Âsım’ın el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî’si, Ebü’l-Kāsım el-Begavî’nin Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe’si, İbn Kāni‘in Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe’si, İbn Hibbân el-Büstî’nin es̱-S̱iḳāt, Târîḫu’ṣ-ṣaḥâbe, Kitâbü (Maʿrifeti)’l-mecrûḥîn ve Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emṣâr adlı eserleri bu dönemde yapılan önemli ricâl çalışmaları arasında sayılabilir. Zamanla çeşitli alanlarda meşhur olmuş kişilerle ilgili çok sayıda biyografi kitabı telif edilmiştir. Cehşiyârî’nin Kitâbü’l-Vüzerâʾ ve’l-küttâb’ı, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî’nin Kitâbü’l-Vülât ve Aḫbâru Ḳuḍâtı Mıṣr adlı eserleri, Muhammed b. Halef Vekî‘in Aḫbârü’l-ḳuḍât’ı bu dönemde kaleme alınan biyografi kitaplarının başlıcalarıdır. III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren şairlere ait biyografi eserleri yazılmıştır. İbn Sellâm el-Cumahî Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾsında Câhiliye devrinden Emevîler’in son dönemine kadar yetişmiş şairleri tanıtmıştır. İbn Kuteybe eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ adlı eserinde başlangıçtan III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar gelen şairlerin biyografisini yazmış ve şiirlerinden örnekler vermiştir. Bunun yanında Câhiz Kitâbü’l-Buḫalâʾsında cimriliğiyle meşhur kişilerden, el-Burṣân ve’l-ʿurcân ve’l-ʿumyân ve’l-ḥûlân adlı kitabında özürlü ve hastalıklı olan meşhur simalardan bahseder.

Edebî Eserler. Bu dönemde tarih açısından önemli birer kaynak sayılan edebiyat kitapları da yazılmıştır. Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’i tarihî ehemmiyeti olan belge ve kayıtları içermektedir. Câhiz’in et-Tâc fî aḫlâḳi’l-mülûk adlı eserinde Emevîler ve Abbâsîler’de eğlence ve mûsikiyle ilgili âdet ve uygulamaların anlatıldığı üçüncü bölüm kültür tarihi bakımından büyük değer taşır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî’sinde, Emevî devrinde ve Abbâsîler’in ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı ve bestelerini konu edinmiştir. Müberred’in en meşhur eseri olup klasik Arap edebiyatının dört temel kaynağından biri sayılan el-Kâmil de dönemin tarihi açısından önemli bilgiler ihtiva eder.

Seyahatnâmeler. Seyahatnâmelerin de İslâm tarih yazıcılığında önemli bir

yeri vardır. Arap edebiyatında daha çok “rihle”, Fars edebiyatında “sefernâme” adı verilen seyahatnâmeler İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır. Günümüze bazı bölümleri intikal eden ilk seyahatnâme tâbiînden Mekhûl b. Ebû Müslim’e (ö. 112/730) aittir. Süleyman et-Tâcir 237 (851-52) yılında Çin, Hindistan ve Malezya seyahatiyle ilgili Aḫbâru’ṣ-Ṣîn ve’l-Hind adlı bir eser kaleme almış, Ebû Zeyd es-Sîrâfî buna bir zeyil yazmıştır. Ahmed b. Hanbel’in seyahatnâmesine (rihle) oğlu Abdullah ez-Zevâʾid’inde uzun bir bölüm ayırmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî de bir seyahatnâme kaleme almış, oğlu İbn Ebû Hâtim babasının eserine el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’inde iki bölüm ayırmıştır. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh 309’da (921) İdil Bulgar Hanlığı’na İbn Fadlan başkanlığında bir heyet göndermiş, İbn Fadlan bu seferi anlatan bir seyahatnâme (Risâletü İbn Faḍlân) kaleme almıştır. Seyahatnâmesinde gördüğü ülkeler, halklar ve kabileler hakkında etnografik ve antropolojik bilgiler vermiştir. Müellifin şahsî müşahedelerine dayanması sebebiyle eser o dönemin siyasal ve kültürel tarihi için zengin ve orijinal bir kaynak sayılır. Devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken özellikleri, devlet yönetiminde dikkat edilmesi istenen hususlar vb.ni konu alan Siyâsetnâme (Siyerü’l-mülûk, Naṣîḥatnâme) türündeki eserler devletlerin tarihine ışık tutan önemli kaynaklardır (bk. SİYÂSET-NÂME).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 285; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 1; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 34-38; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1430/2009, I/1, s. 15; I/2, s. 277-482; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 292; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm’da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42; Hüseyin Nassâr, Neşʾetü’t-tedvîni’t-târîḫî ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1956; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1960; F. Rosenthal, ʿİlmü’t-târîḫ ʿinde’l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1963; Muhammed İkbal, İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964, s. 144-146, 157 vd.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûne’l-ʿArab,

İskenderiye 1967; Sezgin, GAS [Ar.], I/1, s. 117-152; I/2, s. 3-43, 65-70, 127-130; a.mlf., “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti”, İTED, II/1 (1956-57), s. 19-36; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I; Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, Menhecü kitâbeti’t-târîḫi’l-İslâmî, Riyad 1406/1986; Sabri Hizmetli, İslâm Tarihçiliği Üzerine, Ankara 1991; M. Fethî Osman, el-Medḫal ile’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1992; Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge 1994; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbü’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 336; Chase F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003; R. Stephen Humphreys, İslâm Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 97-136; a.mlf., “Taʾrīkh”, EI² (Fr.), X, 290-296; Kasım Şulul, İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü, İstanbul 2008; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İstanbul 2008; Cevâd Ali, “Mevâridü târîḫi’ṭ-Ṭaberî”, MMİIr., I (1950), s. 143-231; II (1951), s. 135-190; III (1954), s. 16-56; VIII (1961), s. 425-436; Mustafa Fayda, “İslâm Dünyasında İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe’nin Medine-i Münevvere Tarihi”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 167-180; İbrâhim Beydûn, “Mesâʾilü’l-menhec fi’l-kitâbeti’t-târîḫiyyeti’l-ʿArabiyye”, el-Fikrü’l-ʿArabî, X/58,

Beyrut 1989, s. 8-25; M. Mahfuz Söylemez, “Klasik Dönem İslâm Tarihçilerinin Tarih Anlayışı”, İslâmî İlimler Dergisi, III/2, Ankara 2008, s. 7-32; H. A. R. Gibb, “Tarih”, İA, XI, 777-799; Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, DİA, I, 489.

Mustafa Fayda

Irak, Arabistan.

Arabistan yarımadasında siyer ve megāzî ile başlayan Medine merkezli tarih çalışmaları, Abbâsîler’in başşehir Bağdat’ı kurmalarıyla hilâfetin siyasal ve kültürel merkezi konumuna gelen Irak’ta gelişti ve Irak tarih ekolü IV. (X.) yüzyıldan itibaren Medine mektebiyle yarışır duruma geldi. Bununla birlikte Medine siyer ve megāzî alanında IX. (XV.) yüzyılın

sonuna kadar belirleyici özelliğini sürdürdü. Aralıksız devam eden, kıssacı geleneğin ağır bastığı bu tarih anlayışı uzunca bir müddet Iraklı tarihçilerin öncülüğünde devam etti. Tarihçiler kitaplarında İslâm medeniyetinin bütün unsurlarına yer verdiler. IV. (X.) yüzyıldan Bağdat'ın Moğol istilâsına uğramasına kadar (656/1258) Bağdatlı tarihçiler İslâm tarih yazıcılığında önemli rol oynadı. Bağdat'ın işgaliyle birlikte İslâm tarihçiliğinin ekseni dönemin güçlü İslâm devleti Memlükler'in siyasî merkezi olan Mısır ve Suriye'ye kaydı.

İslâm'ın ilk üç asrında isnada dayalı sürdürülen rivayet tarihçiliği III. (IX.) yüzyılın sonlarında yerini kısaca kaynağa işaret etmeye bıraktı, ileriki asırlarda ise tarihçilerin çoğu tarafından terkedildi; alıntı yapılan veya faydalanılan kaynakların zikredilmesi cihetine gidildi. Bu dönemde şifahî rivayetlere yapılan atıfların yerini yazılı rivayetler almaya başladı; antlaşma metinleri ve yazışmalar gibi resmî devlet belgelerinin kullanılması yaygınlaştı. Bunun temel sebebi Abbâsî devlet bürokrasisinde görev alan Ebû Bekir es-Sûlî, İbn Miskeveyh ve Hilâl es-Sâbî‘ gibi kâtiplerin tarih eserleri kaleme almasıdır. Bunlar tarih yazımının gelişimine katkıda bulundukları gibi bilgiyi kaynağından alarak tarihin müstakil bir disiplin olmasında büyük rol üstlendiler. Bu sayede pratik uygulamaların yanı sıra resmî belgeler tarih kitaplarında kayıt altına alındı.

IV. (X.) yüzyıl Arap edebiyatında özellikle tarih ve coğrafya alanında önemli gelişmelerin yaşanmasının etkenlerinden biri III. (IX.) yüzyıldan itibaren tarih yazımına konu olan Şuûbiyye hareketidir. Başta Fars olmak üzere Arap olmayan kültürlere ait rivayetler tarih kitaplarında belirgin şekilde yer almaya başladı. Bağdat ekolüne mensup, genel tarih yazıcılığının İran'daki temsilcilerinden Hamza el-İsfahânî'nin çalışmalarında olduğu gibi tarih eserlerinde İran ve Türk tarihiyle ilgili bilgilere daha yoğun biçimde yer verildi. Özellikle İran'ı ön planda tutan anlayış yaygınlaştı. Arapça tarih kitapları kaleme alınmaya devam ederken Arapça'dan Farsça'ya tercümeler yapıldı. Nitekim İslâm tarihinde ilk Farsça tarihleri Arapça tarih kitaplarının veya muhtasarlarının çevirisi meydana getirir. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin eserinde olduğu gibi Farsça tarih kitaplarında da Irak ekolünün etkileri görülür. Hicretin ilk iki asrında İslâm dünyasının düşünce hayatına nüfuz etmeye başlayan Helenistik kültür IV. (X.) yüzyıldan itibaren tarih yazımında yoğun biçimde

kendini gösterdi. Bu asırdan itibaren İslâm hâkimiyeti altında yaşayan hıristiyan toplulukları arasında Arapça'nın yaygınlaşarak Bizans ve kilise tarihlerinin derlenmesi tarih yazımına yeni bir boyut kazandırdı. İslâm tarihi Şuûbiyye hareketi ve Helenistik kültürün etkileriyle bir Arap tarihi olmaktan çıktı ve daha genel bir nitelik kazandı. Böylece III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Irak'ta özellikle saray ve küttâb çevrelerinin öncülüğünde İran, Helenistik ve Arap-İslâm geleneklerini hadis ve edebiyatla birleştiren yeni bir tarih anlayışı ortaya çıktı.

III. (IX.) yüzyılda başlayan umumi tarihçilik daha sonraki asırlarda Bağdat merkezli olarak devam ettirildi. Melkî Patriği Saîd b. Bıtrîk'ın et-Târîḫu'l-mecmûʿ adlı eseri bu alanın ilk örneklerindendir. Bir dünya tarihçisi olarak temayüz eden Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Taberî'de temsil edilen İslâm tarihçiliğini yeni unsurlar ekleyip daha da zenginleştirdi. Ardından genel tarihçilik iki kola ayrıldı. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ'inde Taberî'nin usulünü takip ederken İbn Miskeveyh Tecâribü'l-ümem'de Mes'ûdî'yi örnek aldı. Bu dönemde yazılan eserler arasında Mes'ûdî'nin çağdaşı olan Agapius b. Kostantin el-Menbicî'nin el-ʿUnvân adlı kapsamlı dünya tarihinin önemli bir kısmı günümüze ulaştı. Sâbit b. Sinân es-Sâbî'nin bir vak'anüvis titizliğiyle kaleme alınan Taberî tarihinin zeyli mahiyetindeki Kitâbü't-Târîḫ'inin Karmatîler hakkında oldukça orijinal malzeme ihtiva eden bölümü zamanımıza ulaşmış erken dönem genel tarihlerindendir. Ebû Bişr ed-Dûlâbî'nin bugüne kadar gelmeyen Aḫbârü'l-ḫulefâʾsı ile Irak ekolünün temsilcilerinden Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin Saîd b. Bıtrîk'ın tarihine zeyil mahiyetinde kaleme aldığı eser hânedanlara göre düzenlenmiş ilk örneklerdir. Mücâşiî'nin Bağdat'ta telif ettiği ed-Düvel fi't-târîḫ'i ile Yâkūt el-Hamevî'nin günümüze ulaşmayan Kitâbü'd-Düvel'i devletler esasına göre ele alınmış genel tarihlerdir. Garsünni'me es-Sâbî'nin babasının et-Târîḫ'ine zeyil şeklinde yazdığı ʿUyûnü't-tevârîḫ'i Selçuklu tarihçilerinin iktibaslarıyla bugüne kadar geldi. Umumi tarih geleneğini sürdürüp Taberî'nin tarihine Tekmile adıyla zeyil yazan ve buna ʿUyûnü't-tevârîḫ'i dahil eden Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin eseri genel tarihlerin birbirinin tamamlayıcısı olarak telif edildiğini göstermektedir. Hemedânî'nin bir özelliği de siyasî olayların yanında idarî, ekonomik, sosyal ve kültürel olayları ele alıp tarihî bilgiyi zenginleştirmesidir.

Irak'ta tarih yazıcılığında görülen bu hızlı gelişmenin daha sonraki asırlarda

yavaşladığı görülmektedir. Bu dönemde Irak'ta kaleme alınan eserlerde olayların bir senteze gidilmeden kaydedilmesi anlayışı yaygınlaştı. VI. (XII.) yüzyılın sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarından itibaren bürokrat tarihçilerin yanı sıra tarihçiliği meslek edinmiş âlimler de İslâm tarih yazıcılığına katkıda bulunmaya başladı. Arapça'nın yanı sıra Farsça tarih yazımının yaygınlaşması İslâm tarihçiliğinin yeni boyutlar kazanmasını sağladı. İslâm dünyasının bir taraftan Haçlı, diğer taraftan Moğol tehlikesiyle karşılaşması tarih yazımını yeniden canlandırdı. Ayrıca Selçuklular, Zengîler, Eyyûbîler ve Hârizmşahlar gibi hânedanların teşekkülü dünya tarihi telif etme fikrini gündeme getirdi. İbnü'l-Esîr gibi tarihçiler bu alanda önemli eserler kaleme aldılar. Bu dönemde hadiselerin tafsilâtlı şekilde anlatımına paralel sosyal ve kültürel olaylara daha fazla yer veren yeni bir anlayış ortaya çıktı. Hamza el-İsfahânî'nin Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ adlı eserinde olduğu gibi aktarılan bilgi kadar eserin bir dünya tarihi şeklinde tasarlanması da önem arzediyordu. Bu anlayışın öncülüğünü, olayları sebep-sonuç ilişkileri açısından ele alarak bir bakıma tarih felsefesi yapan, sadece bir bölgenin veya bir hânedanın değil bütün İslâm dünyasının tarihini kaleme alarak ihmal edilen Batı (Mağrib) İslâm dünyasındaki olayları kayıt altına almaya önem veren İzzeddin İbnü'l-Esîr yaptı. Irak tarih geleneğine bağlı olan İbnü'l-Esîr'in çizgisi Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân adlı eseriyle Sıbt İbnü'l-Cevzî tarafından Suriye'de sürdürüldü. İbnü'l-Esîr'in tarihi için bir zeyil kaleme alan İbnü's-Sâî'nin Irak tarih yazımındaki yeri, resmî belgelere yer

vermesi ve Abbâsîler'in yıkılışıyla Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsına şahit olması bakımından önemlidir. Süryânî filozofu, ilâhiyatçı, edip ve tabip İbnü'l-İbrî'nin Kronografya'sı yaratılıştan 1286 yılına kadar gelen Süryânîce bir dünya tarihidir. Hakkında bilgi verdiği VII. (XIII.) yüzyıldaki olayların birçoğuna tanıklık eden İbnü'l-İbrî'nin eseri, müellifi tarafından Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel adıyla ihtisar edilerek aslında yer almayan bilgi ve biyografilerin yanında kısa bir İncil tarihi de eklendi. Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'nin Mirʾâtü'l-cenân adlı genel İslâm tarihi de Yemen'e dair verdiği ilâve bilgilerle öne çıkar.

IV. (X.) yüzyıldan sonra yaşayan Iraklı tarihçilerin bir kısmı sadece kendi çağlarında cereyan eden hadiseleri kaydetmekle yetindiler. Kendi bölge ve ülkeleri dahilindeki vak'alara genişçe yer vermek suretiyle içerisinde

yaşadıkları devletin ve şehirlerin tarihiyle ilgilendiler (İbn Haldûn, I, 202). Bu dönemde Bağdat'ın siyasî merkez olarak zayıflaması üzerine Irak ve çevresiyle sınırlı bir tarih anlayışı ortaya çıktı. Kronolojik esasa göre telif edilen eserler artan oranda sarayın ve yöneticilerin etkinlikleri üzerinde yoğunlaştı. Bu husus bürokraside görev alanların siyasî tarih yazıcılığında etkin olmasından kaynaklanıyordu. Bu çerçevede genel tarih kitaplarının metodunu takip ederek olayları kronolojik sırayla kaleme alan Ebû Bekir es-Sûlî, Bağdat merkezli anlatımı benimseyen ilk müelliflerdendir. V. (XI.) yüzyılda bu anlayış yaygınlaştı. Bağdat hilâfet sarayındaki protokol kuralları ve resmî yazışmalar başta olmak üzere dönemin idarî yapısı hakkında mâlûmat vermesi, ayrıca bazı önemli belgeler ihtiva etmesi ve kendi gözlemlerini yansıtması dolayısıyla Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin çalışmaları ayrı bir değer taşımaktadır. Abbâsî vezirlerinden Rûzrâverî'nin Ẕeylü Tecâribi'l-ümem adlı kronolojik eseri de Bağdat merkezli bir hânedan tarihidir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam'ı Abbâsîler'in siyasî tarihini ve Bağdat merkezli anlayışı yansıtan örneklerin başında gelmektedir. Siyer dahil tarihin bütün alanlarında eser veren İbnü'l-Cevzî olayları ve biyografileri yıllara göre ayrı başlıklar altında kaydetmek suretiyle iki metodu birleştirip tarih yazıcılığına yenilik getirdi; onun bu metodu sonraki dönem tarihçileri tarafından örnek alındı. Zahîrüddin el-Kâzerûnî'nin et-Târîḫ adlı eseri müellifin Ravżatü'l-erîb adlı genel İslâm tarihinin muhtasarıdır. İbnü'l-Fuvatî, İslâm coğrafyasının doğu bölgelerinde artık ikinci plana düştüğü görülen Arapça tarih ve terâcim yazımının Irak'taki son temsilcilerindendir.

III. (IX.) yüzyılda başlayan sahâbe, ricâl, dört halife ve diğer halifeler için siyer ve menâkıb kitapları yazımı IV. (X.) yüzyıldan itibaren artarak sürdü. Siyer kitapları bir kişinin hayatını anlattığı gibi o kişiyle ilgili hâtıraların bir araya getirilmesinden de oluşuyordu (Taberî, VII, 332). Bu arada önem atfedilen bazı siyasal, sosyal ve dinî hadiselerin ya da monografi ve biyografilerle şehir ve bölge tarihi yazımında önemli gelişmeler kaydedildi. Böylece tarih yazıcılığının konuları çeşitlendi ve tarihî olaylara verilen önem arttı. Tarih metinleri özellikle içerik bakımından çok zenginleşti. Daha sonra Bermekî, Zenc ve Havâric'e, Ömer b. Hattâb ve Ömer b. Abdülazîz'e, Sıffîn ve Kerbelâ olayına hasredilmiş özel tarihler ortaya çıktı. Bunun yanı sıra İbnü'l-Esîr'in et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye'si gibi bir hânedanı konu alan tarih çalışmaları yapıldı. Bu dönemde diğer

ilimlerin tarih içerisinde yer almaya başladığı ve tarihçilerin İslâm kültür ve medeniyetinin gelişimine paralel olarak belli konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer taraftan halifeler yanında vezirler başta olmak üzere bürokraside görev yapanların bazıları tarih yazımına katkıda bulunurken bazıları tarih yazımını teşvik etti. Aynı şekilde müsbet ilimlerle uğraşan Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî ve Ebû Nasr Yahyâ b. Cerîr et-Tikrîtî gibi âlimler tarihle alâkalı eserler kaleme aldı. Özellikle İbn Cezle ve İbn Butlân gibi tabip ve eczacı âlimlerin tarih yazımına önemli katkı sağladıkları bilinmektedir. Onların bu çalışmaları sadece umumi tarih bakımından değil aynı zamanda bilim tarihi açısından da dikkate değer eserlerdir. IV. (X.) yüzyılda Bağdat'ta yaşadığı kabul edilen İbn Vahşiyye'nin el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'si ile Resûlî emîrlerinden Abbas er-Resûlî'nin Buġyetü'l-fellâḥîn fi'l-eşcâri'l-müs̱mire ve'r-reyâḥîn adlı eseri bilim tarihi yönünden önemlidir.

İslâm tarihçiliğinde muhtasar tarih yazımı daha ziyade IV. (X.) yüzyıldan itibaren Irak'ta ve ardından Yemen ve Hicaz'da ortaya çıktı. Tarihçiler, IV. (X.) yüzyıldan önceki dönemi Taberî'nin tarihinden ihtisar ettikten sonra kendi dönemlerini gözlemlerine, şifahî bilgilere ve resmî belgelere dayanarak eserlerini kaleme aldılar. Bazı müellifler ise bir eseri ihtisar edip ona daha sonraki dönemlere ait olayları eklemek suretiyle ihtisarı ve zeyli aynı çalışmada bir araya getirirken bazıları daha önce kaleme alınmış tarihlere zeyil yazmakla iktifa ediyordu. Bütün bu gelişmelerin önemli sonuçlarından biri, tarih yazımına yerel özellikleri ağır basan bölge ve şehir tarihlerinin eklenmesi, bağımsız ya da kısmen bağımsız yerler için özel çalışmalar yapılmaya başlanmasıdır. Aslında bu çalışmalar, Arap kabilelerinin fethin ardından Arabistan dışında yerleşme tarihlerini anlatan geleneğin devamıdır. Arabistan'ın kuzeyinde hadis ve siyer alanında öncü çalışmalar yapılırken güneyinde bölgesel tarih yazımına ağırlık verildiği dikkati çekmektedir. Hemdânî'nin genelde Arabistan'ın, özelde Yemen'in tarihi, ensâb ve edebiyatı için yegâne kaynak olan el-İklîl'i Hz. Âdem'den başlayan umumi bir tarih olmakla birlikte Yemen'de o döneme kadar biriken tarih malzemesinin Kahtânî merkezli olarak kaydedilmesinden meydana gelmektedir.

Daha önceki yıllara ait olayları özet halinde ele almakla birlikte mufassal tarihlerde bulunmayan birçok rivayeti toplayan İbnü'l-Ezrak el-Fârikī'nin

Artuklular döneminin önemli kaynaklarından Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid adlı eseri hem hânedan hem bölgesel tarih yazımı bakımından dikkate değer çalışmalardır. Bürokraside görev alıp tarih yazıcılığına katkılarda bulunan İmâdüddin el-İsfahânî'nin çalışmaları birer hânedan tarihi örneği olduğu kadar bölgesel tarih açısından da önem arzeder. Diyârbekrî'nin bir siyer kitabı sayılan Târîḫu'l-ḫamîs'inin son bölümü halife ve hânedanlar tarihine ayrılmıştır. Bu eserler umumi tarihlerde yer almayan rivayet ve malzemeyi kayıt altına almıştır. Şehir ve bölge tarihleri yanında buraların faziletine dair pek çok eser telif edildi. Bu alanda özellikle Yemen'de çok sayıda çalışma yapıldı. İbnü'l-Mücâvir'in Târîḫu'l-müstebṣır'ı Yemen merkezli bölge tarihi örneklerindendir. el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî'nin Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb adlı eseri Arap kabileleri ve soylarına dair olduğu kadar Yemen'de hüküm süren Resûlî hükümdarlarının neseplerini tanıtması ve önde gelen çağdaşları hakkında bilgi vermesi bakımından da önemli bir kaynaktır.

İbn Hâtim'in Kitâbü's-Simṭı'l-ġāli'ṡ-ṡemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen'i bir bölge tarihi olmasının yanı sıra Oğuzlar'ın Yemen'deki hâkimiyetine dair orijinal bilgiler verir. Aynı müellifin el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî aḫbâri mülûki'l-Yemeni'l-müteʾahḫirîn'i ise günümüze ulaşmamıştır. Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, Kitâbü's-Sülûk adlı eserinde Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısa bilgiler verdikten

sonra 730 (1330) yılına kadar Yemen tarihini anlatır ve daha önceki bazı tarihçilerin hatalarını düzelterek kabile ve yer adlarını doğru biçimde tesbit etmeye çalışır. Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî târîḫi'd-devleti'r-Resûliyye'sini yıllara ve devletlere göre düzenledi. İbnü'd-Deybaʿ ve Cürmûzî de Yemen hakkındaki eserleriyle tanınır.

III. (IX.) yüzyılda başlayan, IV. (X.) yüzyıldan itibaren meşhurların biyografilerinin de eklendiği şehir tarihçiliği sahasındaki çalışmaların ilk örneklerinden biri Taberî çizgisini takip eden, özellikle Musul ve çevresiyle ilgili başka kaynaklarda bulunmayan bilgileri kaydeden Yezîd b. Muhammed el-Ezdî'nin Târîḫu'l-Mevṣıl adlı eseridir. Ancak Irak'ta bu alanda yapılmış en meşhur çalışma Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ıdır. İbnü'l-Mâristâniyye'nin Dîvânü'l-İslâm fî târîḫi Dâri's-selâm adıyla kaleme aldığı, muhtemelen Bağdat tarihi hakkındaki en kapsamlı

eser müellifin ölümünden dolayı tamamlanamadı. Târîẖu Baġdâd’a Ẕeylü Târîẖi Medîneti’s-selâm Baġdâd adıyla bir zeyil yazan İbnü’d-Dübeysî de geleneksel usule bağlı kaldı. Eser yalnız alfabetik bir biyografi kitabı olmayıp aynı zamanda 562-621 (1167-1224) yılları arasını kapsayan kronolojik bir çalışmadır. İbnü’l-Müstevfî’nin Târîẖu Erbil’i mahallî tarih yazımının özgün örneklerindendir. Aynı şekilde bir şehrin topografyası, tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel durumu, mahalleleri ve tesisleri hakkında bilgi veren Arapça eserlerin ortak adı olan “hıtat” kitapları III. (IX.) yüzyılda Irak’ta yazılmaya başlandı; sonraki asırlarda Mısırlı tarihçilerin öne çıktığı bir edebî türe dönüşerek âdeta bu bölgeye özgü duruma geldi. Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîẖu Baġdâd’ına zeyil yazan İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî’nin ed-Dürretü’ṯ-ṯemîne ile Cemâleddin el-Matarî’nin Medine’nin tarihine ve faziletlerine dair et-Taʿrîf bimâ enseti’l-hicre min meʿâlimi Dâri’l-hicre adlı eserleri ayrıca zikredilmelidir.

Memlükler devrinde Arabistan’da mahallî tarih çalışmaları arttı. Takıyyüddin el-Fâsî’nin Şifâʾü’l-ġarâm bi-aẖbâri’l-beledi’l-ḥarâm’ı, Ebü’l-Velîd el-Ezrakī ve Fâkihî’nin Mekke tarihlerinden sonra bu alanın en önemli eseri kabul edilir. Necmeddin İbn Fehd’in İtḥâfü’l-verâ bi-aẖbâri ümmi’l-ḳurâ’sı ile İzzeddin İbn Fehd’in Ġāyetü’l-merâm bi-aẖbâri salṭanati’l-beledi’l-ḥarâm’ı, IX-X. yüzyıllarda Mekke’nin ilim ve fikir hayatında önemli bir yeri olan İbn Fehd ailesi mensupları tarafından Mekke tarihi ve ricâli hakkında yazılan çok sayıdaki eserden en kapsamlı olanlarıdır. Çalışmalarını Medine tarihi ve kültürü üzerine yoğunlaştıran Semhûdî’nin eserlerinde olduğu gibi şehir tarihleri yazıldıkları dönemden önceki malzemeyi kapsayacak şekilde planlanmıştır. Mekke ve Yemen’e dair eserleriyle meşhur olan Nehrevâlî’nin Mekke’nin yanında Abbâsîler, Memlükler ve Osmanlılar olmak üzere şehre hâkim olan devletlerin tarihlerinden bazı kesitlere yer vermesiyle umumi tarih özelliği kazanan el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-ḥarâm’ı bu geleneğin sürdüğünü ortaya koymaktadır. Ali et-Taberî’nin el-Ercü’l-miskî ve’t-târîẖu’l-Mekkî fî aẖbâri’l-Ḥarem ve’l-Kâʿbe ve terâcimi’l-mülûk ve’l-ẖulefâʾ adlı eseriyle Sincârî’nin Menâʾiḥu’l-kerem fî aẖbâri Mekke ve’l-Beyt ve vülâti’l-Ḥarem’i, Mekke’deki tarih yazımının geldiği noktayı göstermesi kadar günümüze ulaşmayan pek çok eserden alıntılar içermesi dolayısıyla önemlidir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren siyasî tarih yazımını devlet adamlarına (küttâb) bırakan ulemâ daha ziyade biyografi tarzında eserler kaleme almaya başlayınca ricâl ilmine dair çalışmaların sayısı arttı. Ashapla ilgili tabakat kitaplarında divan defterlerine göre sıralamanın yerini alfabetik düzen aldı. Ebû Ubeydullah el-Merzübânî'nin bir kısmı günümüze ulaşan el-Muḳtebes fî aḫbâri'n-nüḥât ve'l-üdebâ᾿ ve'ş-şuʿarâ᾿ ve'l-ʿulemâ᾿ adlı eseri, döneminin hem Basralı hem Kûfeli âlimlerin hal tercümelerini ihtiva eden en kapsamlı eserdir. İbn Semüre el-Ca'dî'nin Asr-ı saâdet'ten kendi zamanına kadar gelen Ṭabaḳātü fukahâ᾿i'l-Yemen'i, İbnü'd-Dübeysî'nin Vâsıt'ta yetişen meşhur şahsiyetlere dair Târîḫu Vâsıṭ'ı, kendi hocaları hakkında Muʿcemü'ş-şüyûḫ'u ve hocası İbn Taberzed'in hocalarıyla ilgili Muʿcemü şüyûḫi İbn Ṭaberzed adlı çalışması önemli örneklerdendir. İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân'ında biyografi alanında Irak'ta oluşan anlayışı bütün İslâm dünyasına uygulayıp eserini kaleme aldı. Muhibbüddin et-Taberî'nin er-Riyâżü'n-nâdire fî feżâ᾿ili'l-ʿaşere'si biyografi alanının sadece önemli kişilere tahsis edilmiş bir örneğidir. Şevkânî'nin VIII. (XIV.) yüzyıldan kendi zamanına kadar (1834) gelen, hemen hepsi müctehid olan âlimlere dair el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ adlı eseri kapsadığı dönem ve belli bir mezhebe hasredilmemesi dolayısıyla İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ının devamı mahiyetindedir. Bu arada kabilelerin nesebi yanında kişilerin mensup olduğu şehir, belde, ülke, meslek, mezhep gibi hususları esas alan Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin el-Ensâb'ı ve bunun muhtasarı İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb'ı zikredilmelidir. Biyografi alanındaki bu gelişme otobiyografide görülmedi. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin günümüze ulaşmayan, ancak İbn Ebû Usaybia tarafından bazı kısımları iktibas edilen Sîretü Ḥayâtî adlı kitabı bu alandaki pek az örnekten biridir.

Tarihçiliğin belli bir konu çerçevesinde yoğunlaşmasının önemli sonuçlarından biri de kurumlar ve kültür tarihi alanında yapılan çalışmalardır. Abbâsî Devleti'nin kuruluşu, Bağdat'ın başşehir yapılması ve idarî müesseselerin gelişmesine paralel biçimde V. (XI.) yüzyıldan itibaren başta Irak İslâm dünyasının idarî ve malî yapısıyla ilgili bir literatür ortaya çıktı. Abbâsîler döneminde Irak'ın idarî ve iktisadî tarihinin önemli kaynaklarından olan bu eserlerin yanında devlet sisteminin gelişmesi ve milletlerarası ilişkilerin artmasıyla eş zamanda, yazışmaların sağlıklı yapılabilmesini temin etmek amacıyla özellikle kâtiplerin kullanacakları usullerle ilgili başvuru kaynakları telif edilmeye başlandı. Zamanındaki

kurumlara dair ayrıntılı bilgi veren Cehşiyârî'nin Kitâbü'l-Vüzerâ ͗ ve'l-küttâb'ı önemlidir. Hilâl es-Sâbî'nin Kitâbü'l-Vüzerâ ͗ adlı eseri, Cehşiyârî ve Ebû Bekir es-Sûlî'nin aynı konudaki eserlerinin bir devamı niteliğindedir. Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'sinde devlet teşkilâtı ve idaresiyle ilgili fıkhî hükümler bir araya getirildi. Mâverdî'nin Ḳavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk adlı eserinde devlet teşkilâtının pratik uygulamaları hakkında bilgi verilir. İbn Mâkûlâ'nın bugüne kadar gelmeyen Kitâbü'l-Vüzerâ ͗sı ile Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin Ebû Bekir es-Sûlî'nin eserine zeyil mahiyetinde kaleme aldığı Aḫbârü'l-vüzerâ ͗ adlı eserleri bu alandaki gelişmelerin takip edilmesi bakımından önemlidir.

Muhammed b. Halef Vekî'in Aḫbârü'l-ḳuḍât'ında İslâmiyet'in ilk döneminden itibaren kadılık görevini üstlenenlerin yanında kazâ teşkilâtı hakkında bilgiler yer alır. Ebû Saîd Hasan b. Ahmed el-İstahrî'nin günümüze ulaşmayan, bu alanda en önemli kitap kabul edilen Edebü'l-ḳaḍâ ͗ ile Ahmed b. Kâmil'in Aḫbârü'l-ḳuḍâti'ş-şuʿarâ ͗ adlı eserleri kadılık ve edebiyat tarihi açısından ehemmiyet arzeder. Teşkilât tarihiyle ilgili kitaplarda hisbe, saray teşkilâtı, haraç ve emvâl gibi konular hakkında mâlûmat bulmak mümkündür.

Kudâme b. Ca'fer'in, benzerine fazla rastlanmayan teknik ayrıntı ve dokümanter bilgi içeren Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe, Ebû Ubeydullah el-Merzübânî'nin zamanımıza intikal etmeyen Kitâbü'l-Ḥuccâb ve Hilâl es-Sâbî'nin Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe adlı eserleri bu alandaki örneklerin başında gelir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren kültür tarihi alanında çok çeşitli konulara dair bilgi içeren eserler ortaya çıktı. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si şiir, edebî tenkit, Arap mûsikisinin tarihî gelişimi ve diğer edebî malzeme bakımından ilk kültür tarihi olarak kabul edilebilir. İbnü'n-Nedîm'in İslâm'ın altın çağı sayılan ilk dört asırda dinî, fikrî ve ilmî alanlarda yazılmış Arapça eserlerle tercümeler ve bunların müellifleri hakkında aktardığı bilgilerle ilim dünyasına ışık tutan el-Fihrist'i ilim, kültür ve medeniyet tarihi bakımından büyük değere sahiptir. İbn Mâkûlâ'nın coğrafya, nesep ve biyografi karışımı el-İkmâl adlı eseri de seçkin örneklerden biridir. İbn Hamdûn'un genel tarih türündeki et-Teẕkiretü'l-

Ḥamdûniyye’si, filoloji ve tarihe dair bir antoloji niteliğinde olup kültürel yönüyle öne çıkan eserlerin başında gelir. Hz. Peygamber’in soy kütüğündeki özel isimler başta olmak üzere Arap dilinde geçen birçok kişi, kabile ve yer adının kökenini açıklayan İbn Düreyd’in el-İştiḳāḳ adlı eseri de kültür tarihine dair örneklerdendir. İlhanlı Devleti’nin resmî dili Türkçe olmakla beraber kültür, idare, ticaret ve toplum hayatında Arapça, Farsça ve Moğolca’nın da kullanıldığını dikkate alan İbn Mühennâ’nın bu dillerdeki kelimelerin karşılıklarını verdiği Arapça sözlüğü, halk dilinden alınan malzeme ile kültür unsurlarına geniş yer vermesinden dolayı Türk ve Moğol kültür tarihi açısından önemlidir.

Irak ve Arabistan’da yapılan tarih çalışmalarında olayların sebep ve sonuçları yanında bir mezhebin, belli bir hânedan veya bir topluluğun öne çıkarıldığı çalışmalar da yapılmıştır. Tarih felsefesi ve tenkit zihniyeti bakımından Bîrûnî ile İbn Haldûn’un öncüsü olarak Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî’nin el-Bedʾ ve’t-târîẖ’i bu çerçevede ilk ve belki de günümüze kadar gelebilen tek tarih eseridir. Arap nesir sanatının en büyük temsilcilerinden, filozof ve mutasavvıf Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin çalışmaları özellikle IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat, Hicaz, Horasan ve Fars bölgelerinde ortaya çıkan siyasal, sosyal, ilmî ve fikrî gelişmeler için başlıca kaynaktır. Büveyhîler’den beş vezirin yanında görev yapmasından dolayı orijinal bilgiler vermesinin yanında Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere birçok filozof hakkındaki ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi bakımından son derece değerlidir. Irak tarih geleneği içerisinde daha çok tarihçi, filozof ve özellikle ahlâk düşünürü olarak dikkat çeken, tarihi bir nakilden ziyade yorum diye gören ve çağdaş tarih anlayışının öncüsü sayılan İbn Miskeveyh’in ayrı bir yeri vardır. Ebû İshak es-Sâbî’nin günümüze bir bölümü ulaşan Kitâbü’t-Tâcî adlı eseri Büveyhîler’i öne çıkaran bir anlayışın benimsendiği örnektir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren tarih yazımına ideolojik yönü ağır basan kitapların girdiği görülür. Bundan dolayı bazı olayların abartılması ve yanlı anlatım yaygınlaştı. Ancak bu tür kitaplar sadece taraftarları arasında kabul gördü. İmâmiyye Şîası’na mensup Ebû Ahmed el-Celûdî’nin Sîretü emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Aẖbâru Ebî Bekr ve ʿÖmer, Aẖbâru İbn ʿAbbâs, Aẖbâru ʿAḳīl b. Ebî Ṭâlib, Aẖbâru Ḥamza b. Abdilmuṭṭalib, Aẖbâru Zeyd b. ʿAlî, Aẖbâru Benî Mervân, Aẖbâru Ekṯem b. Ṣayfî,

ʿAḫbâru ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz gibi eserleri yanında Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü Ṣıffîn, Kitâbü'l-Ḥakemeyn, Kitâbü'l-Ḫavâric, Aḫbârü'l-ʿArab ve'l-Fürs ve Aḫbârü't-Tevvâbîn gibi eserleri bu anlayışın ürünleridir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn adlı çalışmasını Ehl-i beyt mensuplarına tahsis etti. İbn Inebe'nin ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib'i bu geleneğin daha sonraki yüzyıllarda sürdüğünü göstermektedir.

Özellikle Yemen'de Zeydiyye mezhebine dair çalışmalar yapıldı. İmâdüddin el-Hamzî'nin, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inin özeti niteliğindeki Kenzü'l-aḫbâr fî maʿrifeti's-siyer ve'l-aḫbâr'ı Yemen tarihi kadar Zeydiyye mezhebi bakımından da önemlidir. İsmâilî dâîsi İdrîs İmâdüddin'in, Resûl-i Ekrem'in sîretiyle Hz. Ali'den itibaren İsmâiliyye imamlarının biyografilerini ve Müsta'lîler'in Yemen'de ortaya çıkışını anlattığı ʿUyûnü'l-aḫbâr ve fünûnü'l-âs̱âr'ı İsmâilî daveti ve Fâtımî Devleti tarihi hakkında en önemli kaynaklardandır. Safiyyüddin İbn Ebü'r-Ricâl'in Maṭlaʿu'l-büdûr ve mecmaʿu'l-buḥûr adlı eseri Iraklı ve Yemenli ulemânın biyografileri yanında Yemen'in coğrafya ve arkeolojisiyle ilgili önemli bilgiler veren geniş bir çalışmadır.

Bağdat'ta İbnü'l-Mukaffa' ile başlayan ve Câhiz ile devam eden siyâsetnâme türü eserler tarih yazımı bakımından önemlidir. Nizâmülmülk'ün eseri başta olmak üzere çeşitli tarihî bilgiler içeren siyâsetnâmeler kamusal belgeler sayıldığı kadar aynı zamanda birer lâyiha mahiyetindedir. Irak tarih geleneğine bağlı Ebû Zeyd el-Belhî'nin günümüze ulaşmayan Edebü's-sulṭân ve'r-raʿiyye, Kitâbü's-Siyâseti'l-kebîr, Kitâbü's-Siyâseti'ṣ-ṣaġīr adlı çalışmaları siyasetle ilgili eserlerin bir devamıdır. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Âdâbü'l-mülûk'ü ve Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'si teorik olduğu kadar dönemlerindeki uygulamayı yansıtan pratik bilgiler içermesi bakımından bu alanın seçkin örneklerindendir. Şiî tarihçisi İbnü't-Tıktakā'nın birinci bölümü siyâsetnâme, ikinci bölümü dört halife döneminden itibaren bir tarih kitabı olan el-Faḫrî adlı eseri başta İtalyan tarihçisi ve siyaset nazariyecisi Machievelli olmak üzere hem Doğu hem Batı'da pek çok esere örnek teşkil etti.

İslâm dünyasında coğrafî eserler ilk defa Arabistan'a dair mâlûmatla ortaya çıktı; fethedilen ülkeler hakkında verilen bilgilerle zenginleşti; nihayet İran,

Hint ve Yunan kaynaklarından yapılan tercümelerle IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda Irak'ta zirveye ulaştı. İslâm ülkelerini ve şehirlerini birbirine bağlayan önemli yolları öğrenmek ve hac yollarını tesbit etmek gibi pratik ihtiyaçlardan doğan ilk coğrafya eserlerinde IV. (X.) yüzyıldan itibaren tarihle sıkı bir bağın oluştuğu ve bunun Osmanlı dönemine kadar devam ettiği görülür. III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Irak'ta tasvirî coğrafya okuluna mensup olan, daha sonraki çalışmalara rehberlik edecek düzeyde eserler kaleme alan âlimler arasında İbn Hurdâzbih, Ya'kūbî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, İbnü'l-Fakīh, İbn Rüste, İbn Havkal ve Kudâme b. Ca'fer sayılabilir. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren menâzil, diyâr, mevâkı' gibi coğrafya kavramları Arap tarihi ve edebiyatına girmeye başladı. Zemahşerî'nin Kitâbü'l-Cibâl ve'l-büḳāʿ ve'l-miyâh, İbn Arrâk el-Hârizmî'nin İştiḳāḳu esmâʾi'l-mevâżıʿ ve'l-büldân, Ebü'l-Feth et-Tûsî'nin Esmâʾü'l-büḳāʿ, Fîrûzâbâdî'nin el-Meġānimü'l-muṭâbe gibi eserleri bu türdendir. Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd'ı Irak geleneğine mensup tarihçi ve coğrafyacılardan faydalanılarak meydana getirilen, şehirleri kültür ve medeniyet tarihi bakımından ele alan bir çalışmadır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren gerek özel görevle gerekse hac ve ilim tahsili gibi amaçlarla seyahatlerin yapıldığı görülmektedir.

Abbâsî halifelerinden Muktedir-Billâh, 309'da (921) Bağdat'tan İdil Bulgar Hükümdarı Almış Han'a İbn Fadlân'ın da aralarında bulunduğu dinî bir heyet gönderdi. İbn Fadlân bu seyahate dair izlenimlerini yazarken Bulgar ülkesi ve Rusya hakkında bilgi verir, ayrıca buralarda yaşayan halkları ve âdetlerini anlatırken etnografik ve antropolojik analizler yapar. Mis'ar b. Mühelhil'in, 331 (943) yılında Bağdat'tan bir elçilik heyeti refakatinde Ermenistan, Çin ve Türk illerini dolaşarak buraları hakkında bilgi vermesi ve Büveyhî vezirlerinden Sâhib b. Abbâd'ın er-Rûznâmce adlı seyahatnâmesinde o zamanki Bağdat'ın sosyal hayatı ile medrese ve müderrislerin durumundan söz edilmesi seyahatnâmelerin tarihe geniş malzeme sağladığının bir kanıtıdır. Hilâl es-Sâbî, İbn Butlân ile dost olunca İbn Butlân, Bağdat-Kahire seyahatine dair izlenimlerini onun isteğiyle kaleme alarak kendisine gönderdi. Anadolu, Irak ve Arabistan'a seyahat eden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den itibaren seyahatnâmeler günlükler biçiminde düzenlenmeye başlandı. İslâm coğrafyasının önemli bir kısmını

dolaşan İbn Cübeyr Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye'ye de uğradı; izlenimlerini günlük notlar halinde kaleme alırken ekonomik, sosyal ve siyasal değerlendirmelerde bulundu. Yâkūt el-Hamevî'nin özellikle ticarî gezileri bu alana önemli katkılar sağladı; o Muʿcemü'l-büldân'ını bu gezilerdeki gözlem ve izlenimlerine dayanarak kaleme aldı. Eserdeki tarih ve coğrafyaya ait bilgiler İbn Abdülhak el-Bağdâdî tarafından Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ adıyla ihtisar edildi. İbn Battûta'nın İslâm ülkelerini ve bunlara komşu yerleri dolaşıp kaleme aldığı seyahatnâmesi tarih, coğrafya ve edebiyat bakımından olduğu kadar etnografik, antropolojik ve sosyokültürel açıdan da büyük bir değer taşır. Bazı gayri müslim bilginler, Hicaz'ın özel konumu sebebiyle kimliklerini gizleyerek bölgeyi tanımak ve halkın hayatına dair bilgi edinmek istediler. Mekke'de altı ay kadar bir mühtedi gibi oturan Snouck-Hurgronje'nin Mekka adlı eseri, şehrin tarihine ait ilk şarkiyat çalışması ve Batı dünyasında İslâm'ın dinî merkezi hakkında en kapsamlı kitap olması bakımından dikkati çeker. Suriye ve Mısır'ın 1516-1517'de fethinden sonra Irak'a ilgi duyan Osmanlılar 1533'te Bağdat'ı ele geçirince bölgede tarihçilik yeni bir döneme girdi. Irak bu yeni anlayıştan Suriye ve özellikle Mısır'a göre daha az faydalandı. Irak'ın Moğol istilâsının ardından İslâm dünyasının en önemli siyasal ve entelektüel merkezi olmaktan çıkması tarih çalışmalarını da zayıflattı.

Irak yanında Arabistan'ın tarihi ve medeniyetiyle ilgili çalışmalar yapan âlimler arasında Ahmed b. Zeynî Dahlân, Sâtı' el-Husrî, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Louis Massignon, Gustave le Bon, Michael G. Morony, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhammed Kürd Ali, Eymen Fuâd Seyyid, Muhammed Behcet el-Eserî, Abdülazîz ed-Dûrî, Sâlih Ahmed el-Ali, Muhammed Habîb el-Hîle, Süheyl Zekkâr, Şevkī Dayf, İmâd Abdüsselâm Raûf sayılabilir. Kâtib Çelebi'nin, Keşfü'ẓ-ẓunûn'u için Îżâḥu'l-meknûn adıyla en son zeyli yazan Bağdatlı İsmâil Paşa, araştırmalarını daha çok İslâm öncesi Arap tarihine hasreden, Güney Arabistan'daki Arap lehçeleri ve özellikle Yemen tarihiyle meşgul olan Cevâd Ali ile İslâm eğitim ve öğretim tarihiyle ilgili çalışmalarıyla öne çıkan, Sâmerrâ, Vâsıt ve Bağdat'taki tarihî eserleri araştırma heyetinin başkanlığını yürüten Nâcî Ma'rûf da bilhassa anılmalıdır. Ayrıca Keldânî din adamı Eddî Şîr ile hıristiyan dil âlimi, edip ve gazeteci yazar Anistâs Mârî el-Kermelî'nin çalışmaları, bilhassa İslâm öncesi dönemde mevcut kültürle modern dönem Irak tarihine farklı bir perspektiften bakışı

yansıtması bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 332; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 110; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 202, 209; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1964; Cl. Cahen, Introduction to the History of the Middle East, Los Angeles 1965; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 9-17; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 119-137; İmâd Abdüsselâm Raûf, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûne'l-ʿIrâḳıyyûn fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, Bağdad 1983; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983-93, I, II, IV; Abdurrahman Hüseyin Azzâvî, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn fi'l-ʿIrâḳ: 334-447/945-1055, Bağdad 1993; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998; R. Stephen Humphreys, İslâm Tarih Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması- (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., "Taʾrīk̲h̲", EI^2 (İng.), X, 271-283.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

Mısır, Suriye ve Filistin (950 yılı - XX. yüzyıl).

Kadîm bir devlet geleneğine ve geniş bir tarih kültürüne sahip olan Mısır, İslâm'dan önce iki semavî dinin, Yahudilik ile Hıristiyanlığın geliştiği bir bölgedir. Her iki dinin mensupları ve özellikle din adamları kendi dinlerinin tarihiyle alâkalı pek çok eser telif etmişlerdi. İsrâiliyat adı verilen bu tür haberler dinî kitaplarda da yer almıştı. Ayrıca şifahî olarak aktarılan "esâtîrü'l-evvelîn" türünden, hurafelerle karışmış bir tarih kültürü bölgede her zaman mevcuttu. Mısır'ın müslümanlar tarafından fethi bölgede tarihçilik faaliyetinde yeni bir çığır açtı, eski tarihlerin yanı sıra bölgede yeni bir tarihçiliğin ortaya çıkmasına vesile oldu. Mısır'ın fethinden itibaren

henüz bir asır geçmeden kadîm Mısır tarih ekolü İslâm tarih ekolüyle birleşerek Mısır'da yeni tarihçiliği geliştirdi. Dinî kıssalar ve hikmetli sözlerle başlayan şifahî tarihçilik zaman içerisinde tarih yazıcılığına dönüştü, ancak bu haber ve rivayetlerin büyük kısmı tedvin edilmediğinden günümüze ulaşmadı.

İslâmî dönem Mısır tarih ekolünün kurucusu ve ilk temsilcisi Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem'dir (ö. 257/870). İbn Abdülhakem'den sonra Mısır tarih yazıcılığı dört kol halinde teşekkül etti, Memlükler döneminde ortaya çıkan yeni konu ve bölümlerle zenginleşti. Kolların ilki İbn Abdülhakem'le başlayan, III. (IX.) yüzyılla birlikte Tolunoğulları ve İhşîdîler gibi özerk devletler tarafından yönetilen Mısır'da tedvin edilen bölge tarihiyle alâkalı eserlerdir. Bunların başında Ebû Saîd İbn Yûnus'un zamanımıza intikal etmeyen Târîḫu Mıṣr'ı gelir. Aynı dönemde Mısır'ın faziletleri hakkında pek çok eser telif edildi. Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'ye nisbet edilen, ancak muhtemelen oğlu Ömer tarafından kaleme alınan Feżâʾilü Mıṣri'l-maḥrûse ile İbn Zûlâk'ın Feżâʾilü Mıṣr ve aḫbâruhâ adlı çalışması bu tür eserlerin ilk örnekleridir. İslâm fetihleriyle beraber Mısır'da yeni garnizonların kurulması ve bunların zaman içerisinde şehirlere dönüşmesi, bölgedeki şehirlerin topografyasıyla ilgili çalışmalar olan "hıtat" türü eserlerin ortaya çıkmasına vesile oldu. Bu çalışmalar ilk defa Irak'ta görüldüyse de Mısır tarih ekolü bu alandaki başarılı çalışmalarıyla temayüz etti. Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin günümüze ulaşmayan Aḫbâru mescidi ehli râyeti'l-aʿẓâm ve el-Cündü'l-ġarbî adlı eserleri, İbn Zûlâk'ın Ḫıṭaṭu Mıṣr'ı, Müsebbihî'nin Aḫbâru Mıṣr'ı, Kudâî'nin el-Muḫtâr fî ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âs̱âr'ı, Cevvânî'nin en-Nuḳaṭ li-muʿcemi mâ eşkele mine'l-ḫıṭaṭ'ı bu sahadaki çalışmaların ilk örnekleridir. Hıtat tarzı eserler Memlükler devrinde zirveye ulaştı (bk. HITAT). Üçüncü türdeki çalışmalar Mısır'la

ilgili önemli şahsiyetlerin hayatına dair bilgi veren özel tarihlerdir. Bunların ilki İbnü'd-Dâye ile Abdullah b. Muhammed el-Belevî'nin Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn adlı eserleridir. İbnü'd-Dâye, Humâreveyh b. Ahmed ve Hârûn b. Humâreveyh için iki biyografi kitabı telif etti. İbn Zûlâk'ın Sîretü Muḥammed b. Tuġc el-İhşîdî, Sîretü'l-Muʿiz Li-dînillâh ve Sîretü'l-Ḳāʾid Cevher gibi eserleri de bunlar arasında sayılabilir. Dördüncü türü biyografiler oluşturmaktadır. Memlükler döneminde yaygınlaşacak olan

terâcim-vefeyât kitaplarının Mısır'daki ilk örnekleri bu devirde telif edilmeye başlanan "mu'cemü'ş-şüyûh" tarzı eserlerdir. Bunların ortaya çıkması diğerlerine göre biraz daha geç olmakla birlikte IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda pek çok kitap kaleme alındı. Ebû İshak el-Habbâl'in Muʿcemü vefeyâti'ş-şüyûẖ'u, Sadreddin Ebû Tâhir es-Silefî'nin Muʿcemü's-sefer'i ile İbnü'l-Enmâtî'nin Muʿcemü'ş-şüyûẖ'u bunların Mısır'daki ilk örnekleridir.

İslâm dünyasında Mısır merkezli devletlerin kurulması ve idarî müesseselerin gelişmesine paralel olarak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren bölgenin idarî ve malî yapısıyla ilgili eserler yazıldı. Bunların ilk örneği, Mahzûmî'nin Fâtımîler dönemi sonları ile Eyyûbîler devrinin başlarında Mısır'ın malî yapısının en önemli kaynağı durumundaki Kitâbü'l-Minhâc fî ʿilmi ẖarâci Mıṣr adlı eseridir. Es'ad b. Memmâtî'nin Ḳavânînü'd-devâvîn ile Osman b. İbrâhim Nablusî'nin Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mıṣriyye adlı çalışmaları Eyyûbîler devrinde Mısır'ın idarî ve iktisadî tarihinin önemli kaynaklarındandır. Bunların yanında İbn Receb, Memlükler döneminde el-İstiẖrâc li-aḥkâmi'l-ẖarâc'ı kaleme aldı. Devlet sisteminin gelişmesi ve milletlerarası ilişkilerin artması üzerine yazışmaların sağlıklı biçimde yapılabilmesi için öncelikle kâtiplerin yazışmalarda kullanacakları usullere dair başvuru kaynakları yazıldı. İbn Halef'in Mevâddü'l-beyân'ı Mısır'da divan yazışmalarıyla alâkalı ilk eser olup günümüze eksik bir nüshası ulaştı. Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî'nin el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil adlı eseri bu alanda ikinci çalışmadır. Bu konunun Eyyûbîler döneminde en önemli temsilcisi Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kâtibi Kādî el-Fâzıl'dır.

İslâm medeniyetini çeşitli yönlerden inceleyen ve sosyal tarih açısından büyük önem taşıyan eserler Fâtımîler devriyle birlikte başladı. Bunlar özellikle bir meslek grubuyla ilgili çalışmalardır ve ilk örnekleri Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin Aẖbâru ḳuḍâti Mıṣr ile Kitâbü'l-Vülât'ıdır. Mısır'da daha sonra yetişen pek çok tarihçi Kindî'nin çalışmalarını örnek aldı. İbn Zûlâk, Kindî'nin eserine Tetimmetü Kitâbi Ümerâʾi Mıṣr li'l-Kindî adıyla bir zeyil yazdı. Ardından Mısır'da muhtelif meslek gruplarıyla ilgili biyografi çalışmaları yapıldı. Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî'nin el-İşâre ilâ men nâle'l-vezâre, Umâre el-Yemenî'nin en-Nüketü'l-ʿaṣriyye fi'l-vüzerâʾi'l-Mıṣriyye, İbn Hacer el-Askalânî'nin

Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr adlı eserleri bu nitelikteki çalışmalardandır. Genel tarih alanında Mısır'da ilk eser İbn Zûlâk'ın günümüze ulaşmayan et-Târîḫu'l-kebîr ʿale's-sinîn (el-Kebîr fî târîḫi Mıṣr ve aḫbârihâ) adlı kitabıdır. Fâtımîler devrinde yaşayan Kudâî'nin yaratılıştan 427 (1036) yılına kadar gelen el-İnbâʾ bi-enbâʾi'l-enbiyâʾ ve tevârîḫi'l-ḫulefâʾ ve vilâyâti'l-ümerâʾsı, İbn Vâsıfşah'ın günümüze intikal etmeyen Târîḫu Mıṣr'ı ve bunun zamanımıza intikal eden muhtasarı Cevâhirü'l-buḥûr fî veḳāʾiʿi'l-umûr ve acâʾibi'd-dühûr fî aḫbâri'd-diyâri'l-Mıṣriyye'si, Ali b. Zâfir el-Ezdî'nin Abbâsîler, Tolunoğulları, İhşîdîler ve Fâtımîler'i ele alan, son kısmı günümüze kadar gelen ed-Düvelü'l-münḳaṭıʿa adlı eseri genel tarihe dair önemli kaynaklardır.

Emevîler döneminde Suriye'de ortaya çıkan tarihçilik ekolü, Bağdat veya Kahire gibi tek bir siyasî merkezinin bulunmamasından dolayı başta Dımaşk olmak üzere çeşitli şehirlerde gelişti. Ancak Suriye tarih ekolü Mısır ve Irak'a göre geç teşekkül etti. Bu bölgede kaleme alınan eserler Mısır ve Irak'taki eserlere göre daha mütevazidir. Suriye'de tarihçilik bölgenin Haçlı istilâsına mâruz kalmasına paralel olarak canlılık kazanmaya başladı ve Zengîler ile Eyyûbîler devrinde önemli bir siyasî merkez haline gelmesiyle zenginleşti. Bu dönemde genellikle siyasî tarihle ilgili eserler yazıldı. Haçlı saldırıları dolayısıyla Kudüs ve Dımaşk gibi şehirlerin faziletleri ve cihadın gerekliliğine dair kitaplar kaleme alındı. Suriye'de tarihçilik alanında dikkat çeken ilk isim Ebû Zür'a ed-Dımaşkī (ö. 281/894) olup eserinin sadece bir cildi günümüze ulaştı. Dımaşklı Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah el-Becelî er-Râzî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhammed es-Sümeysâtî, İbnü'l-Mühezzib el-Maarrî, İbnü'lKayserânî ve Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî de eserleri zamanımıza intikal etmeyen Suriyeli tarihçiler arasındadır. Suriye bölgesinde şehir tarihleriyle ilgili çalışmalar bölgenin iki önemli şehri olan Dımaşk ve Halep üzerinde yoğunlaştı. Bu alanda günümüze ulaşan ilk eser İbnü'l-Kalânisî'nin Târîḫu Dımaşḳ'ıdır. Ebü'l-Fevâris Hamdân b. Abdürrahîm el-Esâribî'nin Halep tarihiyle alâkalı kitabıyla Azîmî'nin Târîḫu Ḥaleb'i ise zamanımıza intikal etmeyen eserlerdendir. Ancak bölgede şehir tarihçiliği V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda İbn Asâkir'in otuz yılda hazırladığı, İslâm dünyasında telif edilen şehir tarihlerinin en kapsamlısı olan Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ı, İbnü'l-Adîm'in tamamlanmamış Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb'i ve bunun muhtasarı Zübdetü'l-Ḥaleb min târîḫi Ḥaleb'i ile zirveye ulaştı.

Haçlı istilâsı esnasında bölgede siyasal birliğin parçalanması ve iktidarın şehirler arasında bölünmesi bu tür eserlerin telifine sebep olmakla birlikte ortak düşmana karşı birleşme çabalarını yansıtan umumi tarihlerin arttığı görülmektedir. Bunlar arasında İbn Ebû Tayy'in günümüze kadar gelmeyen Ḥavâdiṡü'z-zamân'ı, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân'ı, el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in çok az bir kısmı zamanımıza ulaşan Mizmârü'l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü'l-ḫalâyiḳ'ı, İbn Nazîf'in el-Keşf ve'l-beyân fî ḥavâdiṡi'z-zamân ve bunun muhtasarı et-Târîḫu'l-Manṣûrî'si, İbn Ebü'd-Dem'in et-Târîḫu'l-muḳaffâ'sı ile İbnü'l-Kıftî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i sayılabilir. İbn Nazîf'in Câhiliye'den itibaren müellifin dönemine kadar İslâm tarihini ele alan Muḫtaṣaru siyeri'l-evâʾil ve'l-mülûk ve vesîletü'l-ʿabdi'l-memlûk adlı eserinin yanı sıra İbn Ebü'd-Dem'in Hz. Peygamber'den başlayıp o döneme kadar gelen muhtasar İslâm tarihi ve Süryânî tarihçisi Mekîn'in yaratılıştan Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsına kadar gelen el-Mecmûʿu'l-mübârek'i bu devirde telif edilmiş umumi İslâm tarihleri arasında yer alır.

Özellikle Haçlılar'a karşı büyük başarılar kazanan ve Kudüs'ü yeniden fetheden Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin biyografisiyle ilgili pek çok eser kaleme alındı. Bunlar arasında İbn Ebû Tayy'in zamanımıza intikal etmeyen Kenzü'l-muvaḥḥidîn fî sîreti Ṣelâḥiddîn'i, İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Fetḥu'l-ḳussî fi'l-fetḥi'l-ḳudsî'si ile Bahâeddin İbn Şeddâd'ın en-Nevâdirü's-sulṭâniyye fi'l-meḥâsini'l-Yûsufiyye'si sayılabilir. Bedreddin İbn Kādî Şühbe ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn fî sîreti Nûriddîn adıyla bir eser yazdı. VI. (XII.) yüzyılda Suriye'de İbn Münkız'ın telif ettiği Kitâbü'l-İʿtibâr ile İslâm tarihinde otobiyografi türünde ilk eser ortaya çıktı. Eyyûbîler devrinde Suriye'de çeşitli hânedanlara dair eserler kaleme alındı. Velûd bir müellif olan

İmâdüddin el-İsfahânî'nin esas çalışmaları Zengî ve Eyyûbî hânedanlarına dairdir. Onun el-Berḳu'ş-Şâmî'si, Ebû Şâme el-Makdisî'nin Nûreddin Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hayatıyla ilgili Kitâbü'r-Ravżateyn fî aḫbâri'd-devleteyn'i ve kendi kitabına yazdığı zeyli, İbn Nazîf'in et-Târîḫu'l-Manṣûrî adlı eseri bu alanda yapılmış en önemli çalışmalardır. İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb fî aḫbâri Benî Eyyûb'u da Atabegler döneminden başlayarak Memlük hâkimiyetinin ilk yıllarına kadar gelen ayrıntılı bir

çalışmadır. Suriye'de bu devirde tarihçilik, biyografi türündeki çalışmalardan ziyade siyasal olaylara yönelmekle birlikte biyografiye dair bazı önemli eserlerin yazıldığı da bilinmektedir. İmâdüddin el-İsfahânî'nin kendi dönemine kadar İslâm dünyasındaki şairlerin biyografisini içeren Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr'ı bunların başında gelir. İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾsı Eskiçağ'lardan kendi zamanına kadar gelir. Eyyûbîler ve Memlükler döneminin ilk yıllarında Suriye ve el-Cezîre bölgesinin topografyası, tarihi, kültürü, ekonomik ve sosyal yapısıyla ilgili bir ansiklopedi niteliğinde olan İzzeddin İbn Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre adlı eseri de burada zikredilmelidir.

Mısır ve Suriye'de Memlük hâkimiyetinin başlamasıyla birlikte tarihçilik yeni bir döneme girdi, bu alanda çok sayıda eser telif edildi. Ancak yeni türler ortaya çıkmakla beraber eserlerin birçoğu birbirinin tekrarı ve özeti niteliğindedir. Daha önce telif edilenlere göre çok ayrıntılı, hatta bazan günlük şeklinde kaleme alınmaları bu eserlerde görülen ortak bir özelliktir. İslâm'ın ilk devrinde tarihçilikte titizlikle uygulanan isnad sistemi artık terkedildi. Memlükler döneminde Makrîzî dışında tarihçilik siyasal olaylar ve biyografi üzerinde yoğunlaştı. Memlükler'de saltanat değişimlerinin oldukça kanlı geçmesi siyasî tarihçilik bakımından önemli bir malzeme teşkil etti ve iktidar mücadeleleri ayrıntılı biçimde kaydedildi. Bölgenin uzun yıllar sonra tek bir devletin hâkimiyetinde istikrar kazanması ilmin ve medreselerin gelişimine imkân sağladığından ulemânın biyografilerine dair birçok eser kaleme alındı. Mısır ve Suriye'de iktidar, idareyi ellerinde bulunduran Memlükler ile toplumun dinî ve fikrî liderliğini üstlenen ulemâ arasında paylaşılmış olduğundan telif edilen eserler bu iki tabakayla ilgilidir.

Memlükler devrinde tarihler genellikle yıllara göre telif ediliyor, olaylar aylık veya günlük olarak yazılıyordu. Bunlar her yılın başında halife, sultan, ileri gelen devlet görevlileri ve kadıların yanı sıra diğer İslâm devletlerinin hükümdarlarını zikrederek başlar. Ardından o yıl meydana gelen olaylar anlatılır, vefat eden önemli şahsiyetlerin kısa biyografileri verilir. Eyyûbîler devrinde ortaya çıkan bu usul Memlükler dönemi boyunca devam etti. Bunun Memlükler'de iki istisnası Şemseddin İbn Tolun ile İbn İyâs'tır. Şemseddin İbn Tolun siyasî tarihe ayırdığı Müfâkehetü'l-ḫillân'da vefeyâta

yer vermedi ve bunun için ayrı kitaplar telif etti. İbn İyâs Bedâʾiʿu'z-zühûr'da olayların arasında kısaca vefeyâtı da zikretti. Memlükler devrinde yazılan tarihlerde çok çeşitli üslûpların kullanıldığı dikkati çekmektedir. Süyûtî gibi bazı tarihçiler eserlerini halifelere göre düzenledi. İbn Tağrîberdî her sultanı bir bölüm halinde ele aldı ve yıl yıl inceledi. Sultanların biyografisi ölüm yıllarında, vefeyât da her yılın sonunda kaydedildi. İbnü'd-Devâdârî eserinin her cildini bir devlete tahsis etti. Nüveyrî, ansiklopedik çalışmasında coğrafî bir ayırıma giderek devletleri kuruldukları bölgelere göre ele aldı. Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Nüzhetü'n-nevâẓır adlı eserinde tarihin ilklerini söz konusu ettiği "evâil" bölümünden sonra İslâm tarihini yüzyıllar halinde dokuz bölüme ayırdı. Bu dönemde Mısır'da tarih ilmiyle uğraşanlar divan kâtipleri, ulemâ ve memlüklerin çocuklarıyla torunlarıdır (evlâdü'n-nâs). İbn Tağrîberdî, Baybars el-Mansûrî, İbnü'd-Devâdârî, Moğoltay b. Kılıç, Safedî ve İbn Dokmak gibi müellifler evlâdü'n-nâsa mensuptur. Bunlar babalarının maddî imkânlarını kullandılar ve çok değerli eserler ortaya koydular. Memlük dönemindeki tarihçiler genellikle Mısır ve Suriye ile ilgilendiler, zaman zaman Hicaz ve Habeş tarihiyle de meşgul oldular.

Mısır ve Suriye'de Memlükler devrinde pek çok umumi tarih kaleme alındı. Bunların büyük kısmı müelliflerin yaşadığı dönemler hariç birbirinin tekrarı ve muhtasarı niteliğindedir. Ancak bunlar günümüze ulaşmayan eserlerden de pek çok alıntı içermektedir. Mısır'da Baybars el-Mansûrî'nin Zübdetü'l-fikre fî târîḫi'l-hicre'si, Nüveyrî'nin ansiklopedik eseri Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb'in son kısmı, evlâdü'n-nâstan ilk müellif olan İbnü'd-Devâdârî'nin Kenzü'd-dürer ve câmiʿu'l-ġurer'i, Nâsırüddin İbnü'l-Furât'ın Târîḫu'd-düvel ve'l-mülûk'ü, İbn Dokmak'ın Nüzhetü'l-enâm fî târîḫi'l-İslâm'ı, Makrîzî'nin el-Muḳaffa'l-kebîr'i, Hatîb el-Cevherî'nin Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân'ı, İbn Haldûn'un Kitâbü'l-ʿİber'i Mısır'da kaleme alınan genel tarihlerden bazılarıdır. Bu dönemde Suriye'de de umumi tarihler telif edildi. Bunlar arasında Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin bol miktarda biyografi içeren Ḥavâdiṯü'z-zamân ve enbâʾühû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-aʿyân'ı (Târîḫu'l-Cezerî), Zehebî'nin biyografilerle zenginleştirilmiş Târîḫu'l-İslâm'ı, İbn Şâkir el-Kütübî'nin ʿUyûnü't-tevârîḫ'i, Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer'i, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si, Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân'ı ile Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Târîḫ'i (eẕ-Ẕeyl)

bulunmaktadır.

Memlükler döneminde bir bölgeye, zamana veya hânedana tahsis edilen çalışmalar önemli yer tutar. Bunlar arasında Baybars el-Mansûrî'nin manzum et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye'si, Yûnînî'nin vefeyâtı da içeren Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân'ı, İbn Habîb el-Halebî'nin kuruluşundan kendi dönemine kadar Memlük Devleti tarihini ele alan Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk'ı, Muhammed İbn Sasrâ'nın ed-Dürretü'l-muḍîʾe fi'd-devleti'ẓ-Ẓâhiriyye'si, Makrîzî'nin Eyyûbî ve Memlük tarihini içeren Kitâbü's-Sülûk fî maʿrifeti düveli'l-mülûk'ü ile Fâtımî tarihini anlatan İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ bi-aḫbâri'l-eʾimmeti'l-Fâṭımiyyîne'l-ḫulefâʾsı, İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'ẓ-ẓâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire'si, Süyûtî'nin Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî târîḫi Mıṣr ve'l-Ḳāhire'si, Şemseddin İbn Tolun'un Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdis̱i'z-zamân'ı ile İbn İyâs'ın Bedâʾiʿu'z-zühûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr'u zikredilmelidir. Aynı devirde Memlük sultanlarının hayatına dair yapılan çalışmalar içinde I. Baybars önemli yer tutar. İbn Abdüzzâhir'in er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir'i ile İzzeddin İbn Şeddâd'ın Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir'i bu eserlerin önemlileridir. İbn Abdüzzâhir ilk dönem Memlük sultanlarının hayatıyla alâkalı iki eser daha kaleme aldı. Bunlar Kalavun devriyle ilgili Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr ile el-Melikü'l-Eşref Halîl dönemi hakkında el-Elṭâfü'l-ḫafiyye mine's-sîreti's-sulṭâniyye el-Eşrefiyye'dir. İbn Habîb el-Halebî'nin Kalavun ve oğullarının zamanını ele aldığı Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh'i, Bedreddin el-Aynî'nin es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müʾeyyed ve er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti Meliki'ẓ-Ẓâhir'i ile Şehâbeddin İbn Arabşah'ın Sultan Çakmak'ın hayatına dair et-Teʾlîfü'ṭ-ṭâhir fî sîreti (şiyemi)'l-

Meliki'ẓ-Ẓâhir'i bu türün en iyi örnekleridir.

Daha önceki dönemlerde şehir tarihlerinde görülen çeşitlilik Memlükler devrinde azaldı. Devletin siyasî merkezi Kahire'nin dışında sadece Mekke, Medine, Dımaşk ve Kudüs gibi şehirlerle ilgili eserler kaleme alındı. Bu da özellikle Suriye'de Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîler devrindeki siyasî parçalanmışlığın ortadan kalkması ve merkezî bir devletin kurulmasıyla açıklanabilir. Dinî önemi sebebiyle pek çok çalışmaya konu olan Kudüs'le ilgili en önemli eser Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-

Ḳudüs ve’l-Ḫalîl’idir. İbnü’l-Mibred, Târîḫu’ṣ-Ṣâliḥiyye’yi yazdığı gibi Dımaşk medreseleri, hanları, çarşılarıyla ilgili pek çok eser telif etti. Nuaymî, Dımaşk medreselerine dair ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris adlı bir eser kaleme aldı. Kahire siyasal önemi sebebiyle tarihçilerin ilgisine mazhar oldu. Bahrî Memlükleri tarihçilerinden İbn Abdüzzâhir er-Ravżatü’l-behiyyetü’z-zâhire fî ḫıṭaṭi’l-Muʿizziyyeti’l-Ḳāhire’yi telif etti. Aynı dönemin ikinci hıtat müellifi Îḳāẓü’l-müteġaffil adlı eseriyle İbnü’l-Mütevvec ez-Zübeyrî’dir. Mısır tarihçiliğinin zirveye ulaştığı XV. yüzyılda hıtat tarzı eserlerin en mükemmelleri yazıldı. İbn Dokmak’ın sadece bir kısmı günümüze ulaşan el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi’l-emṣâr’ı, Evhadî’nin Kahire topografyası hakkında zamanımıza intikal etmeyen eseriyle bu eserden geniş alıntılar yapan Makrîzî’nin el-Ḫıṭaṭ’ı bunların başında gelir.

Bu devirde kaleme alınan vefeyât kitapları daha önceki dönemlere göre azaldı. Memlükler’in ilk devrinde alfabetik yazılan vefeyât kitaplarının yıllık olarak yazılmaya başlandığı görülmektedir. Yanlışlıkla İbnü’l-Fuvatî’ye nisbet edilen anonim el-Ḥavâdiṡü’l-câmiʿa ve’t-tecâribü’n-nâfiʿa fi’l-miʾeti’s-sâbiʿa adlı eserle Irak’ta başlayan yüzyıllara göre tarih yazma usulü Memlükler devrinde Mısır’da oldukça yaygınlaştı. Bu ekolün Mısır’da ilk temsilcisi olan İbn Hacer el-Askalânî ed-Dürerü’l-kâmine fî aʿyâni’l-miʾeti’s̱-s̱âmine’de böyle bir usul uyguladı. Talebesi Sehâvî eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ fî ʿulemâʾi’l-ḳarni’t-tâsiʿde bu usulü devam ettirdi. Bu uygulama Arap bölgelerinde Osmanlı dönemi boyunca sürdü ve Necmeddin el-Gazzî ekolün takipçisi oldu. Memlükler devrinde tabaka usulüne göre vefeyât kitapları yazılmaya devam edildi. İbn Hacer el-Askalânî’nin Refʿu’l-iṣr’i ve Zehebî’nin Siyerü aʿlâmi’n-nübelâʾsı bu usulle yazıldı. Bunun dışında telif edilen vefeyât kitapları da bulunmaktadır. İbnü’l-Mülakkın, el-ʿİḳdü’l-müẕheb adlı eserinde Şâfiî âlimlerini en üst derecede olanlar, daha aşağı derecede bulunanlar ve çağdaşları olmak üzere üç tabakaya ayırdı. Memlükler devrinde bu tarz eserlerin ilki, türünün en güzel örneklerinden sayılan İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi’z-zamân’ıdır. Müellif, kendi dönemine kadar İslâm dünyasında her alanda öne çıkan şahsiyetleri alfabetik sıra ile kaydetti. Dımaşklı hıristiyan müellifi İbnü’s-Sukāî bu esere Tâlî Kitâbi Vefeyâti’l-aʿyân adıyla 725 (1325) yılına kadar gelen bir zeyil yazdı. İbn Şâkir el-Kütübî’nin Fevâtü’l-Vefeyât’ı da İbn Hallikân’ın zeyillerindendir. Zehebî’nin biyografi kitapları arasında haklı bir şöhret kazanan Siyerü aʿlâmi’n-nübelâʾsı, Safedî’nin alanının en

kapsamlı eserlerinden el-Vâfî bi'l-vefeyât'ı ile çağdaşlarının biyografilerini içeren Aʿyânü'l-ʿaṣr ve aʿvânü'n-naṣr'ı, Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân'ı, Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sı, İbn Hacer el-Askalânî'nin çağdaşlarının biyografilerini içeren İnbâʾü'l-ġumr bi-ebnâʾi'l-ʿumr'u, İbn Tağrîberdî'nin Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât'ına zeyil olarak yazdığı el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî'si zikredilmesi gereken diğer eserlerdir.

Memlükler devrinde telif edilen siyer ve megāzî ile sahâbe ve evliyanın biyografilerine dair kitapların ilki İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-eṯer fî fünûni'l-meġāzî ve'ş-şemâʾil ve's-siyer adlı çalışmasıdır. Müellif bu eserinde Resûl-i Ekrem'in hayatıyla ilgili başka kaynaklarda yer almayan malzemeler sunar. Moğultay b. Kılıç'ın günümüze ulaşmayan siyerle ilgili ez-Zehrü'l-bâsim'in muhtasarı el-İşâre ilâ sîreti'l-Muṣṭafâ ve âṯâri men baʿdehû mine'l-ḫulefâʾ zamanımıza intikal etti. İbn Habîb el-Halebî'nin en-Necmü'ṣ-ṣâḳıb fî eşrefi'l-menâḳıb ile el-Muḳtefâ min sîreti'l-Muṣṭafâ'sı, Makrîzî'nin İmtâʿu'l-esmâʾ bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâʾi ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâʿı, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe'si bu alanda telif edilen kitaplardan bazılarıdır. Memlükler devrinde kaleme alınan eserlerin çok kapsamlı olmasından dolayı bunlar için muhtasarlar, ayrıca zeyiller yazıldı. Birzâlî'nin el-Muḳtefâ fi't-târîḫ'i Ebû Şâme'nin eserlerine bir zeyildir. Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm'ının muhtasarı olan el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin Ebü'l-Fidâ'nın tarihine zeyil olarak kaleme aldığı Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'nin muhtasar İslâm tarihi Ravżü'l-menâzir fî ʿilmi'l-evâʾil ve'l-evâḫir ve Süyûtî'nin Târîḫu'l-ḫulefâʾsı bunların başta gelen örnekleridir. Memlük tarih yazımında en önemli gelişmelerden biri de yangınlar, depremler, kıtlık ve pahalılık gibi olaylar hakkında eserlerin kaleme alınmasıdır. İbnü'l-Verdî'nin 740'taki (1339) Dımaşk yangınına dair Ṣafvü'r-raḥîḳ fî vaṣfi'l-ḥarîḳ'ı, Muhammed b. Kāsım en-Nüveyrî'nin Haçlılar'ın 767'de (1365) İskenderiye'ye yaptıkları saldırıyla ilgili el-İlmâm bi'l-iʿlâm'ı, Ebü's-Safâ ed-Dımaşkī'nin veba ile alâkalı eseri, Makrîzî'nin kendi dönemine kadar Mısır'da ortaya çıkan kıtlık ve bunun bölgede yol açtığı sıkıntılardan bahseden İġāṯetü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme adlı kitabı ile İbn Zünbül'ün Yavuz Sultan Selim ile Kansu Gavri arasındaki çarpışmalara dair kitabı bu tür eserlerdendir. Mısır'da Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb adlı kitabıyla başlayan ansiklopedik tarzdaki

eserlerin en iyi örneklerinden biri İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr'ıdır. VI. (XII.) yüzyılda Mısır'da başlayan, kâtiplere yazışmalar konusunda yol göstermeyi amaçlayan ve devlet teşkilâtı hakkında geniş bilgi veren kitaplar Memlük döneminde de yazılmaya devam etti. Bunların ilki İbn Fazlullah el-Ömerî'nin et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf'idir. Kalkaşendî, eseri genişleterek alanında en kapsamlı başvuru kaynağı olan Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ'yı telif etti. Bu dönemde tarih metodolojisi ve tarih felsefesine dair Sehâvî'nin el-İʿlân bi't-tevbîḫ limen ẕemme ehle't-târîḫ'i, İbn Haldûn'un Kitâbü'l-ʿİber'e yazdığı mukaddimeyle Süyûtî'nin eş-Şemârîḫ fî ʿilmi't-târîḫ adlı eseri önemlidir.

Suriye ve Mısır'ın Osmanlılar tarafından ele geçirilmesiyle birlikte bölgede tarihçilik yeni bir döneme girdi. Suriye ve özellikle Mısır'ın devlet merkezi olmaktan çıkarak bir eyalet merkezi konumuna düşmesi tarihçiliğin bir başka aşamaya geçmesine yol açtı. Başşehrin Kahire'den İstanbul'a intikaliyle tarihçiliğin ekseni de İstanbul'a kaydı. O dönemdeki iletişim imkânlarına göre merkezden uzak çevrelerin olaylardan haber alması oldukça güçtü. Ayrıca tarihçiler eserlerini genellikle sultanlara sunup bunun karşılığında bazı in'âmlar aldıklarından başşehrin değişmesi tarihçilikle ilgili teşvikleri ortadan kaldırdı. Buna rağmen Mısır, Suriye ve Lübnan'da bölgesel anlamda tarihçilik kısa bir

duraklamanın ardından tekrar gelişmeye başladı. Mısır'da Memlükler döneminde tarihçilikte görülen çeşitlilik azaldı. Memlükler'in son yıllarının en önemli kaynağı olan İbn İyâs'ın Bedâʾiʿu'z-zühûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr'u Kahire'de Osmanlı yönetiminin ilk yıllarını ayrıntılı biçimde anlatır. Mısır'da İbn İyâs dışında XVI. yüzyıl boyunca yeni bir kronik yazılmadı. XVII. yüzyılda önemli tarihçiler ortaya çıktı. Burada dikkati çeken bir husus, ilk dönem tarihçilerinde görülen Osmanlılar'a karşı olumsuz yaklaşımın değişmeye başlaması ve yönetime artık olumlu bakılmasıdır. Muhammed b. Abdülmu'tî el-İshâkī'nin 1033 (1623) yılında sona eren Leṭâʾifü aḫbâri'l-üvel fî men taṣarrafe fî Mıṣr min erbâbi'd-düvel adlı eserinde Osmanlı hânedanını ve kendi dönemine kadar Mısır tarihini ele alır. Bu yüzyılda bölgede Memlük sultanının yerini Osmanlılar tarafından tayin edilen paşaların almasıyla "sultan-paşa" tarzı eserler telif edilmeye başlandı. Bu tür eserlerde paşaların uygulamalarının yanı sıra kişilikleri ve

ulemâya karşı tutumları tartışılırdı. Mısır'da XVII. yüzyılın en önemli tarihçisi İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî'dir. Tarihin her alanında eser yazan Bekrî ʿUyûnü'l-aḫbâr ve nüzhetü'l-ebṣâr, Nüzhetü'l-ebṣâr ve cüheynetü'l-aḫbâr gibi kendi dönemine kadar gelen umumi tarihlerinin yanı sıra el-Mineḥu'r-raḥmâniyye fi'd-devleti'l-ʿOs̱mâniyye ile Feyżü'l-mennân fî ẕikri devleti Âli ʿOs̱mân ve Dürerü'l-es̱mân fî aṣli menbaʿi Âli ʿOs̱mân gibi eserleri kaleme aldı. İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî, er-Ravżatü'z-zehiyye fî vülâti Mıṣr ve'l-Ḳāhire'l-Muʿizziyye ile Mısır'ın Osmanlılar tarafından zaptından 1628 yılına kadar gelen et-Tuḥfetü'l-behiyye fî temellüki Âli ʿOs̱mân ed-diyâre'l-Mıṣriyye ve sadece bir olaya hasredilmiş Tefrîcü'l-kürbe li-defʿi'ṭ-ṭulbe adlı eserleriyle âdeta Memlük tarihçiliğini XVII. yüzyılda devam ettirmiştir.

Osmanlı döneminde Mısır'da Arapça tarih yazımı XVIII. yüzyılda zirveye ulaştı. Bu eserleri müellifleri ve üslûpları açısından iki kategoride incelemek mümkündür. Bunlar ulemâ ve kâtipler tarafından fasih Arapça ile kaleme alınan kroniklerle askerler tarafından telif edilen, "ammîce" unsurların yer aldığı popüler tarihlerdir. Ulemânın telif ettiği eserler arasında XVIII. yüzyılın başlarında yaşadığı bilinen ve daha ziyade İbnü'l-Vekîl diye meşhur olan Yûsuf el-Mellevânî'nin Tuḥfetü'l-aḥbâb bi-men meleke Mıṣr mine'l-mülûk ve'n-nüvvâb'ı Mısır tarihini 923'ten (1517) 1719 yılına kadar ele alır. Yine Ahmed Şelebî b. Abdülganî el-Hanefî'nin Evḍaḥu'l-işârât fî men tevellâ Mıṣri'l-Ḳāhire mine'l-vüzerâʾ ve'l-bâşât adlı eseri Mısır tarihini Osmanlı döneminin başından 1150 (1737) yılına kadar getirir. Mellevânî ve Şelebî eserlerinde siyasî tarihin yanı sıra Osmanlı Mısırı'nın ekonomik, sosyal ve kültürel yönlerine dair geniş mâlûmat sunar. Bu yüzyılda telif edilen ve Demürdâşî kronikleri olarak bilinen çalışmalar ise askerler tarafından kaleme alınan eserler grubuna girer. Bunlarda Mısır'da ve özellikle Kahire'de meydana gelen hadiseler bunlara şahit olanlar tarafından ayrıntılı biçimde anlatılır. Mustafa b. İbrâhim el-Meddâh el-Kınalı, Mecmûʿ laṭîf yeştemilü ʿalâ veḳāʾiʿ Mıṣri'l-Ḳāhire adlı Mısır tarihini 1739 yılına kadar getirir. Demürdâşî grubu içerisindeki eserlerden en önemlisi, bu gruba adını veren Ahmed Demürdâşî Kethüdâ Azebân'ın Mısır tarihinin en güvenilir kaynaklarından olan ed-Dürretü'l-muṣâne fî aḫbâri'l-Kinâne'sidir. Osmanlı döneminde Mısır tarihi açısından diğer önemli bir eser XIX. yüzyıl başlarında Abdurrahman el-Cebertî'nin telif ettiği eserdir. Cebertî ʿAcâʾibü'l-âs̱âr fî terâcim ve'l-aḫbâr'ında 1688-1821

yıllarını ele alır. Eser siyasal olayların yanında meşhur kişilerin biyografilerini de içerir. Mısırlı tarihçi Rifâa et-Tahtâvî de XIX. yüzyılda Mısır tarihiyle alâkalı pek çok eser kaleme aldı.

Mısır'la karşılaştırıldığında Osmanlı döneminde Suriye'de tarihçilik daha zayıf görünmektedir. Bunun en önemli sebebi, Kahire'nin bölgenin tek kültür merkezi olmasına karşılık Suriye'de böyle bir merkezin bulunmamasıdır. Osmanlı yönetiminin Suriye'deki ilk yıllarında Memlük döneminin bir devamı olan Şemseddin İbn Tolun'un eserleri dışında bir kronik görülmez. Mısır'da olduğu gibi Suriye'de de XVII. yüzyılda gelişmeye başlayan tarihçilik XVIII. yüzyılda zenginleşti. Mısır'ın aksine müellifler genellikle ulemâya mensuptur; ancak halktan bazı kişiler de başlarından geçen olaylarla ilgili eserler yazmıştır. İşlenen konular siyasî hadiselerin dışında bölgesel olaylar, çeşitli grupların güç mücadelesi, ulemâ, tasavvufî zümrelerle âyan ve eşrafın hayatıdır. Şemseddin İbn Tolun, Memlük döneminin sonu ile Osmanlı dönemi başları için en güvenli kaynaktır. Onun en önemli çalışması, 1479-1520 yılları arasında Suriye tarihini ele alan Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṡi'z-zamân'dır. Bu eser Osmanlı idaresinin Suriye'deki ilk yılları için bir kaynak niteliğindedir. Şemseddin İbn Tolun şehir tarihi alanında önemli iki çalışma yapmıştır. Bunlardan biri el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye, diğeri Dımaşk'ın köylerinden Mizze ile alâkalı el-Meʿazze fî mâ ḳīle fi'l-Mizze'dir. Şemseddin İbn Tolun, el-Fülkü'l-meşḥûn fî aḥvâli Muḥammed b. Ṭolûn adlı eseriyle, İbn Münkız'la başlayan ve Memlükler döneminde İbn Haldûn'un et-Taʿrîf bi'bni Ḫaldûn'u ile devam eden otobiyografi yazma geleneğinin bu dönemdeki son temsilcilerindendir.

Memlükler devrinde çok yaygın olan biyografi yazma geleneği Osmanlılar zamanında Mısır'da kaybolmuş görünmekle birlikte Suriye'de bu hususta önemli ürünler ortaya konmuştur. Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb'i XVI. yüzyılın ilk vefeyât kitaplarındandır. Dımaşklı âlim Necmeddin el-Gazzî'nin el-Kevâkibü's-sâʾire bi-menâḳıbi aʿyâni'l-miʾeti'l-âşire adlı eseri İbn Hacer ile Sehâvî geleneğine göre yüzyıllık olarak telif edildi. Gazzî el-Kevâkibü's-sâʾire'ye zeyil şeklinde kaleme aldığı, Luṭfü's-semer ve ḳaṭfü'ṡ-ṡemer min terâcimi aʿyâni'ṭ-ṭabaḳāti'l-ûlâ mine'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer adlı bir eser daha yazdı. Aynı dönemde Dımaşklı diğer bir tarihçi olan Bûrînî Terâcimü'l-aʿyân min

ebnâʾi'z-zamân adlı eserinde çağdaşlarının biyografilerini ele aldı. Bu yüzyılda biyografi alanında telif edilen diğer önemli bir eser İbnü'l-İmâd'ın Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb'dir. Eserde hicretin ilk yılından başlayarak 1000 (1592) yılına kadar yaşayan meşhurların biyografisine yer verilir. XVII. yüzyılda Suriye'de kaleme alınan en önemli biyografi kitabı Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-eṯer fî aʿyâni'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer'idir. Onun el-Aʿlâm adlı, 6000'den fazla biyografi içeren büyük eserinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Yine bir Dımaşklı âlim olan Muhammed Halîl el-Murâdî'nin Silkü'd-dürer fî aʿyâni'l-ḳarni'ṣ-ṡânî ʿaşer adlı vefeyât kitabı Osmanlı döneminde Suriye'de telif edilen önemli bir eserdir. XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında Dımaşk'ta yaşayan Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz adlı eserinde Osmanlılar döneminde Arap bölgelerinin sosyal yapısına ışık tutar. XVIII. yüzyılla birlikte Dımaşk'ta "yevmiyyât" türünde eserler telif edildi. İbn Kennân el-Ḥavâdiṡü'l-yevmiyye min târîḫi ihdâ ʿaşer ve elf ve miʾe'de, 1699-1740 yılları arasında Dımaşk'taki hadiseleri ele alırken ulemâya da yer verir. İbn Kennân'ın bu eseri, Dımaşklı bir berber olan Ahmed

el-Büdeyrî el-Hallâk tarafından yazılan ve 1740-1762 yıllarında Dımaşk'ta geçen olayları anlatan Ḥavâdiṡü Dımaşḳ el-yevmiyye adlı çalışması ile devam ettirildi. Bu arada Ortodoks bir din adamı olan Mihail Bureyk, 1720-1782 yılları arasında Dımaşk tarihine dair Târîḫu'ş-Şâm adlı bir eser kaleme aldı. Bureyk eserinde ilk defa Avrupa'daki olaylara da yer verdi. Hasan Ağa el-Abd'in 1771-1826 yıllarını içeren Ḥavâdiṡü bilâdi'ş-Şâm adlı eseri de burada zikredilmelidir.

Bilâdüşşam'ın (Suriye) bir parçası olmakla birlikte siyasî ve idarî yönden bağımsız sayılan Lübnan'da özellikle din adamları ve bürokratlar tarafından pek çok eser yazıldı. Patrik İstifan ed-Düveyhî Târîḫu'l-ezmine'sinde Suriye tarihini Haçlılar'dan XVII. yüzyıl sonlarına kadar ele aldı. Eser özellikle XVI ve XVII. yüzyıl Lübnan tarihi açısından büyük önem taşır. Hanâniye el-Müneyyir, ed-Dürrü'l-merṣûf fî târîḫi'ş-Şûf adlı kitabında Şûf bölgesinin Şihâbîler dönemindeki durumunu anlattı. XIX. yüzyılın ilk yarısının en önemli tarihçisi Ahmed Haydar eş-Şihâbî, Ġurerü'l-ḥisân fî aḫbâri'z-zamân adıyla hicretten 1827 yılına kadar gelen bir Lübnan tarihi yazdı. Aynı yüzyılda Tannûs eş-Şidyâk'ın Aḫbârü'l-aʿyân fî Cebeli

Lübnân'ı da bölge tarihi açısından mühimdir. Lübnanlı bir Katolik olan Nikola et-Türk, II. Beşir tarafından Fransızlar'ın Mısır'ı işgaline dair bilgi vermek üzere Mısır'a gönderildi; gözlemlerini Ẕikrü temellüki cumhûri'l-Franseviyye el-aḳṭâri'l-Mıṣriyye ve'ş-Şâmiyye'de kaleme aldı.

Mısır'da önemli bir geleneği olan hıtat tarzı eserler XIX ve XX. yüzyıllarda tekrar ortaya çıktı. Ali Paşa Mübârek, Makrîzî'nin usulünü takip ederek Mısır topografyası hakkında el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyyetü'l-cedîde li-Mıṣri'l-Ḳāhire adlı mufassal eseri telif ederken Muhammed Kürd Ali Ḫıṭaṭü'ş-Şâm'ı yazdı. Son yıllarda Ekrem Hasan el-Ulebî, Ḫıṭaṭu Dımaşḳ: Dirâse târîḫiyye şâmile ʿalâ meḏâ elf ʿâm min sene 400 ḥattâ sene 1400 adlı eseriyle bu geleneği sürdürdü. Osmanlılar döneminde Murâdî ile Suriye'de sona eren, yüzyıla göre vefeyât kitabı telif etme usulü hâlâ devam etmektedir. Mutîʿ Hâfız ve Nizâr Abaza'nın ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî ʿaşer el-hicrî'si, Ahmed b. Nuʿmân el-Âlûsî'nin ed-Dürrü'l-münteşir fî ricâli'l-ḳarni's̱-s̱ânî ʿaşer ve's̱-s̱âlis̱ ʿaşer'i, Halîl Merdem Bek'in Aʿyânü'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿı, Muhammed Cemîl eş-Şattî'nin Aʿyânü Dımaşḳ fi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve nıṣfi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer min 1201-1350 h.'si ve Muhammed Abdüllatîf Sâlih Ferfûr'un Aʿlâmü Dımaşḳ fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî'si bu geleneğin son örnekleridir. Yakın dönemde bölgede telif edilen biyografik eserler arasında Hayreddin ez-Ziriklî'nin el-Aʿlâm'ı, Ömer Rızâ Kehhâle'nin Muʿcemü'l-müʾellifîn'i ile bunların zeyilleri ve yine Kehhâle'nin Aʿlâmü'n-nisâʾ adlı eseri sayılabilir. Mısır'da bu geleneğin ürünleri, Ahmed Teymûr Paşa'nın Terâcimü aʿyâni'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve evâʾili'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve Enver el-Cündî'nin Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî adlı eserleridir. Lübnan'da Nicola Ziyâde'nin Aʿlâmü ʿArab muḥdis̱ûn: mine'l-ḳarneyn es̱-s̱âmin ʿaşer ve't-tâsiʿ ʿaşer, Filistin'de Muhammed Ömer Hamâde'nin Aʿlâmü Filisṭîn ve Âdil Mennâʿın Aʿlâmü Filisṭîn fî evâḫiri'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî adlı eserleri de burada zikredilmelidir.

Mısır'da modern dönemde özellikle Mısır tarihi alanında yetişen pek çok tarihçi önemli eserler ortaya koydu. İslâm tarihiyle alâkalı olarak Muhammed Mustafa Ziyâde, Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mahmûd Rızk Selîm, Kāsım Abduh Kāsım, Hasan İbrâhim Hasan, Abdülmünʿim Mâcid, Cemâleddin eş-Şeyyâl, Muhammed Muhammed Emîn ve Eymen Fuâd Seyyid; Osmanlı tarihiyle ilgili olarak Muhammed Enîs, Abdülazîz eş-

Şinnâvî, Ahmed İzzet Abdülkerîm, Abdürrahîm Abdürrahman Abdürrahîm, Abdülvehhâb Bekir, Leylâ Abdüllatîf Ahmed, Muhammed Afîfî, Seyyid Muhammed es-Seyyid ve Nelly Hanna sayılabilir. Suriye'de Selâhaddin el-Müneccid, Sâmî ed-Dehhân, Leylâ es-Sabbâğ, Süheyl Zekkâr ve Abdülkerîm Râfik; Filistin ve özellikle Kudüs tarihiyle ilgili eserleriyle Kâmil Cemîl el-Aselî ve Mustafa Murâd Debbâğ; Lübnan'da Nicola Ziyâde, Esed Rüstem, Hasan Ali Hallâk, Kemal Salîbî ve Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî tarih alanında yetişen önemli şahsiyetlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Selâhaddin el-Müneccid, el-Müʾerriḫûne'd-Dımaşḳıyyûn ve âs̱âruhüm mine'l-ḳarni's-s̱âlis̱i'l-hicrî ilâ nihâyeti'l-ḳarni'l-ʿâşir, Kahire 1956; Cemâleddin eş-Şeyyâl, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1958; Muhammed Enîs, Medresetü't-târîḫi'l-Mıṣrî fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, Kahire 1962; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1964; Cl. Cahen, Introduction to the History of the Middle East, Los Angeles 1965; C. E. Farah, The Dhayl in Medieval Arabic Historiography, New Haven 1967; Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968; U. Haarmann, Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Freiburg 1969; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970; a.mlf., History and Historiography of the Mamluks, London 1986; a.mlf., "Historiography of the Ayyubid and Mamluk Epochs", The Cambridge History of Egypt (ed. C. F. Petry), Cambridge 1998, I, 412-444; Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds (ed. D. Morgan), London 1982; Ömer Mûsâ Bâşâ, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî ve'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, Dımaşk 1402-1403/1982-83, I-II; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I-II; a.mlf., Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1989, III; P. Auchterlonie, Arabic Biographical Dictionaries: A Summary Guide and Bibliography, Durham 1987; Şâkir Mustafa, Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, I-IV; Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources (ed. D. Crecelius), Claremont 1990; J. Berkey,

Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, Princeton 1992; M. Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350, Cambridge 1994; Wadad al-Qadi, “Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance”, The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East (ed. G. N. Atiyeh), Albany 1995, s. 93-122; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998; L. Guo, Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yūnīnī Dhayl Mirʾāt al-zaman, Leiden 1998, I, 1-96; O. Weintritt, “Concept of History as Reflected in Arabic Historiographical Writing in Ottoman Syria and Egypt (1517-1700)”, The Mamluks in Egyptian Politics and Society (ed. T. Philipp - U. Haarmann), Cambridge 1998, s. 188-195; a.mlf., Arabische Geschichtsschreibung in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches (16.-18. Jahrhundert), Hamburg 2008; Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition (ed. Dwight F. Reynolds), Berkeley 2001; The Historiography of Islamic Egypt: 950-1800 (ed. H. Kennedy), Leiden 2001; Chase F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003; R. Stephen Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması- (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004; a.mlf., “Taʾrīkh”, EI² (İng.), X, 271-280; R. Irwin, “Mamluk History and Historians”, Arabic Literature in the Post Classical Period (ed. R. Allen - D. S. Richards), Cambridge 2006, s. 159-170; M. Winter, “Historiography in Arabic during the Ottoman Period”, a.e., s. 171-188; Tarif Khalidi, “Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment”, MW, LXIII/1 (1973), s. 53-65; Samira Kortantamer, “Memlük Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, TİD, I (1983), s. 31-35; B. Hamad, “History and Biography”, Arabica, XLV, Leiden 1998, s. 215-232; Muhammad Sabri al-Dali, “Ottoman Historical Research in Egypt since 1936”, Asian Research Trends, XI, Tokyo 2001, s. 15-42; Avner Ben-Zaken, “Recent Currents in the Study of Ottoman-Egyptian Historiography with Remarks about the Role of the History of Natural Philosophy and Science”, JSS, XLIX/2 (2004), s. 303-328; Muhammad Afifi, “The Development of Ottoman Studies in Egypt”, Asian Research Trends (new series), III, Tokyo 2008, s. 71-80; J. Bray, “Literature Approaches to Medieval and Early Modern Arabic Biography”, JRAS, XX/3 (2010), s. 237-253.

Cengiz Tomar

Kuzey Afrika.

Kuzey Afrika’da tarih yazıcılığı çalışmaları Doğu İslâm dünyasından oldukça sonra III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. İdrîsîler’in ilk döneminde, İfrîkıye’de hüküm süren Ağlebîler ve Fâtımîler’in Kuzey Afrika’da hâkim oldukları devirde yazılan ilk tarih kitapları günümüze ulaşmamıştır (EI² Suppl. [İng.], s. 800). Bölgeyle ilgili bugüne kadar gelen ilk tarih kitabı, İbn Sellâm el-İbâzî’nin (ö. 273/886’dan sonra) Kuzey Afrika İbâzî tarihi hakkında yazdığı Kitâb fîhi bedʾü’l-İslâm adlı eseridir. IV. (X.) yüzyılın ortalarında Endülüslü Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk’ın Târîḫu İfrîḳıyye adıyla bir eser kaleme aldığı görülmektedir. Ardından bölgede metot bakımından genellikle Doğu İslâm dünyasındaki tarih çalışmalarına paralel çalışmalar yapılmıştır.

Genel Tarihler ve Bölge Tarihleri. Kuzey Afrika tarihçileri çalışmalarını genellikle ait oldukları coğrafya ve müslümanların fethinden sonraki dönemle sınırlı tutmuş, bazıları Endülüs’ü de bölgeden sayıp eserlerinde Endülüs tarihine yer vermiş, yaşadıkları coğrafyanın İslâm öncesi tarihiyle hemen hemen hiç ilgilenmemiştir (a.g.e., s. 800). Kuzey Afrika’da bölge tarihi çalışmalarının IV. (X.) yüzyılın sonlarında başladığı görülmektedir. Dolayısıyla Mağrib tarihinin IV-V. (X-XI.) yüzyıllar arası, esas olarak Doğu tarihçileriyle İbn Hayyân gibi Endülüs tarihçilerinin eserlerinde ele alınmıştır. Kuzey Afrika’da bilinen ilk bölge tarihi Rakīk el-Kayrevânî’nin (ö. 425/1034’ten sonra) Târîḫu İfrîḳıyye ve’l-Maġrib’idir. Eserin günümüze ulaşan kısmı, Kuzey Afrika’nın fethinden (62/681) Ağlebîler’den Abdullah b. İbrâhim’in tahta çıkışına (196/812) kadar gelmekte olup İfrîkıye bölgesi, Kayrevan’da kurulan devletler ve Fâtımîler’in Kuzey Afrika’daki hâkimiyetine dair önemli bir kaynaktır. Kitabında Endülüs tarihine de yer verenlerden İbn Hammâd el-Burnusî es-Sebtî’nin Kitâbü’l-Muḳtebis fî aḫbâri’l-Maġrib ve Fâs ve’l-Endelüs adıyla bir eser yazdığı bilinmektedir. İbn İzârî ve İbn Ebû Zer‘ günümüze ulaşmayan bu eserden iktibaslarda bulunmuştur. Abdülvâhid el-Merrâküşî aynı yolu izlemiş, Mağrib ve Endülüs tarihinin ana kaynaklarından sayılan el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib’inde bölgenin fethinden 667 (1269) yılına kadar meydana gelen

olayları anlatmıştır. İbn İzârî de el-Beyânü'l-muġrib fî aḫbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib ismini taşıyan eserinde, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün fethinden itibaren bölgenin Emevîler ve Abbâsîler zamanındaki durumunu ve kendi dönemine kadar bölgede hüküm süren müslüman hânedanları ele almıştır. Özellikle Muvahhidler hakkında önemli bir kaynak olan eserde müellif eleştirici yönüyle dikkat çekmektedir (a.g.e., s. 803). Merînîler tarihçisi İbn Ebû Zer' el-Fâsî, el-Enîsü'l-muṭrib'inde İdrîsî hânedanının 172 (789) yılında kuruluşundan 726 (1326) yılına kadar geçen süre zarfında Mağrib'de hüküm süren bazı devletleri anlatmaktadır. Eser genelde Mağrib, özelde Fas şehrinin tarihini içerir. Mağrib tarihi hakkında günümüze ulaşmayan bazı kitaplardan nakiller yapan müellif tarihsel süreklilik düşüncesini ortaya koyan tarihçilerden biri kabul edilmektedir (a.g.e., a.y.). Meşhur tarihçi İbn Haldûn, umumi tarih türündeki Kitâbü'l-ʿİber'inin iki cildini (VI ve VII) Kuzey Afrika tarihine ayırmış, Mağrib tarihiyle ilgili çok değerli bilgiler vermiştir. XI. (XVII.) yüzyıl tarihçilerinden Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb min ġuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb adlı eseri Endülüs tarih yazımı ve edebiyatının bir antolojisi olarak değerlendirilebilir (EI² [İng.], X, 285). Müellif Endülüs'ün fethinden başlattığı olayları son döneme kadar getirir; eser bu dönem için az sayıdaki kaynaklardan biridir. İbn Ebû Dinâr el-Kayrevânî'nin el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis adlı tarihinin temel konularını Kuzey Afrika ve Tunus'un coğrafya ve topografyasıyla müslümanlar tarafından fethi, Fâtımîler, Zîrîler, Hafsîler ve Osmanlılar'ın Tunus hâkimiyeti oluşturur. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Vezîr el-Endelüsî, el-Ḥulelü's-sündüsiyye fi'l-aḫbâri't-Tûnisiyye'sinde Ağlebîler'den itibaren Tunus ve civarında hüküm süren devletlerin tarihini anlatır. Tunus Beyi Hüseyin Paşa'ya ayırdığı son bölüm oldukça geniş ve önemlidir. Ebü'l-Abbas es-Selâvî, Kitâbü'l-İstiḳṣâ li-aḫbâri düveli'l-Maġribi'l-aḳṣâ adlı kitabında Fas tarihini İslâmî fetihlerden kendi zamanına kadar bir bütün halinde ele almış, özellikle Fas'ta hüküm süren İdrîsîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler, Sa'dîler ve Filâlîler hakkında geniş bilgi vermiştir. Batı kaynaklarından faydalanan ilk Fas tarihçisi olmasıyla dikkat çeken Selâvî'nin Ṭalʿatü'l-müşterî fi'n-nesebi'l-Caʿferî adlı eseri mensup olduğu Nâsırî ailesi ile Temgrût Zâviyesi'nin bir tarihidir. Mahmûd Makdîş, Nüzhetü'l-enẓâr fî ʿacâʾibi't-tevârîḫ ve'l-aḫbâr'ında bölgeyi tanıttıktan sonra Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler'e dair bilgi aktarır. Ardından Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren devletlere yer verir. Osmanlılar'ın Tunus'u

fethi, Dayılar, Beyler, Murâdîler, Hüseynîler dönemi hakkında bilgi verir, sonunda Sefâkus (Sfaks) şehrini geniş biçimde tanıtır. Filâlî tarihçisi Ebü'l-Kāsım ez-Zeyyânî, et-Tercümânü'l-muʿrib ʿan düveli'l-meşriḳ ve'l-maġrib adını verdiği ve yaratılıştan itibaren kendi zamanına kadar getirdiği genel tarihinde Kuzey Afrika'da hüküm süren İdrîsîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler, Abdülvâdîler, Sa'dîler ve Filâlîler hakkında önemli bilgiler kaydeder. Tunus'ta Osmanlı dönemi devlet adamlarından İbn Ebü'd-Dıyâf'ın İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân adlı eseri bir Kuzey Afrika ve özellikle fetihten 1872 yılına kadar gelen bir Tunus tarihidir. Hüseynîler dönemi, müellifin uzun yıllar çalıştığı Dîvân-ı İnşâ'daki resmî belgelere dayanılarak yazıldığından orijinal bir kaynaktır. Eserin hâtime kısmı Tunuslu meşhur kişilerin ve ulemânın biyografisine ayrılmıştır.

Özel Tarihler. Mağrib'de yazılıp günümüze ulaşan ilk özel tarih kitabı, Hâricî/İbâzî tarihçisi İbn Sellâm el-İbâzî'nin Kitâb fîhi bedʾü'l-İslâm adlı eseridir. Şemmâhî Kitâbü's-Siyer'inde onun bu kitabından önemli nakiller yapmıştır. İbnü's-Sagīr, Aḫbârü'l-eʾimmeti'r-Rüstemiyyîn'de Rüstemîler'in 787-907 yılları arasındaki dönemini geniş biçimde anlatmıştır. Daha sonraki İbâzî tarihçileri bu eserden çok yararlanmıştır. Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî'nin es-Sîre ve aḫbârü'l-eʾimme'si İbâzîler ve Rüstemîler'le ilgili önemli kaynaklardandır. Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr'ın Araplar'ın Tunus'u fethiyle alâkalı Kitâbü Meġāzî İfrîḳıyye adıyla bir eser yazdığı bilinmektedir. Fâtımî başdâisi Kādî Nu'mân b. Muhammed el-Kayrevânî, İftitâḥu'd-daʿve (Risâle fî ẓuhûri'd-daʿveti'l-ʿUbeydiyyeti'l-Fâṭımiyye) adlı risâlesinde ilk dört Fâtımî halifesinin biyografileri ve faaliyetleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ebû Zekeriyyâ İbnü's-Sayrafî'nin Murâbıtlar'la ilgili bir bölümü günümüze ulaşan el-Envârü'l-celiyye fî aḫbâri devleti'l-Murâbıṭıyye adlı kitabı İbn Ebû Zer' ve İbnü'l-Hatîb'in kaynakları arasındadır. Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî Beyzak, Muvahhidler'in temel kaynaklarından sayılan Aḫbârü'l-Mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvaḥḥidîn'inde, aynı zamanda sosyal durum, kabileler ve düşünce hayatına dair önemli mâlûmat aktarmıştır. İbn Hammâd es-Sanhâcî'nin Kitâbü'n-Nübeẕi'l-muḥtâce fî aḫbâri mülûki Ṣanhâce bi-İfrîḳıyye ve Bicâye'sinin günümüze sadece Fâtımîler'e ait bölümü ulaşmıştır. Kitapta Fâtımîler'in soyu ve Âdıd-Lidînillâh'a kadar (1160-1171) Fâtımî halifelerinin

biyografileri yer almaktadır. Aynı müellifin Târîḫu Mülûki'l-İbâżıyye adlı bir eseri de vardır. Merînîler, Hafsîler ve Abdülvâdîler'in hüküm sürdüğü dönemde çok sayıda hânedan tarihi yazılmıştır. Merînî himayesine sığınan Endülüslü tarihçi İbnü'l-Ahmer'in Ravżatü'n-nisrîn fî aḫbâri Benî Merîn'i ve Merînî hükümdar ailesiyle diğer devlet adamlarını anlatan 112 beyitlik bir urcûzesiyle şerhi olan en-Nefḥatü'n-nisrîniyye ve'l-lemḥatü'l-Merîniyye'si, İbn Ebû Zer' el-Fâsî'ye nisbet edilen eẕ-Ẕaḫîretü's-seniyye fî târîḫi'd-devleti'l-Merîniyye, İbn Merzûk el-Hatîb'in Sultan Ebü'l-Hasan'ın hayatının, askerî, siyasî ve malî durumun, toplumun mânevî ve kültürel değerleriyle örf ve âdetlerinin ele alındığı el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-ḥasen fî meḥâsini Mevlânâ Ebi'l-Ḥasen adlı eseri Merînîler hakkındaki en önemli kaynaklardandır. VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında yazılan anonim veya Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve İbnü's-Semmâk gibi tarihçilere nisbet edilen el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye Merakeş'i tasvir eden bir şehir tarihi ise de Murâbıtlar ve özellikle Muvahhidler'e ayrılan kısmı Merakeş için ayrılandan daha fazladır. Mülûkü't-tavâif ve Merînîler'e dair bilgilerin de yer aldığı eserde Merakeş'in topografyası ve nüfus yapısı hakkında önemli açıklamalar bulunmaktadır. İbn Kunfüz'ün el-Fârisiyye fî mebâdiʾi'd-devleti'l-Ḥafṣiyye, İbnü'ş-Şemmâ el-Hintâtî'nin el-Edilletü'l-beyyinetü'n-nûrâniyye fî mefâḫiri'd-devleti'l-Ḥafṣiyye adlı eserleri Hafsîler hakkındaki en önemli kaynaklardandır. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim ez-Zerkeşî Târîḫu'd-devleteyn el-Muvaḥḥidiyye ve'l-Ḥafṣiyye ismiyle bir eser kaleme almıştır. Muhammed es-Sagīr b. Yûsuf el-Bâcî'nin 1705-1771 yılları arası Tunus tarihini anlattığı el-Meşraʿu'l-mülkî adlı eseri Hüseynîler'in ilk dört beyi hakkında geniş mâlûmat ihtiva eder. el-Hâc Hammûde el-Kitâbü'l-Bâşî'de Tunus tarihini Hafsîler'den itibaren Hüseynîler'in ilk dönemine kadar getirmektedir. İbnü'l-Ahmer'in Târîḫu'd-devleti'z-Zeyyâniyye bi-Tilimsân, Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn'un dönemin ilmî ve fikrî hayatı açısından büyük önem taşıyan Buġyetü'r-ruvvâd fî ẕikri'l-mülûk min Benî ʿAbdilvâd adlı eserleri Abdülvâdîler'le ilgili önemli kaynaklardır. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah etTenesî, Naẓmü (Nuẓumü)'d-dürer ve'l-ʿiḳyân fî beyâni şerefi Benî Zeyyân adlı eserinde Abdülvâdî sultanlarından övgüyle söz eder. Barbaros Hayreddin Paşa'nın Seyyid Murâdî'ye yazdırdığı Gazavât-ı Hayreddin Paşa'nın yanı sıra Ebû Abdullah Muhammed b. Meymûn el-Cezâirî'nin Bekdaş Dayı için kaleme aldığı et-Tuḥfetü'l-merḍıyye fi'd-devleti'l-Bekdâşiyye, Ebü'l-Mekârim Abdülmelik el-Meşrefî'nin Behcetü'n-nâẓır fî aḫbâri'd-dâḫilîn taḥte

vilâyeti’l-İsbân bi-Vehrân mine’l-Aʿrâb ke Benî Âmir, İbn Rukıyye et-Tilimsânî’nin İspanyollar’ın Cezayir’e saldırılarıyla ilgili ez-Zehretü’n-nâʾire fîmâ cerâ fi’l-Cezâʾir ḥîne eġārat ʿaleyhâ cünûdü’l-kefere, Müslim b. Abdülkādir el-Vehrânî’nin son beyler dönemini ele aldığı Ḫâtimetü enîsi’l-ġarîb ve’l-müsâfir, Ebû İsmâil b. Avde el-Mizârî’nin Ṭulûʿu saʿdi’s-suʿûd fî aḫbâri Vehrân ve maḫzeniha’l-esved ve Ali Rızâ Paşa’nın Mirʾâtü’l-Cezâyir adlı eserleri Cezayir’deki Osmanlı hâkimiyeti dönemi hakkında en önemli kaynaklardır. Sa‘dîler devrinde İbnü’l-Kādî el-Miknâsî el-Münteḳa’l-maḳṣûr ʿalâ meḥâsini (meʾâs̱iri)’l-Ḫalîfe Ebi’l-ʿAbbâs el-Manṣûr, Fiştâlî Menâhilü’ṣ-ṣafâ fî aḫbâri (meʾâs̱iri) mülûki (mevâlîne)’ş-şürefâ adlı kitaplarında Ahmed el-Mansûr dönemini ele almışlardır. İfrenî, Nüzhetü’l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki’l-ḳarni’l-ḥâdî adlı eserinde Sa‘dîler’den Mevlây İsmâil’in saltanatına kadar (1083/1672) Filâlîler’in tarihini anlatmıştır. Muhammed b. Abdüsselâm ed-Duayyif, Târîḫu’ḍ-Ḍuʿayyif: Târîḫu’d-devleti’s-Saʿîde adıyla bir eseri kaleme almıştır. Ebü’l-Kāsım ez-Zeyyânî’nin el-Bustânü’ẓ-ẓarîf fî devleti evlâdi Mevlây ʿAlî eş-Şerîf, Muhammed Ekensûs’un el-Ceyşü’l-ʿaremremü’l-ḫumâsî fî devleti Mevlânâ ʿAlî es-Sicilmâsî adlı eserleri Filâlî tarihinin önemli kaynaklarındandır. Ayrıca İbn Zeydân, Filâlîler’in tarihiyle ilgili mühim eserler telif etmiştir. İtḥâfü aʿlâmi’n-nâs bi-cemâli aḫbâri ḥâżırati Miknâs ve Dürerü’l-fâḫire bi-meʾâs̱iri’l-mülûki’l-ʿAleviyyîn bi-Fâsi’z-zâhire bunların en meşhurlarıdır. Abdülvâdîler Devleti’nde kâtiplik yapan tarihçi, edip ve şair Ali b. Muhammed el-Huzâî Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye adlı eserinde Resûl-i Ekrem’in idarî, askerî, adlî ve iktisadî alandaki düzenlemeleri, Asr-ı saâdet’teki sosyal hayat ve kurumlar hakkında toplu bilgi vermesi bakımından büyük öneme sahiptir. Faslı âlim Muhammed Abdülhay el-Kettânî, eserdeki bazı ayrıntıları çıkarıp yeni konular eklemek suretiyle et-Terâtîbü’l-idâriyye adlı kitabını meydana getirmiştir.

Tabakat, Vefeyât ve Ensâb Kitapları. Bölgenin ilk tabakat müelliflerinden olan Ebü’l-Arab (ö. 333/945) İfrîkıye’nin fazileti, İfrîkıye’ye gelen sahâbîler, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîni tanıtmakla başladığı, talebesi Muhammed b. Hâris el-Huşenî tarafından ikmal edildiği rivayet edilen, Mâlikî fakihleri ve hadis âlimlerinin biyografisine dair Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye adlı eseriyle aynı konuda eser yazan Huşenî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, Kādî İyâz, ed-Dibâcü’l-müẕheb sahibi İbn Ferhûn gibi âlimlere örnek olmuştur. Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs’unda IV. (X.) yüzyılın ortalarından

önce İfrîkıye'de yaşayan Mâlikî âlimlerini tanıtmıştır. Kādî İyâz'ın 1600 kadar Mâlikî âliminin biyografisini içeren Tertîbü'l-medârik adlı eseri Mâlikî tabakat geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Kādî İyâz el-Ġunye adlı fihristinde hocalarından 100 kadarının biyografisini kaydetmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm et-Temîmî, Fas ve civarındaki zâhidler hakkında el-Müstefâd, İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî Güney Fas evliyaları için et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf, Abdülhak b. İsmâil el-Bâdisî, Rîf evliyası için el-Maḳṣadü'ş-şerîf adlı eserleri yazmışlardır. İbâzî âlimlerinden Ebü'r-Rebî' Süleyman el-Visyânî'nin Siyerü meşâyiḫi'l-Maġrib'i ile Dercînî'nin Kitâbü Ṭabaḳāti'l-meşâʾiḫ bi'l-Maġrib'i Kuzey Afrika'daki İbâzîler'in tarihine dair vazgeçilmez kaynaklardır. Berrâdî, el-Cevâhirü'l-münteḳāt adlı biyografik eserinde Dercînî'nin zikretmediği İbâzî âlimleri hakkında verdiği bilgilerle bir bakıma onu tamamlamaya çalışmıştır. Ebü'l-Abbas eş-Şemmâhî de Kitâbü's-Siyer'inde İbâzî âlimlerinin biyografisini vermiştir. Ebû Zeyd Abdurrahman ed-Debbâğ, Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân adlı kitabında kuruluşundan kendi zamanına kadar Kayrevan âlimlerini tanıtmıştır. İbn Nâcî eseri 808 (1406) yılına kadar getirmiştir. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed el-Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye adlı eserinde XIII. yüzyılda Bicâye'de yetişen ulemâ, mutasavvıf ve edipler hakkında bilgi aktarmıştır. İbnü'l-Ahmer en-Nasrî'nin Nes̱îrü'l-cümân fî şiʿri men naẓamenî ve iyyâhü'z-zamân'ı Endülüs ve Mağrib'den çoğuyla görüşüp tanıştığı hükümdar, vezir, emîr, kâtip ve kadı gibi yüksek tabakaya mensup yetmiş kadar şahsın hal tercümesiyle şiir ve nesirlerinden örnekler içerir. Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân adlı eserinde VIII. (XIV.) yüzyılda Doğu ve Batı İslâm dünyasında yaşayan otuz bir şair ve edibin biyografisiyle şiir ve nesirlerinden örneklere yer veren müellif eserin sonuna kendi hal

tercümesini eklemiştir. İbn Kunfüz'ün Şerefü'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib'i (el-Vefeyât), İbnü'l-Kādî el-Miknâsî'nin bu esere zeyli olan Laḳṭü'l-ferâʾid'i ve Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin 701-912 (1301-1506) yılları arasını içeren Vefeyât'ı da kaydedilmelidir. Vezir Muhammed b. Ali (Îsâ) el-Kaştâlî el-Kâtib, İbn Kunfüz'ün kitabını el-Memdûd ve'l-maḳṣûr min sene's-Sulṭân el-Manṣûr adıyla nazma çevirmiş ve 1000 (1592) yılına kadar getirmiştir. Çağdaş müelliflerden Abdülkādir b. Sûde, 1171-1400 (1757-1980) yılları arasında vefat eden Mağrib ricâli için İtḥâfü'l-müṭâliʿ adıyla bir eser kaleme almıştır (Muhammed Haccî, bölge tarihçileri tarafından yazılan on

dört vefeyât eserini Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib adıyla yayımlamıştır [I-X], Beyrut 1417/1996). İbn Meryem et-Tilimsânî’nin el-Bustân fî ẕikri’l-evliyâʾ ve’l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân’ı Mağrib-i Evsat ve özellikle Tilimsân’ın evliya, ulemâ, müderris, edip ve müellifleri için en önemli kaynaklardandır. İbn Hallikân’ın Vefeyât’ına Dürretü’l-ḥicâl fî (ġurreti) esmâʾi’r-ricâl adıyla bir zeyil yazan İbnü’l-Kādî, Cezvetü’l-iḳtibâs fî ẕikri men ḥalle mine’l-aʿlâm medînete Fâs adlı eserinde Fas şehrinin tarihiyle coğrafya ve topografyası yanında burada yaşayan meşhur simaları, edip ve âlimleri tanıtmıştır. İbn Asker el-Mağribî’nin X. (XVI.) yüzyıl Mağrib ricâlini anlattığı Devḥatü’n-nâşir, İfrenî’nin bu eserin zeyli mahiyetindeki, XI. (XVII.) yüzyılda İslâm dünyasının batısında ve doğusunda yaşamış âlim ve mutasavvıflarının biyografisini içeren ve Fas’ta yaşayan mutasavvıfların biyografisi açısından önemli olan Ṣafvetü men inteşer min aḫbâri’ṣ-ṣuleḥâʾi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer, Abdüsselâm b. Tayyib el-Kādirî’nin, şeyhi Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdullah Ma‘n’ın tarikat silsilesiyle Şâzeliyye silsilesi ve kollarına dair el-Maḳṣadü’l-Aḥmed, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî’nin Kuzey Afrika’da 1000-1186 (1592-1772) yılları arasında vefat eden âlim, mutasavvıf, idareci, edip, şair gibi şahsiyetlerin biyografisini ihtiva eden ve bölgenin dinî-tasavvufî hayatı hakkında bilgiler veren Neşrü’l-mes̱ânî li-ehli’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer ve’s̱-s̱ânî, Ahmed b. Abdurrahman eş-Şükrânî’nin XIX. yüzyılın ilk yarısıyla ilgili Cezayir tarihi için önemli sayılan el-Ḳavlü’l-evsaṭ fî aḫbâri men ḥalle bi’l-Maġribi’l-evsaṭ ve Muhammed b. Osman es-Senûsî’nin Hüseynîler dönemi Tunus âlimlerinin biyografilerini içeren Müsâmerâtü’ẓ-ẓarîf bi-ḥüsni’t-taʿrîf adlı eserleri diğer mühim tabakat/terâcim kitaplarıdır. Eserlerinin önemli bir kısmını Sa‘dî başşehrinde yazan Sudanlı Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Kuzey Afrika ve Kuzeybatı Afrika’da yetişen Mâlikî âlimleri hakkında önemli bir kaynak olan Neylü’l-ibtihâc’ı telif etmiştir. Bölgede bazı ensâb eserleri de kaleme alınmıştır. Mefâḫirü’l-Berber adlı anonim kitapta VIII. (XIV.) yüzyılın başında yaşamış âlim ve zâhidlerle Berberî tarihinden efsanevî veya tarihî kahramanlar tanıtılır. Yazımına İbnü’l-Ahmer tarafından başlanan ve Fas’ın meşhur aileleriyle eşrafına ait biyografileri içeren Büyûtâtü Fâsi’l-kübrâ adlı esere daha sonra isimleri tesbit edilemeyen bazı müellifler ilâvede bulunmuştur. Bu kolektif eseri son olarak Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî ihtisar ve ikmal etmiştir. Ayrıca Ebü’l-Abbas Ahmed Resmûkî el-Cemheretü’s-Sûsiyye fî ensâbi ehli Sûs, Mağribli neseb âlimi Abdüsselâm b. Tayyib el-Kādirî ed-Dürrü’s-senî fî men bi-Fâs min ehli’n-

nesebi(‘l-beyti)’l-Ḥasenî ve el-İşrâf ʿalâ nesebi’l-aḳṭâbi’l-erbaʿati’l-eşrâf adlı eserleri yazmışlardır. Bölgede Ebü’l-Hasan Ali el-Ceznâî’nin (ö. 766/1365) Zehretü’l-âs fî binâʾi medîneti Fâs’ı, Muhammed b. Kāsım el-Ensârî’nin Sebte hakkında İḫtiṣârü’l-aḫbâr’ı ve el-Ḥulelü’l-mevşiyye fî ẕikri’l-aḫbâri’l-Merrâküşiyye’si, Ebû Abdullah İbn Gāzî el-Miknâsî’nin er-Ravżü’l-hetûn fî aḫbâri Miknâseti’z-Zeytûn’u, Muhammed b. Yûsuf ez-Zeyyânî’nin Delîlü’l-ḥayrân ve enîsü’s-sehrân fî medîneti Vehrân’ı gibi şehir tarihleri kaleme alınmıştır.

Coğrafya Kitapları ve Seyahatnâmeler. Bölgede yetişen ilk coğrafyacılardan Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk (ö. 363/974) Mesâlikü İfrîḳıyye ve memâlikühâ adlı eserinde Tâhert, Tenes, Sicilmâse gibi şehirler hakkında önemli bilgiler verir. Ebû Ubeyd el-Bekrî, İbn Hayyân ve İbn İzârî bu eserden yararlanmıştır. Ebû Ca‘fer İbnü’l-Cezzâr’ın günümüze ulaşmayan ʿAcâʾibü’l-büldân’ı daha sonraki coğrafyacılar için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. İbn Abdülmün‘im el-Himyerî’nin er-Ravżü’l-miʿṭâr fî ḫaberi’l-aḳṭâr’ı bir tarih-coğrafya ansiklopedisidir. Bu eserlerde, tanıtılan yerlerle ilgili topografik bilgiler yer almaktadır. VII. (XIII.) yüzyıl müelliflerinden Ebû Muhammed el-Abderî, er-Riḥletü’l-Maġribiyye adını taşıyan seyahatnâmesinde bilhassa XII. yüzyılın sonlarında Kuzey Afrika’daki ilim ve kültür hayatıyla ilgili geniş mâlûmat aktarmıştır. Abdullah b. Muhammed et-Ticânî’nin Tunus’tan Trablusgarb’ın doğusuna yaptığı yolculukla alâkalı seyahatnâmesinde yollar, şehirler, buralardaki âlimler, kumandanlar, edipler, bölgedeki sosyokültürel durum hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. İbn Rüşeyd es-Sebtî, hac yolculuğu sırasında kaleme aldığı Milʾü’l-ʿaybe adlı seyahatnâmesinde Mağrib’de ve Doğu İslâm dünyasında kendilerinden faydalandığı hocaları ve eserlerini tanıtmıştır. Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî’nin Müstefâdü’r-riḥle ve’l-iġtirâb adlı eserinde hocaları ve coğrafî-kültürel durum hakkında değerli bilgiler aktarmıştır. İbn Battûta er-Riḥle’sinde, dünyanın yedi büyük hükümdarı arasında ilk sıraya koyduğu Merînî Sultanı Ebû İnân’ı abartılı biçimde övmekte, ülkedeki sosyal hizmetler ve imar faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Afrikalı Leon adıyla bilinen Arap seyyahı Hasan el-Vezzân’ın Vaṣfü İfrîḳıyye adlı eserinde XVI. yüzyıl başlarında ziyaret ettiği Afrika ülkeleri hakkında çeşitli bilgiler yer alır. Ali b. Muhammed el-Cezûlî et-Temgrûtî’nin en-Nefḥatü’l-miskiyye fi’s-sefâreti’t-Türkiyye adlı eseri 1588-1590 yıllarıyla ilgili Osmanlı başşehri ve sarayına dair bilgiler içerir. Ebû

Sâlim el-Ayyâşî er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye'sinde Fas ile Mekke arasındaki kervan yolunu, o bölgede yaşayan halkın örf ve âdetlerini, âlim ve sûfîlerini anlatır. Muhammed b. Abdülvehhâb Vezîr el-Gassânî, müslüman esirleri kurtarmak için İspanya kralı nezdinde yürüttüğü görevi esnasında Riḥletü'l-vezîr fi'ftikâki'l-esîr adlı seyahatnâmesini kaleme almıştır. Muhammed b. Osman el-Haşâişî'nin Cilâʾü'l-küreb adlı rihlesi modern Libya için bir belge özelliği taşır; bilhassa İtalya işgali öncesi Trablus tarihi, şehirde dinî ve ilmî hayat için önemlidir. Ebü'l-Kāsım ez-Zeyyânî, I. Abdülhamid'le görüşmek üzere İstanbul'a yaptığı üç seyahatiyle ilgili et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûre berren ve baḥren adlı eserinde İstanbul, Mısır, Hicaz, Tunus, Cezayir, Lorein, Marsilya, Barselona'ya dair hâtıralarını yazmıştır. Muhammed b. Osman es-Senûsî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye'sinde İtalya ve İstanbul üzerinden gerçekleştirdiği hac seyahatini ve Suriye üzerinden Tunus'a dönüşünü anlatmaktadır. Eserin son kısmını tanıştığı âlimlere ayırmıştır. Bölgeye mensup çağdaş tarihçiler arasında İbrâhim Harekât, Hâdî-Roger İdrîs, Abdülhâdî et-Tâzî, Abdülkādir Zimâme, Muhammed Mezzîn, İsmâil el-Arabî, Muhammed Haccî, Muhammed el-Menûnî, Abdülkerîm el-Filâlî, Ahmed Tevfîk elMedenî, Nâsırüddin Saîdûnî, Muhammed et-Talbî, Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Abdülkerîm Küreyyim, Habîb el-Cenhânî, Celâl

Yahyâ, Abdülkerîm el-Cilâlî sayılabilir. Roger le Tourneau, G. Yver, H. Terasse, E. Lévi-Provençal, G. Marçais, Ch. A. Julien ve R. Brunschvig gibi şarkiyatçılar Kuzey Afrika tarihiyle ilgili önemli araştırmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I-II; Ahmed el-Miknâsî, Ehemmü meṣâdiri't-târîḫ ve't-terceme fi'l-Maġrib, Tıtvân 1963; Zekî Muhammed Hasan, er-Raḥḥâletü'l-müslimûn fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 132-133, 136-181; Sezgin, GAS (Ar.), III/2, s. 236-237, 241-245; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 75-84; VI, 28-31, 92-100; Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib,

Dârülbeyzâ 1404/1983; Abdülganî Abdullah, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’l-müslimîn ḥatte’l-ḳarni’s̱-s̱ânî ʿaşer el-hicrî, Beyrut 1411/1991, s. 71-76, 121-122, 169-170; Ahmed Abdüsselâm, el-Müʾerriḫûne’t-Tûnisiyyûn (trc. Ahmed Abdüsselâm - Abdürrezzâk el-Huleyvî), Tunus 1993; Avâtıf M. Yûsuf Nevvâb, er-Raḥalâtü’l-Maġribiyye ve’l-Endelüsiyye, Riyad 1417/1996, s. 110-123, 129-135; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, tür.yer.; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine’t-türâs̱i’t-târîḫî ve’l-coġrâfî li’l-ġarbi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 559-567; T. Lewicki, el-Müʾerriḫûne’l-İbâżıyyûn fî İfrîḳıyâ eş-Şimâliyye (trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr), Beyrut 2000; Ali Mustafa el-Mısrâtî, Müʾerriḫûn min Lîbyâ, Trablus 2002, s. 67-82; Manuela Marin, “Taʾrī<u>kh</u>”, EI² (İng.), X, 285; M. Kably, “Taʾrī<u>kh</u>”, EI² Suppl. (İng.), s. 799-805; Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1410-26/1989-2005, I-XXI, tür.yer.

İsmail Yiğit

Doğu, Batı ve Orta Afrika.

Afrika tarihinin ana kaynakları arkeolojik eserler, sözlü anlatımlar ve yazılı metinler olarak üçe ayrılmaktadır. Afrika tarihiyle ilgili yazılı ilk bilgiler Herodotos, Manethon, Pliny, Strabon, Claudius Ptolemaios (Batlamyus) ve Cosmas Indicopleustes gibi Antikçağ tarihçilerinde görülür. En kapsamlı bilgiler ise müslüman Arap tarihçilerinin ve coğrafyacılarının, Arapça’yı yazı dili olarak kullanan Afrika yerlisi tarihçilerin ve yerli dillerde yazanların eserlerinde yer almaktadır. Arkeolojik açıdan Afrika tarihine ışık tutacak, kıtaya dışarıdan gelenlerden geriye kalan Fenike, Roma, Yunan ve Bizans dönemlerine ait kalıntılar yanında yerlilere ait en zengin birikime başta eski Mısır olmak üzere bugünkü Sudan ve Etiyopya’daki Aksum ve Nûbe krallıkları topraklarında rastlanır. Güneyde Zimbabve, batıda Mali gibi ülkelerde de krallık dönemlerine ait kalıntılar vardır. İslâmiyet’in Afrika’da yayılmasıyla birlikte kıtanın her tarafında müslümanların inşa ettiği binalar asırlar içinde cereyan eden savaşlarla büyük oranda tahribe uğramışsa da içlerinde hâlâ ayakta kalanlar mevcuttur. Tanzanya’da XVI. yüzyılın başında Portekiz donanmasının tahrip ettiği Kilve Sultanlığı’nın saray ve cami kalıntıları (Neville Chittick, Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast, I-II, Nairobi 1974), Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları, Fâtımîler, Eyyûbîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Sa‘dîler,

Hafsîler, Merînîler, Zîrîler ve Hammâdîler'e ait eski eserler tarihin arkeolojik anlamda en önemli tanıklarıdır. Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz'deki Sevâkin adasında, Mısır'da, Tunus, Libya ve Cezayir'de yaptırdığı çeşitli binalarla başta Mali Sahrâaltı Afrikası'nda farklı sultanlıkların inşa ettirdikleri yüzlerce yapının kalıntıları Afrika tarihinin önemli eserleri arasında yer almaktadır. Somali kıyılarında ve diğer bölgelerde bulunan sikkelerle diğer tarihî eserler de kıta tarihine katkıda bulunmaktadır.

Dünyada sözlü edebiyatın güçlü olduğu kıtalar arasında Afrika öncelikli bir konuma sahiptir; destan kültürü XX. yüzyılda dahi kıta tarihi için önemli bir unsur şeklinde varlığını hissettirmekteydi. Mali'de Suncata destanı, Arap yarımadasından Kuzey Afrika'ya yayılan bedevî Araplar'ın Benî Hilâl destanı, tarihî şahsiyetlerin destanlaşan hayat öyküleri belli oranda kıta tarihinin kaynakları arasında zikredilmektedir. Sahrâaltı Afrikası'nda (Bilâdüssûdan) gelenekçiler, arşivciler veya soybilimciler olarak tanımlanan ve kısaca "grio" diye adlandırılan kimseler yazılı tarihe geçişte en önemli bilgi kaynaklarını oluşturmuştur. Malili tarihçilerden Ahmadou Hampâté Bâ L'empire peul du Macina isimli kitabını (Dakar 1955) kaleme alırken seksen altı ayrı kişiden bilgi derlemiştir. Yves Person, Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele eden Samori Ture'nin 1830-1900 yılları arasındaki hayatını yazdığı sırada tamamen sözlü anlatımları kaynak olarak kullanmıştır. Senegal'de Amadou Wade 1941'de, Volof ulusunun ortaya çıktığı XIII. yüzyıla kadar uzanan tarihlerini yazarken elli iki ayrı kişinin anlattıklarını not edip Wâlo Krallığı'nın tarihini yazmıştır. Nijerli Diouldé Laya da 1972 yılında La tradition orale adlı ortak çalışmayı sözlü anlatımları kullanıp derlemiştir. Sahrâaltı Afrikası'nda XX. yüzyılda sıkça başvurulan bu sözlü anlatım eğer yazıya aktarılmasaydı artık nesli tükenmekte olan birçok anlatıcının vefatıyla bazı tarihî olaylar hakkında günümüze herhangi bir kayıt ulaşmayacaktı.

Tarihin bilinen en eski yazılı kaynakları Afrika kıtasıyla alâkalı olup birinci derecede önemlileri Mısır, Mali, Fas, Cezayir, Nijerya gibi ülkelerde resmî veya özel kütüphanelerde bulunan yahut sömürgecilik döneminde Avrupa kütüphanelerine taşınan yazma eserlerdir. UNESCO'nun himayesinde faaliyet gösteren Mali'de Ahmed Baba Merkezi'nde, Fas'ta Temgrût Nâsıriyye Zâviyesi Kütüphanesi'nde, Moritanya'nın Şinkīt şehrinde

Mektebetü Ehl-i Hibbet ve Tîşît'te Mektebetü'l-evkāf gibi kütüphanelerde Batı Afrika tarihi hakkında en nâdir eserler bulunmaktadır. Avrupa arşivlerinde yer alan sömürgecilik dönemine ait çok sayıdaki belge dışında Afrika ile ilgili başta İstanbul'da Osmanlı Arşivi olmak üzere Mısır, Fas, Hindistan ve Çin gibi ülkelerin arşivlerinde birinci elden kaynak niteliğine sahip belgeler mevcuttur. Özellikle Osmanlı Arşivi yeteri kadar incelenmeden bu kıtanın tarihindeki bazı boşluklar doldurulamayacaktır.

Sahrâaltı Afrikası'nda müslüman tarihçilerin hakkında ilk bilgi verdikleri yer altın ülke diye niteledikleri tarihî Gāne Sultanlığı'dır. Burayla ilgili bilgi ilk defa Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî (ö. 190/806) tarafından kaydedilir. Ardından Ya'kūbî'nin Târîḫ ve İbnü'l-Fakīh'in Kitâbü'l-Büldân adlı eserlerinde Bilâdügāne hakkında az da olsa bazı mâlûmata rastlanırken daha sonra Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb'i, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'i, Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ı ve İstahrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'inde Bilâdüssûdan hakkında geniş bilgi yer almaktadır. Şerîşî Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî'de, Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü'l-büldân'da, Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî Âs̠ârü'l-bilâd'da, İbn Saîd el-Mağribî Basṭü'l-arż fi'ṭ-ṭûl ve'l-arż'da (Coġrâfyâ fi'l-eḳālîmi's-sebʿa), Ebü'l-Fidâ Taḳvîmü'l-büldân'da, İbn Fazlullah el-Ömerî Mesâlikü'l-ebṣâr'da, İbn Battûta er-Riḥle'de Afrika'nın çeşitli bölgelerine dair geniş bilgi verirken Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'da Mali, Sûsû, Gāne, Kavkav ve Tekrûr hakkında oldukça zengin mâlûmat aktarır. İbn Haldûn'un el-ʿİber adlı eseri Afrika tarihiyle ilgili temel kaynakların başında gelir. Eserinde Mağrib'i çevreleyen Sudan sultanlıklarına özel bir bölüm ayıran İbn Haldûn Gāne, Sûsû, Mali gibi mahallî hânedanları ayrıntılı biçimde anlatır.

Bilâdüssûdan'dan bahseden ve Arapça yazılan müstakil kitaplar Afrika'nın tarihi hakkında birer hazine niteliğindedir. Bunların başında Malili tarihçi Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî'nin Târîḫu's-Sûdân'ı gelmektedir. Yine aynı ülkeden fakih ve tarihçi Mahmûd Kâ't'ın Târîḫu'l-Fettâş

fî aḫbâri'l-büldân ve'l-cüyûş ve ekâbiri'n-nâs adlı eseri (Fr. trc. O. Houdas - M. Delafosre, Paris 1964) kısaca Askiya denilen müslüman sultanların idaresindeki Songay tarihine ağırlık vermektedir. Tinbüktü paşalığının 1000-1150 (1592-1737) yılları arası tarihine dair anonim Dîvânü'l-mülûk fî

selâṭîni’s-Sûdân, adı bilinmeyen bir müellif tarafından Teẕkiretü’n-nisyân fî aḫbâri mülûki’s-Sûdân ismiyle (Fr. trc. O. Houdas, Paris 1899-1901) biyografik bir eser şeklinde düzenlenmiştir. Doğu Afrika bölgesi tarihine dair günümüze ulaşan nâdir eserlerin başında es-Selve fî aḫbâri Kilve yer almaktadır (nşr. Muhammed Ali es-Salîbî, Maskat 1405/1985). Afrika’nın merkeziyle ilgili en önemli yazma eseri, Dierk Lange Le diwan des sultans du [Kanem] Bornu: Chronologie et historie d’un royaume africain: de la fin du Xe siècle jusqu’à 1808 adıyla neşretmiştir (Frankfurt 1977). Nijerya Fûlânî Devleti’nin kurucusu Osman b. Fûdî’nin mücadelesi, faaliyetleri ve Sokoto halifeliği etrafında XIX ve XX. yüzyıllarda birçok eser kaleme alınmıştır. Fûdî’nin oğlu Muhammed Bello’nun İnfâḳu’l-meysûr fî târîḫi bilâdi’t-Tekrûr adlı eseri meşhurdur. Genel anlamda Kuzey Afrika’daki tarikatlarla ilgili en geniş mâlûmatı, Octave Depont ve Xavier Coppolani Les confreries religieuses musulmanes adıyla kitap haline getirmişlerdir (Paris 1897). Kıtanın tarihiyle ilgili en uzun ömürlü akademik dergi, Fransız sömürgeciliği döneminde Cezayir Tarih Cemiyeti tarafından 1856-1962 yılları arasında toplam 106 cilt kesintisiz yayımlanan Revue africaine’dir. XIX. yüzyılda Batı Afrika’da yaşayan ve devlet adamlığı yanında mutasavvıf ve âlim kimliğiyle de öne çıkan el-Hâc Ömer’in Beyânü mâ vaḳaʿa adlı eseri bu coğrafyanın tarihine belli ölçüde ışık tutmaktadır (haz. Sidi Mohammed Mahibou - Jean Louis Triaud, Voilà ce qui est arrivé: Bayan ma waqaʿa d’al-Ḥajj ʿUmar al-Futî, Paris 1983). Doğu Afrika’da hüküm süren Zengibar Sultanlığı’na bağlı kalarak Büyük Göller bölgesinde ilerleyip Tanganika gölünün batısında kendi müstakil devletini kuran Tippu Tip lakaplı Hâmid b. Muhammed el-Mürcibî biyografisini Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip adıyla kaleme almış (nşr. ve İng. trc. W. H. Whiteley, Nairobi 1966, 1974), eserin Latin harfleriyle yazılan aslını H. Brode 1905 yılında, Fransızca tercümesini François Bontinck 1974’te Brüksel’de yayımlamıştır (L’autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip 1840-1905). XX. yüzyılın başında Gineli tarihçi Şeyh Mûsâ Kamara’nın Dakar’daki Institut Fondanental d’Afrique Noir Kütüphanesi’ne devredilen 10.000 yazma eseri arasında yer alan Ẓuhûrü’l-besâtîn fî târîḫi’s-Sevâdîn adlı kitabı Bilâdüssûdan tarihi hakkında ciddi eserlerden biridir.

İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde yetişen coğrafyacıların eserleri de Afrika hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bunlar arasında Muhammed

b. Mûsâ el-Hârizmî, İbn Hurdâzbih, Ya‘kūbî, İbnü’l-Fakīh, İstahrî, Mes‘ûdî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî gibi âlimler Mağrib denilen Kuzey Afrika, Mısır’ın güneyinde Habeşistan adı verilen Kızıldeniz ile Nil nehri arasındaki bölge, Bilâdüzzenc denilen Doğu Afrika sahilleri ve özellikle Büyük Sahrâ çölünün güneyini çevreleyen Bilâdüssûdan bölgesine mutlaka değinmektedir. Seyahatnâmeler de Afrika tarihine ciddi anlamda kaynaklık etmektedir. Afrika tarihi konusunda birinci derecede kaynaklar arasında yer alan İbn Battûta’nın er-Riḥle adlı eseri son derece zengin bilgiler içermektedir. Afrika’ya dair ikinci önemli seyahatnâme, Avrupalılar tarafından esir alındıktan sonra ismi Afrikalı Leon (Leon Africano) olarak değiştirilen Hasan el-Vezzân’ın yazdığı Vaṣfü İfrîḳıyye’dir. Hasan el-Vezzân’ın Batı Afrika hakkında, 1510 ve 1512-1514 yılları arasında iki defa Tinbüktü ve Çad’a giderek Mısır üzerinden dönerken gördüğü yerlerle ilgili aktardığı bilgiler son derece kıymetlidir. Evliya Çelebi’nin Mısır başta olmak üzere Kızıldeniz’in batı kıyıları, Nil havzası ve Somali kıyılarına kadar uzanan geniş coğrafî bölgeyle ilgili verdiği mâlûmat başka kaynaklarda bulunmamaktadır (Maria Teresa Petti Suma, “Il viaggio in Sudan di Evliya Çelebi”, Annali dell’Istituto Orientale di Napoli, sy. 14, N. S. 1964, s. 433-452).

İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ı gibi genel biyografi eserlerinin yanında Ṭabaḳātü’l-Mâlikiyye, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, Ṭabaḳātü Ḥanefiyye, Ṭabaḳātü Ḥanâbile, Ṭabaḳātü’ṣ-Ṣûfiyye, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâʾ, Ṭabaḳātü’l-ḥükemâʾ, Ṭabaḳātü’l-luġaviyyîn ve’n-naḥviyyîn, Ṭabaḳātü’l-ḳuḍât ve’l-fuḳahâʾ gibi özel içerikli tabakat kitapları da Afrika tarihine önemli katkı sağlayan bilgiler içermektedirler. Bunların en meşhuru Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî’nin Kuzey ve Kuzeybatı Afrika’ya mensup Mâlikî âlimlerinin biyografisine dair Neylü’l-ibtihâc adlı eseridir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk el-Burtulî’nin Fetḥu’ş-şükûr fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi’t-Tekrûr’unda (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî - Muhammed Haccî, Beyrut 1401/1981) Batı Afrikalı âlimlerin biyografisine dair önemli bilgiler verilmektedir. Mısır’dan başlayarak Fas’a kadar uzanan bölgede Tolunoğulları, İhşîdîler, Rüstemîler, İdrîsîler, Ağlebîler, Fâtımîler, Midrârîler, Hammâdîler, Zîrîler, Eyyûbîler, Memlükler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler, Vattâsîler, Abdülvâdîler, Sa’dîler, Hafsîler, Filâlîler ve Osmanlılar dönemi tarihçilerinin telif ettikleri çok sayıda eser kıtanın tarihine büyük katkı sağlamaktadır. Sahrâaltı Afrikası’nda Gāne, Kânim-

Bornu, Mali, Songay, Dârfûr, Func, Vedây, Harar, Zengibar, Sokoto ve Hevsâ devletleri gibi farklı coğrafyalarda hüküm süren mahallî sultanlıkların tarihleri hakkında son iki yüzyılda çok sayıda akademik çalışma yapılmış ve kıta tarihindeki birçok bilinmeyen dönem aydınlatılmıştır. Batı Afrika bölgesiyle ilgili Arapça kaynakları Joseph Cuoq Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du XIIIe au XVIe siècle adıyla müstakil kitap halinde bir araya getirmiştir (Paris 1975).

Avrupalılar içinde Afrika tarihiyle ilk ilgilenenler Portekiz Devleti adına eser yazan müellifler olup bunlar kıtanın batı, güney ve doğu sahillerine dair farklı eserler kaleme almıştır. Aralarında en eski çalışma olan, G. E. Zurara'nın 1454'te kaleme aldığı Cronica de Guiné adlı eser, yazarın kıtayı hiç görmeden üçüncü elden kaynaklardan yararlanarak derlediği bir çalışmadır. Venedikli Alvise da Cà Mosto bir tüccar sıfatıyla 1455 ve 1456 yılında gittiği Senegal hakkında İtalyanca eserinde bilgi vermiştir. Diogo Gomes 1495'te Afrika sahillerine yaptığı yolculukla ilgili bir seyahatnâme kaleme almıştır. İçlerinde en önemlisi olan Joao de Barros'un Extractos da Asia adlı eserinde (1552) oldukça ciddi bilgilere rastlanır. Sömürgecilikle birlikte Avrupalılar, kıtanın tamamına yakını hakkında önce müslüman âlimlerin Ortaçağ boyunca yazdıkları eserleri kendi dillerine tercüme ederek mâlûmat edinmiştir. Napolyon'un 1798'de Mısır'ı istilâsından sonra başlayan, Avrupalı seyyahların eserleri başta olmak üzere gittikçe uzmanlaşan, kısmen kıta yerlisi, çoğunluğu diğer kıtalardan akademisyenlerin araştırmaları da Afrika tarihine ciddi katkılar sağlamıştır. Bu dönemle birlikte Afrika tarihi farklı bölgeler dikkate alınarak incelenmeye başlanmıştır. Zengin tarihî geçmişiyle Mısır üzerine yapılan çalışmalar âdeta müstakil bir alan oluştururken Mağrib tarihi Cemîl M. Ebü'n-Nasr'ın (Jamil M. Abun-Nasr)

A History of the Maghrib (Cambridge 1975) ve Abdullah Urvî'nin (Abdullah Laroui) The History of the Maghrib: An Interpretive Essay (Princeton 1977) başlıklı eserlerinde olduğu gibi bölgenin tarihî süreci içinde incelenmektedir. Sahrâaltı Afrikası kıtanın büyük bir bölümünü teşkil etmektedir. Modern dönem tarihlerinde genelde Siyah Afrika diye isimlendirilen bu bölgenin tarihi hakkında ilk ciddi çalışmalar Alfred Le Chatelier'in l'Islam dans l'Afrique occidentale (Paris 1899) ve Paul

Marty'nin 1917-1930 yılları arasında yayımladığı on üç ciltlik Etudes de l'Islam adlı eserlerdir. Müslümanlarla ilgilenen bir diğer Fransız olan Alphonse Goulliy l'Islam dans l'Afrique occidentale française'i kaleme almıştır (Paris 1952). Thomas Hodgkin'in Nigerain Perspectives, An Historical Anthology adlı eseri (1960) Afrika tarihçiliği için bir model oluşturmuştur. Joseph Ki-Zerbo'nun Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain (Paris 1978), Catherine Coquery-Vidrovitch'in Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation (Paris 1993) ve Elikia M'Bokolo'nun Afrique noire: Histoire et civilisation du XIXe siècle à nos jours (Paris 2004) gibi eserleri önemli akademik çalışmalar arasında yer almaktadır.

Afrika toplumları arasında en kapsamlı araştırmalar müslümanlar üzerine yapılmaktadır. İslâmiyet'in bu kıtada yayılışından günümüze kadar sosyokültürel, dinî ve ekonomik hayatla ilgili çok sayıda araştırma yayımlanmıştır. Bunlar arasında J. Spencer Trimingham'ın Islam in the Sudan (Oxford 1949), Islam in Ethiopia (Oxford 1952), A History of Islam in West Africa (Oxford 1962), The Influence of Islam upon Africa (London 1968), Islam in East Africa (Oxford 1971), J. C. Froelich'in Les musulmans d'Afrique noire (Paris 1962), Joseph Cuoq'un Les musulmans en Afrique (Paris 1975) ve Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest des origines à la fin du XVIe siècle (Paris 1984), Vincent Monteil'in l'Islam noir (Paris 1980), Nehemia Levtzion ve Randall L. Pouwels'in editörlüğünde neşredilen The History of Islam in Africa (Ohio 2000) gibi yüzlerce araştırma kitabı bulunmaktadır. 1987'de ilk sayısı yayımlanan Islam et sociétés au sud du Sahara, R. S. O'Fahey'in hazırladığı Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900 (Leiden 1994), John O. Hunwick'in hazırladığı Arabic Literature of Africa II: The Writings of Central Sudanic Africa (Leiden 1995) ve Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources (Bergen 1990) gibi dergiler, bilhassa Sahrâaltı Afrikası'ndaki müslüman toplumların tarihî süreçlerinin aydınlatılmasına önemli katkı sağlamaktadır.

Avrupa'daki Afrika'ya dair çalışmaların zenginliği yanında Osmanlılar'ın Afrika'da dört asrı bulan hâkimiyetleri henüz yeteri kadar incelenip aydınlatılmamıştır. Bu konuda sınırlı sayıda eser arasında Aziz Samih İlter'in Şimali Afrika'da Türkler (I-II, Ankara 1936-1937), Ercüment

Kuran’ın Cezayir’in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti: (1827-1847) (İstanbul 1957), Abdurrahman Çaycı’nın Büyük Sahra’da Türk-Fransız Rekabeti: 1858-1911 (Erzurum 1970) ve Cengiz Orhonlu’nun Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti ile (İstanbul 1974) sınırlı denecek kadar azdır. Tunuslu tarihçi Abdülcelîl Temîmî’nin Recherches et documents d’histoire maghrebine: l’Algérie, la Tunisie et la Tripolitaine (1816-1871) (Tunis 1980) ve Faslı tarihçi Abdurrahman el-Müdden’in editörlüğünde yayımlanan el-ʿOs̱mâniyyûn fi’l-Meġārib min ḫilâli’l-erşîfâti’l-maḥalliye ve’l-mütevassıṭa (Rabat 2005) bu alandaki eksikliği gideren eserlerdir.

Avrupalı seyyahların XIX. yüzyıl öncesinde sınırlı da olsa Afrika ile ilgili kaleme aldıkları önemli seyahatnâmeler vardır. Bunlar arasında Joao de Barros’un Da Asia (1552), Olfert Dapper’in Description of Africa (1668), Mungo Park’ın Travels in the Interior Districts of Africa: Performed in the Years 1795, 1796, and 1797, René Caillié’nin Travels through Central Africa in Timbuctoo (1830), Tinbüktü’de doğduktan sonra esir alınıp Jamaika’ya götürülen ve burada Edward Donellan adıyla vaftiz edilen Ebû Bekir es-Sıddîk’ın kölelik öncesi hâtıralarını kaleme aldığı, Arapça aslı kaybolmakla birlikte İngilizce’si 1836’da Journal of the Royal Geographical Society’de yayımlanan eseri, Heinricht Barth’ın Travels and Discoveries in North and Central Africa (1857-1858), Henri Duveyrier’in L’exploration du Sahara: Les touaregs du nord (1864), Batı Afrikalı James Africanus Horton’un West African Countries and Peoples (1868), Gustave Nachtigal’in Sahara und Sudan (1879-1889), Maurice Delafosse’nin üç ciltlik Haut-Sénégal Niger (1912) ve George McCall Theal’in on bir ciltlik History of South Africa (1892-1919) adlı eserleri sayılabilir.

Afrikacılar diye adlandırılan Afrika uzmanları tarafından ilk defa 1962 yılında düzenlenen uluslararası kongre, bu alanda araştırma yapanları bir araya getirerek kıta tarihinde yeni bir başlangıç oluşturmuş, Gana Üniversitesi’nin bu faaliyetine Afrikalılar yanında dünyanın farklı ülkelerinden yaklaşık 450 kişi katılmıştır. Avrupa sömürgeciliği döneminde şekillenen ve kıta ülkelerinin bağımsızlıklarını elde ettikleri yıllarda giderek büyük gelişme gösteren Afrika araştırmaları alanında Avrupa ve Amerika üniversitelerinde çok sayıda enstitü ve araştırma merkezi açılmıştır. Buralarda görev yapan binlerce araştırmacı Afrika tarihine büyük katkılar

sağlamaktadır. İdarecileri ve aslî üyelerini yalnız Afrika tarihçilerinin meydana getirdiği, kıta dışından olanların ise sadece gözlemci olarak katılabildikleri Afrika Tarihçileri Cemiyeti (Association of African Historians-[AAH]) kuruluşundan bugüne kadar dört uluslararası kongre düzenlemiştir ve daha özgün araştırmaların yapılmasına öncülük etmektedir. Kongrelerde sunulan tebliğler basılmaktadır. Afrika Zamani adıyla yayımlanan bülteni cemiyetin faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir.

UNESCO tarafından Afrika tarihi konusunda uzmanlara hazırlatılarak Fransızca ve Arapça olarak tamamı sekiz cilt halinde yayımlanan eserin ilk cildi Afrika tarihçiliği ve kaynaklarına ayrılmış olup diğer ciltleri kıtanın bilinen tarihî süreçlerini başlangıçtan günümüze kadar genel Afrika tarihi Histoire générale de l'Afrique: Târîḫu İfrîḳıyye'l-ʿâm adıyla ele almaktadır. Cambridge Üniversitesi'nin hazırladığı, 1997-2000 yılları arasında sekiz cilt olarak neşredilen The Cambridge History of Africa adlı eser de kıta tarihine önemli katkı sağlamıştır. 1990'da on iki cilt halinde neşredilen Les africains adlı eserde kıta tarihinin önde gelen şahsiyetlerinin hayatı makaleler şeklinde yer almaktadır. Mark R. Lipschutz ve R. Kent Rasmussen'in Dictionary of African Historical Biography adlı ortak çalışması, başlangıçtan günümüze Afrika tarihinde etkili olan şahsiyetler hakkında ansiklopedik bilgi vermektedir. İlk defa 1973 yılında Paris'te yayımlanan Grand atlas du continent africain ile Cultural Atlas of Africa (Oxford 1981) ve Historical Atlas of Africa (London 1985) genel anlamda kıtanın fizikî, beşerî ve kültürel coğrafyasıyla ilgilidir.

XXI. yüzyıla girilen bir dönemde Afrika tarihine dair kaynaklar tam olarak ortaya konulamamıştır. 2-4 Aralık 1999'da Roma'da tertiplenen, Doğu Afrika'da İslâm konusunda yeni kaynakların ele alındığı ilmî toplantıda sunulan tebliğler bunu açıkça göstermektedir (Islam in East Africa: New Sources, Roma 2001). Khamis S. Khamis'in "The Zanzibar National Archives" (s. 17-25), Abdüşşerîf'in (Abdull Sheriff) "The Records of the Wakf Commission as a Source of Social and Religious History of Zanzibar" (s. 27-45), Elio Lodolini'nin "Fonti per la storia dell'Africa Orientale sino al 1920 negli Archivi italiani" (s. 99-118), Frederico Cresti'nin "Bref aperçu des documents concernant les territoires de l'Afrique orientale concervés dans les archives de la Congrégation de Propaganda Fide (XVIIe-XIXe siècles)" isimli tebliğleriyle (s. 119-141) Manuel Lobato ve

Eduardo Medeiros'un "Mouros, islamizados e baneanes. Portuguese Historiography and Archival Sources on East African Muslim Communities. A Tentative Checklist" (s. 143-173) ve Mark Horton'un "The Islamic Conversion of the Swahili Coast, 750-1500: Some Archaeological and Historical Evidence" (s. 449-469) adlı bildirileri Doğu Afrika tarihi kaynakları hakkında genel bilgi vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Davidson, The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times, New York 1964; K. O. Dike, "The Importance of African Studies", The Proceedings of the First International Congress of Africanists, London 1964, s. 19-28; a.mlf., "The Study of African History", a.e., s. 55-67; M. J. Herskovits, "The Development of Africanist Studies in Europe and Africa", a.e., s. 29-45; V. Monteil, l'Islam noir: Une religion à la conquête de l'Afrique, Paris 1980, s. 21-28; J. Ki-Zerbo, "Introduction générale", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1984, I, 21-43; a.mlf. - B. Hama, "Place de l'histoire dans la société africaine", a.e., I, 65-76; J. D. Fage, "L'évolution de l'historiographie de l'Afrique", a.e., I, 45-63; P. D. Curtin, "Tendances récentes des recherches historiques africaines et contribution à l'histoire en général", a.e., I, 77-95; H. Djait, "Les sources écrites antérieures au XVe siècle", a.e., I, 113-136; I. Hrbek, "Sources écrites à partir du XVe siècle", a.e., I, 137-166; Les africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, I-XII; Nebîle M. Hasan, Fî târîḫi'l-İfrîḳıye'l-İslâmiyye, İskenderiye 2007, s. 9-47; Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-1916)", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 5, İstanbul 2001, s. 109-134; a.mlf., "Türk Akademik Araştırmalarında Fakir Bir Alan: Osmanlı Afrikası", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 513-528; J. O. Hunwick, "Taʾrīkh", EI² (Fr.), X, 320-322; G. S. P. Freeman-Grenville, "Taʾrīkh", a.e., X, 322-323.

Ahmet Kavas

Endülüs. Genel Tarihler. Endülüs’te tarih yazıcılığı Doğu İslâm dünyasındaki çalışmalardan etkilenerek III. (IX.) yüzyılda başlamış, bu etkilenme özellikle bölgeye gelen bazı Mısırlı muhaddisler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Genel tarih alanında eser kaleme alan ilk Endülüslü tarihçi diye bilinen İbn Habîb es-Sülemî’nin (ö. 238/853) günümüze kısmen ulaşmış ve son bölümü muhtemelen öğrencileri tarafından eklenmiş olan Kitâbü’t-Târîḫ’i dünya tarihi mahiyetinde en eski metinlerden biri olup üslûp ve metot bakımından Doğu İslâm tarih yazıcılığının özelliklerini taşır. Eserde dikkat çeken hususlardan biri Endülüs’e dair haberlerin menkıbevî, efsanevî, yarı efsanevî anlatımlarla iç içe bulunması ve esas itibariyle Endülüs tarih yazımı geleneğinin oluşmasında önemli rol oynayan Leys b. Sa‘d ve İbn Vehb gibi Mısırlı râvilerden nakledilmesidir. Buna rağmen eser Endülüs tarih yazıcılığının ortaya çıkış sürecinde önemli bir aşama sayılır.

Endülüs’te tarih yazıcılığı özellikle IV. (X.) yüzyılda ilk özgün eserlerini vermeye başlamıştır. Bunda Râzîler ailesi diye bilinen baba, oğul ve torunun önemli rolü vardır. İbn Müzeyn (Muhammed b. Îsâ b. Müzeyn), baba Muhammed b. Mûsâ er-Râzî’nin telif ettiği Kitâbü’r-Râyât adlı eseri 471’de (1078) gördüğünü söyler ve ondan bazı nakillerde bulunur. Endülüs’e yerleşen Arap kabileleri hakkında yazılmış ilk eser olan bu kitap sonraki müelliflerin ana kaynağını meydana getirmiştir. Onun Endülüs tarih yazıcılığının kurucusu sayılan (EI² [İng.], X, 283) oğlu Ahmed b. Muhammed er-Râzî, bu sıralarda Endülüs âlimlerinin rağbet etmediği tarih alanında yazdıklarıyla bir çığır açmıştır. Endülüs tarihçiliği için bir model teşkil eden Ahmed er-Râzî, Aḫbâru mülûki’l-Endelüs adını taşıyan eserinde olayları birbiriyle âhenkli şekilde ve bir bütün halinde tanzim etmek suretiyle Endülüs’te tarih yazımının kurallarını belirlemiştir. İbn Habîb’in Kitâbü’t-Târîḫ’inde geçmişteki olayların yanı sıra gelecekle ilgili kehanetlere ve fiten haberlerine yer verilmesine karşılık Ahmed er-Râzî yalnız eski hadiseleri anlatmakla yetinmiştir. Ayrıca kendisinden öncekilerde rastlanmayan biçimde tarihine İber yarımadasının coğrafyasına dair uzun bir mukaddime ile başlamıştır. Sonraki kitaplarda yer alan iktibaslar ve hulâsalardan anlaşıldığına göre ardından İspanya’nın Romalılar ve Vizigotlar dönemindeki tarihine değinmiş ve eserini tamamladığı zamana kadar gelen Endülüs tarihini yıllara göre ele almıştır. Onun oğlu Îsâ er-Râzî’nin bu eseri babasının bıraktığı yerden Endülüs Emevî Halifesi II. Hişâm dönemine kadar (976) getirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Hayyân ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî günümüze ulaşmayan bu eserden faydalanmıştır.

Râzîler ailesinden sonra Endülüs'te tarih yazıcılığı çalışmaları hız kazanmış ve yeni eserler kaleme alınmıştır. Bu hususta yöneticilerin desteği etkili olmuştur. Nitekim II. Hakem'in bazı tarihçileri savaşlardan muaf tuttuğu, bazılarını önemli görevlere tayin ettiği bilinmektedir. Halifenin himayesine mazhar olan tarihçiler arasında İbnü'l-Kūtıyye, Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk, İbn Ferec el-Ceyyânî ve Arîb b. Sa'd sayılabilir. Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr, hıristiyanlara karşı düzenlediği seferler esnasında tarihçileri de beraberinde götürmüştür. Endülüs toplumuna yeni katılan sakālibe, III. Abdurrahman zamanında (912-961) kazandığı nüfuza paralel olarak kendi zümrelerini öne çıkaran ve savunan eserler kaleme almıştır. Bu dönemde Taberî'nin Târîḫ'ine zeyil yazıp aynı zamanda eseri ihtisar eden Arîb b. Sa'd çalışmasına kendi dönemine kadar Endülüs tarihini de eklemiştir. İbnü'l-Kūtıyye bir bölümü günümüze ulaşan, Endülüs'ün fethi ve tarihi konusunda Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ından sonra en eski kaynak sayılan Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs adlı eserinde Endülüs'ün fetihten Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman'ın saltanatının sonuna kadar (912) gelen dönemini ele almıştır. İbnü'l-Kūtıyye'nin bu çalışmasında daha çok kendi soyu olan Gotlar ve mevâlî ile ilgili olaylara ağırlık verdiği, Araplar'a karşı Got krallarını övdüğü görülmektedir. Târık b. Ziyâd'ın İspanya'ya geçişinden (92/711) başlayarak III. Abdurrahman devrinin sonuna kadar gelen bir başka umumi tarih müellifi meçhul Aḫbâr Mecmûʿa'dır. Eserin dil ve üslûp farklılıkları sebebiyle birden fazla kişinin kaleminden çıktığını söylemek mümkündür. Aḫbâr, bilhassa Araplar'la ilgili haberler üzerinde durulması ve mitolojik öğelere itibar edilmemesiyle dikkat çekmektedir. İbn Ferec el-Ceyyânî, Târîḫu'l-müntezîn (ve)'l-ḳāʾimîn bi'l-Endelüs ve aḫbârihim adlı eserinde Endülüs'teki ayaklanmaları ele almıştır. Endülüs'te tarih yazıcılığı büyük ölçüde bu ülkenin tarihi üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk'ın Târîḫu İfrîḳıyye'si örneğinde görüldüğü gibi diğer bölgelerin tarihiyle ilgili eserler de kaleme alınmıştır.

V. (XI.) yüzyılda Endülüs Emevîleri'nin yıkılmasıyla tarihçiler daha özgür bir ortama kavuşmuş, geçmişe yönelik daha eleştirel

bir tavır takınmış, böylece gerçeği tesbit edip ortaya çıkarmaya biraz daha yaklaşmış, bunun etkisiyle mülûkü't-tavâif döneminde (1031-1090) tarih çalışmaları hız kazanmıştır. XI. yüzyıl, telif edilen eserlerin çeşitliliği ve çokluğundan dolayı Endülüs tarih yazıcılığının en önemli çağı sayılır. Bu dönemde ortaya çıkan siyasî bölünme, toplumun temellerini sarsan krizler, İbn Hayyân ve İbn Hazm gibi aydınları olayların sebeplerini sorgulamak üzere harekete geçirmiş, bu arada Hasan b. Muhammed b. Müferric el-Meâfirî el-Kubbeşî bir Endülüs tarihi yazmıştır. Una Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir adıyla neşredilen eserin (nşr. É. Lévi-Provençal - E. Garcia Gómez, Madrid-Granada 1950) bunun bir parçası olması muhtemeldir. Sâid el-Endelüsî'nin Cevâmiʿu aḫbâri'l-ümem mine'l-ʿArab ve'l-ʿAcem adlı eseri günümüze ulaşmamıştır. Onun bugün mevcut olan Ṭabaḳātü'l-ümem'i özet halinde bir dünya tarihi olup bilhassa Endülüs'ün bilim ve düşünce tarihi için temel kaynaklardan sayılır. Kitapta milletler ilimde faal olup olmamasına göre ikiye ayrılarak incelenir. Hem kendi zamanının hem daha sonraki dönemlerin tarih yazıcılığında önemli etkileri görülen İbn Hayyân'ın, Endülüs'ün fetihten II. Hakem döneminin sonuna kadarki (976) tarihini içine alan el-Muḳtebes min enbâʾi ehli'l-Endelüs'ünün bazı bölümleri zamanımıza intikal etmiştir. Yıllara göre düzenlenen eser, Endülüs'ün siyasî tarihi yanında ekonomik ve sosyokültürel durumuyla meşhur kişilerin biyografisine dair bilgiler içerir. İbn Hayyân'ın, eserleri günümüze ulaşmayan Ahmed b. Muhammed er-Râzî, İbnü'n-Nizâm, İshak b. Seleme el-Kaynî, Ferec b. Sellâm el-Bezzâz gibi tarihçilerin kitaplarından faydalanması ve bazı belgeleri kullanması eserinin değerini arttırmıştır. Onun 399-463 (1008-1071) yıllarına ait olayları ele aldığı altmış ciltlik el-Metîn adlı çalışması günümüze kadar gelmemiştir. Ancak başta İbn Bessâm eş-Şenterînî olmak üzere diğer Endülüslü müelliflerin yaptıkları nakiller sayesinde eserin mahiyeti hakkında geniş bilgi edinilebilmektedir. İbn Hayyân'ın, önceki müelliflerin yazdıklarından efsanevî ve menkıbevî mâlûmatı ayıklamak suretiyle meydana getirdiği bir derleme niteliğindeki el-Muḳtebes'ine karşılık içindeki mâlûmatın büyük bölümü arşiv malzemesinden ve müellifin şahsî müşahedelerinden oluşan el-Metîn müellifin tarihçiliğinin gerçek anlamda tezahür ettiği, dönemin siyasî, içtimaî ve fikrî yapısı bakımından özgün bir eserdir. İbnü'd-Delâî, yaklaşık dörtte biri zamanımıza ulaşan Terṣîʿu'l-aḫbâr adlı eserinde VIII-IX. yüzyılları ve X. yüzyılın ilk dönemlerini ele almıştır. Eserde merkezî iktidara karşı gerçekleştirilen isyanların yanı sıra

coğrafî bilgilere de geniş yer verilmiştir.

Endülüs’ün V. (XI.) yüzyılın sonunda Murâbıtlar’ın ve ardından Muvahhidler’in hâkimiyetine geçmesi tarih yazımını da etkilemiş, giderek Mağribli tarihçiler öne çıkmış, Muvahhidler devrinde ve VIII. (XIV.) yüzyılda Endülüs tarihi Mağrib tarihi içinde yazılmış ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’e kadar böyle devam etmiştir (EI² [İng.], X, 284). Dolayısıyla XIII ve XIV. yüzyıl Endülüs tarihi İbnü’l-Kerdebûs, İbn Sâhibüssalât, Abdülvâhid el-Merrâküşî, İbnü’l-Kattân el-Mağribî, İbn İzârî ve İbn Ebû Zer‘ gibi Mağribli tarihçilerin eserlerinde geniş yer tutar. Endülüs’te XIV. yüzyılda Nasrîler döneminde yeniden canlanan tarih yazıcılığının en önemli iki temsilcisi Lisânüddin İbnü’l-Hatîb ile İbn Haldûn’dur. Aʿmâlü’l-aʿlâm ve Raḳmü’l-ḥulel fî naẓmi’d-düvel adlı eserleriyle tanınan İbnü’l-Hatîb politik kariyeri, üstlendiği görevler ve eserlerindeki edebî üslûpla döneminin en büyük tarihçisi kabul edilmiştir. Tarih felsefesinin temsilcisi olan İbn Haldûn’un yıldızı Tunus doğumlu olmasına rağmen Endülüs’te bir süre kaldığı Nasrî sarayında parlamıştır. Bunlara daha önce gelen İbn Saîd el-Mağribî de eklendiğinde VII. (XIII.) yüzyıldan Endülüs’te İslâm hâkimiyetinin sonuna kadar Endülüs tarih yazıcılığının en başarılı üç şahsiyeti ortaya çıkar. Endülüs’ün son asrında yazılmış umumi bir tarih bilinmemektedir ve bu boşluğu kısmen Kuzey Afrikalı tarihçiler doldurmuştur. Makkarî’nin Nefḥu’ṭ-ṭîb’i Endülüs tarih yazıcılığı ve edebiyatının bir antolojisi olarak değerlendirilebilir (a.g.e., X, 285).

Özel Tarihler. III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Endülüs’ün çeşitli bölgelerinde merkezî idarenin kontrolünden çıkan, yarı veya tam bağımsız biçimde hüküm süren Benî Hafsûn, Benî Mervân, Benî Tücîbî ve Benî Tavîl gibi hânedanların tarihleri kaleme alınmıştır. İbn Hayyân, Aḫbârü’d-devleti’l-ʿÂmiriyye adıyla bir eseri yazmıştır. Mülûkü’t-tavâif devrinde şehir hükümdarları saraylarını âlim ve ediplere açmış, kültür tarihinin ve özel tarihlerin yazımına katkı sağlamıştır. Mülûkü’t-tavâif arasında Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer ve Zîrî Emîri Abdullah b. Bulukkîn gibi tarihle bizzat ilgilenenler vardır. Günümüze ulaşan hânedan tarihlerinden biri Abdullah b. Bulukkîn’e ait et-Tibyân’dır. Klasik bir hânedan tarihi olan eser aynı zamanda tahttan indirilmiş bir hükümdarın otobiyografisidir. İbn Abdûn el-Fihrî, el-Ḳaṣîdetü’l-ʿAbdûniyye’sinde Eftasîler’in yıkılışını anlatır. Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed İbnü’s-Sayrafî’nin Murâbıtlar

hakkındaki tarihinin bir bölümü zamanımıza intikal etmiştir. İbnü's-Sayrafî ve Muvahhidler'in tarihi için temel kaynaklardan olan el-Men bi'l-imâme adlı eseriyle tanınan İbn Sâhibüssalât bu dönemin Endülüslü iki mümtaz tarihçisi olarak dikkat çeker. İbnü'l-Hatîb'in el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naṣriyye adlı eseri de hânedan tarihi geleneği için güzel bir örnek teşkil eder. Gırnata'nın düşüşünden elli yıl sonra tamamlanan, müellifi meçhul Aḫbârü'l-ʿaṣr fî inḳıḍâʾi Benî Naṣr şehrin yıkılışı ve müslümanların hıristiyanlaştırılması hakkında yegâne çağdaş kaynaktır.

Şehir Tarihleri. IV. (X.) yüzyılda Endülüs'te çok sayıda şehir tarihi yazılmıştır. İbn Abdülber el-Kurtubî'nin Kurtuba, Kāsım b. Sa'dân'ın Reyyû, Ebû İshak el-Bâcî'nin Bâce tarihleri bunların başında gelir. XIII ve XIV. yüzyıllarda A'lem el-Batalyevsî Batalyevs'in, İbn Asker Mâleka'nın, İbnü'l-Hâc Meriye'nin ve İbnü'ş-Şât İşbîliye'nin tarihine dair eserlerini kaleme almışlardır. Şehir tarihlerinden günümüze intikal eden en önemli örnek İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa adlı eseridir.

Tabakat, Terâcim ve Vefeyât Kitapları. Endülüs tarihinde terâcim ve tabakat eserleri oldukça fazladır. Uygulanması daha kolay olan alfabetik yöntem bir dereceye kadar biyografi yazıcılığını tarihten ayırmış ve Doğu İslâm dünyasında olduğu gibi Endülüs'te de yaygın biçimde kullanılmıştır. IV. (X.) yüzyılda Osman b. Rebîa'nın Ṭabaḳātü şuʿarâʾi'l-Endelüs, Seken b. İbrâhim'in Ṭabaḳātü'l-küttâb bi'l-Endelüs, Muhammed b. Mûsâ el-Akuştin'in Ṭabaḳātü'l-küttâb, Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin Fuḳahâʾü Ḳurṭuba ve Ḳuḍâtü Ḳurṭuba, Muhammed b. Abdürraûf el-Ezdî el-Kurtubî'nin Şuʿarâʾü'l-Endelüs, İbn Cülcül'ün Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ ve'l-ḥükemâʾ, Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn, İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs adlı eserleri belli gruplara mensup kişilerin biyografisine dair ilk kitaplardır. İbnü'l-Faradî seleflerinin varlığına rağmen bu türün mûcidi kabul edilebilir; onun eseri İbn Beşküvâl'in Kitâbü'ṣ-Ṣıla'sının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. V. (XI.) yüzyıldan itibaren daha kapsamlı tabakat/terâcim kitapları yazılmıştır. Endülüslü meşhur şahsiyetlerin yanı sıra Doğu İslâm

dünyasından veya Kuzey Afrika'dan Endülüs'e gelen ünlü kişilere de yer verilen bu eserlere bir sonraki dönemde İbn Beşküvâl, İbnü'l-Ebbâr ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî gibi müellifler tarafından zeyiller yazılmış,

böylece eserlerin birbirini tamamlaması sağlanmıştır. Humeydî'nin Bağdat'ta çok yeterli olmayan malzemeye dayanarak telif ettiği Cez̠vetü'l-muḳtebis'teki bilgileri Dabbî Buġyetü'l-mültemis'inde tashih ve tâdil etmiştir. İbn Saîd el-Mağribî, Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî'nin aslı günümüze ulaşmayan el-Müshib fî ġarâʾibi'l-Maġrib adlı, fetihten 530 (1135) yılına kadar gelen Endülüs ve Mağrib tarihine dair eserini 641 (1243) yılına kadar getirmiş, ayrıca buna Mısır'ı eklemiştir. On beş cilt hacmindeki eserin ilk altı cildi Endülüs'e aittir. Merkezlerin coğrafî durumu, kurucuları, idarecileri, âlim, kadı ve diğer meşhurlarının tanıtıldığı eser terâcim, coğrafya, tarih ve edebiyat tarihi yönünden önemli bir kaynaktır. İbn Saîd'in Kitâbü'l-Müşriḳ fî ḥule'l-Meşriḳ adlı biyografik eserinin ikinci kısmı zamanımıza intikal etmiştir. Endülüslü tarihçiler siyer kitapları da yazmıştır. İbn Abdülber enNemerî'nin ed-Dürer fi'ḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer'i Endülüs'te bu alandaki ilk çalışmalardan biridir. Endülüs'te yetişen diğer siyer müelliflerinden İbn Hazm Cevâmiʿu's-sîre'de, Süheylî er-Ravżü'l-ünüf'te, Kelâî el-İktifâʾ bi-sîreti'l-Muṣṭafâ'da bu eserden önemli iktibaslarda bulunmuştur. İbn Abdülber, aynı zamanda sahâbe biyografisiyle ilgili günümüze ulaşan ilk eserlerden olan el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb'ı kaleme almıştır. Endülüs'te, Abdullah b. Ubeydullah el-Hukeym'in Ensâbü'd-dâḫilîn ile'l-Endelüs mine'l-ʿArab ve ġayrihim adlı, çok küçük bazı bölümleri günümüze ulaşan eseriyle İbn Abdülber enNemerî'nin el-Ḳaṣd ve'l-ümem fi't-taʿrîf bi-uṣûli ensâbi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem'i, İbn Hazm'ın Cemheretü ensâbi'l-ʿArab'ı gibi ensâb kitapları da yazılmıştır. Terâcim kitapları yanında fehreseler de (el-fihrist/el-fehâris) önemlidir. Bu listeler, müellifin ders aldığı hocaları ve okuduğu kitapları göstermesi bakımından onun değerini arttıran birer belge hükmündedir. Bu tür belgeler Endülüs'te de rağbet görüyordu ve büyük hocaların zeki ve başarılı öğrencileri cezbettiği kanaati yaygındı. Bu listeler tamamen bibliyografik nitelikte olup bunlarla biyografi kitaplarında rastlanmayan isimleri belirlemek mümkün olmaktadır. Nitekim İbn Hayr el-İşbîlî'ye ait Fehrese sayesinde Kâtib Çelebi'nin zikretmediği pek çok eserin adı tesbit edilebilmektedir.

Coğrafya Kitapları ve Seyahatnâmeler. Ebû Ubeyd el-Bekrî, bir tarih ve coğrafya ansiklopedisi olan Muʿcemü me'staʿcem ve bir dünya coğrafyası (kozmografi) kitabı niteliğindeki el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eserleriyle tarih ilmine ve tarih yazıcılığına önemli katkılarda bulunmuştur. Endülüs'te

yetişen bir coğrafyacı da Ortaçağ’da İslâm dünyasında yazılmış, yerkürenin genel ve sistematik coğrafyasına dair en kapsamlı çalışmalardan olan Nüzhetü’l-müştâḳ fi’ḫtirâḳı’l-âfâḳ’ın yazarı Şerîf el-İdrîsî’dir. Seyahatnâme (rihle) türünde eser veren müellifler arasında kendi alanında çok önemli bir yere sahip olan İbn Cübeyr ile Tâcü’l-mefriḳ’ın yazarı Hâlid b. Îsâ el-Belevî de sayılabilir.

Edebî Eserler. İbn Abdürabbih’in bir genel kültür ansiklopedisi ve bir antoloji niteliğindeki el-ʿİḳdü’l-ferîd’inde İslâm tarihiyle ilgili olarak değişik yerlerde verilen bilgiler geniş bir yekün tutar. Eser ilk dönem İslâm tarihinin siyasî, içtimaî, iktisadî ve kültürel kaynaklarından biridir. Tarih yanında edebiyat ve kültür tarihi alanında da temayüz eden Feth b. Hâkān el-Kaysî, kendi döneminde Endülüs’te mevcut edebî birikimi ortaya koymak için yazdığı Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân fî (ve) meḥâsini’l-aʿyân’ında hem edebî hem tarihî bilgiler verir. İbn Bessâm eş-Şenterînî’nin eẕ-Ẕaḫîre’si edebiyat ve tarih açısından önemli bir kaynaktır. İbn Saîd el-Mağribî’nin el-Ḳıdḥu’l-muʿallâ fi’t-târîḫi’l-muḥallâ adlı eseri bir kültür ve edebiyat tarihi özelliği taşır. Ebü’l-Velîd İsmâil b. Muhammed eş-Şekündî’nin Endülüs’ün üstünlüklerini anlattığı eserleri de bilim ve kültür tarihi açısından değerlidir.

Endülüslü tarihçilerin çoğu, Doğu İslâm dünyası tarihçileri gibi önceki kaynaklarda buldukları rivayetleri aralarında çelişki ya da tutarsızlık bulunsa bile olduğu gibi nakletmiş, âdeta doğruyu bulma işini okuyucuya bırakmıştır. Bununla birlikte İbn Hayyân ve İbn Haldûn gibi aktardığı olayların gerçeğini ortaya koyma çabası içerisinde olanlar da vardır. Düzen, anlatım canlılığı ve üslûp güzelliği bakımından İbnü’l-Kūtıyye’deki bazı bölümler, İbn Hazm’ın ve Şekündî’nin Endülüs’ün faziletlerine dair risâleleri, İbnü’l-Hatîb’in el-Lemḥatü’l-bedriyye’si tarih düşüncesine en fazla yaklaşan eserlerdir. Bu arada tarihçiler müslümanlarla ilgili haberlere odaklanmış, dolayısıyla gayri müslimlere dair konulara çok az yer vermiştir. Hıristiyan krallıklarla ilgili haberleri aktarırken genelde abartılı bir üslûp kullansalar da bazan onların üstün yanlarını kaydetmekten çekinmemişlerdir. Meselâ en azılı düşmanları olmasına rağmen VI. Alfonso’yu takdir etmişler, Kastilya Kontu Sancho’nun meziyetlerini ya da müslümanların İkāb savaşında uğradığı büyük hezimeti dile getirmişlerdir. Bu özellikleri dolayısıyla Endülüslü müslüman tarihçilerin F. Pons Boigues’in de belirttiği gibi çağdaşları olan hıristiyan tarihçilerden üstün

olduğu şüphesizdir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne, Leiden 1881, I-II; R. Menendez Pidal, Historia y epopeya, Madrid 1929; C. Sánchez-Albornoz, El Ajbār maymū'a, cuestiones historiográficas que suscita, Buenos Aires 1944; a.mlf., "Some Remarks on Fath al-Andalus", The Formation of al-Andalus (ed. M. Fierro - J. Samsó), Hampshire 1998, s. 151-172; A. G. Palencia, Târîẖu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 191 vd.; Ch. Pellat, "The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 118-125; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968; F. Pons Boigues, Los historiadores y geografos arabigo-españoles, Amsterdam 1972; Hüseyin Mûnis, Târîẖu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 56 vd.; E. Lévi-Provençal, España Musulmana (ed. R. Menendez Pidal), Madrid 1987, IV, 321-323; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, Dirâsât fi't-târîẖi'l-Endelüsî, Musul 1987, s. 91-112; a.mlf., Neşʾetü tedvîni't-târîẖi'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Bağdad 1988; Abdullah el-Murâbıt et-Tergī, "ʿAmelü terâcimi'r-ricâl fi'l-Endelüs", es-Sicillü'l-ʿilmî li-nedveti'l-Endelüs (nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr.), Riyad 1417/1996, I, 301-327; Mustafa İbrâhim Hüseyin, "Meṣâdiru Lisâniddîn b. el-Ḫaṭîb fî kitâbihi el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa", a.e., I, 331-377; Mahmud Ali Mekkī, "Egypt and the Origins of Arabic Spanish Historiography", The Formation of al-Andalus (ed. M. Fierro - J. Samsó), Hampshire 1998, s. 173-233; Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh, et-Târîẖ ve'l-müʾerriẖûn fî Mıṣr ve'l-Endelüs fi'l-ḳurûni'r-râbiʿi'l-hicrî/el-ʿâşiri'l-mîlâdî, Beyrut 1424/2004, I, 333-339; II, 394-562, 653-674; S. M. Imamuddin, "Sources of Muslim History of Spain", JPHS, I/4 (1953), s. 357-370; J. V. Bermejo, "Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la Historia de Ibn 'Askar", al-Andalus, XXXI, Madrid 1966, s. 237-265; Manuel SááMartînez, "Râzi, fuente de al-'Udrî para la España preislamica", Cuadernos de historia del Islam, III/7, Granada 1971, s. 17-48; P. Chalmeta Gendrón, "Historiographia Medieval hispana: Arabica", al-Andalus, XXXVII (1972), s. 353-404; Manuela Marin, "Taʾrīkh", EI² (İng.), X, 283-285.

Mehmet Özdemir

İran.

İslâm dünyasında fetihleri takip eden ilk üç asır boyunca ilmî ve edebî eserler Arapça kaleme alınmıştır. Bu gelenek İran coğrafyasında IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren değişmeye başladı. Bu değişim bir yandan İran coğrafyasında mahallî hânedanların ortaya çıkışı, diğer yandan

Farsça'nın bu hânedanların himayesinde yazı dili olarak yeniden doğuşu ile yakından ilgilidir. Farsça tarih yazıcılığının ilk örneği, Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eserinin Sâmânî Veziri Ebû Ali Bel'amî tarafından 352 (963) yılında Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh adına bazı yeni bilgiler ilâve edilerek yapılan muhtasar tercümesidir. Bel'amî'nin çalışması bir tarafa bırakılırsa İran coğrafyasında Farsça tarih yazıcılığının doğuşu Sâmânî mirasını devralan Gazneliler zamanına rastlar. Bu dönemde Farsça tarih yazıcılığı Arapça tarih yazıcılığına paralel biçimde genel tarihler, özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri olmak üzere üç türde gelişme gösterdi. V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan üç önemli eser bu türlerin birer örneği durumundadır. Bunların ilki Gerdîzî tarafından yazılan Zeynü'l-aḫbâr'dır. Müellif genel bir İslâm tarihi niteliğindeki eserinde özellikle eski İran mitolojisi, İslâm öncesi İran tarihi, Doğu İslâm dünyasında cereyan eden hadiseler ve Gazneliler tarihine oldukça geniş yer vermekle çağdaşı Arap tarihçilerden açık biçimde ayrılmıştır. İkinci eser, adı bilinmeyen bir müellifin 448'de (1056) kaleme aldığı Târîḫ-i Sîstân'dır. Sade bir üslûpla yazılan eserde İran diline giren Arapça kelimeler yerine bunların Farsça'larının tercih edilmesi dikkat çekicidir. Üçüncü eser Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Gazneliler'e dair Târîḫ-i Beyhaḳī'sidir. Müellif, Dîvân-ı Risâlet'te görev yapmasından dolayı görme imkânı bulduğu resmî belgeleri ve ulaştığı gizli bilgileri kişisel gözlemleriyle başarılı bir şekilde birleştirmeyi ve okuyucuya güçlü biçimde aktarmayı başarmıştır. Sade bir üslûpta kaleme alınan eser, aynı zamanda Farsça'nın yazı dili olarak yeniden doğuşundan sonraki ilk büyük ürünlerinden kabul edilmektedir. Bu üç eser, İran tarih yazıcılığında İran kültürünü Arap kültürüne karşı savunan ve zaman zaman Arap tarihçiliğinden ayrılan bir dönemin başlangıcını teşkil etmektedir.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu, İran coğrafyasındaki bütün ilmî ve edebî faaliyetler gibi tarih yazıcılığını da olumlu yönde etkilemiş, Selçuklu sultanları ve devlet adamlarının gayretleri Farsça'nın edebî gelişiminin hızla devam etmesini sağlamış, tarih yazıcılığı da bu gelişmeden nasibini almıştır. Ancak bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bunlar arasında Selçuklular'ın menşeinden bahseden ve müellifi bilinmeyen manzum Meliknâme, yine müellifi meçhul Risâle-i Melikşâhî, Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin Târîḫ-i Âl-i Selçûḳ, Alî-i Kazvînî'nin Sultan Sencer adına kaleme aldığı Mefâḫirü'l-Etrâk, şair Muizzî'nin manzum Siyer-i Futûḥ-i Sulṭân Sencer ve müellifi meçhul Sencernâme'yi saymak mümkündür. Enûşirvân b. Hâlid-i Kâşânî'nin kaleme aldığı Fütûru zamâni'ṣ-ṣudûr ve ṣudûru zamâni'l-fütûr adlı eser de zamanımıza intikal etmemiştir. Selçuklular devrinde yazılan özel tarihler arasında Zahîrüddîn-i Nîşâbûrî'nin 571 (1176) yılında kaleme aldığı Selçuḳnâme Selçuklular'a dair günümüze ulaşan en eski tarihtir. Muhammed b. Ali er-Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr adlı eserinde tarih yazıcılığına herhangi bir katkıda bulunmadığı gibi nesirde giderek ağırlaşacak olan süslü bir üslûbun ilk örneklerinden birini vermiştir. Aynı müellifin tek nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunan Târîḫ-i Selçuḳıyân adlı eseri (Ms., Supp., Persan, nr. 1556, vr. 231b-261a) gerçekte Râḥatü'ṣ-ṣudûr'un daha sade bir versiyonundan ibarettir. Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî'nin 584'te (1188) Batı İran'da kaleme aldığı, türünün Farsça'daki ilk örneklerinden olan Târîḫu'l-vüzerâ᾽, her ne kadar bir vezirler tarihi gibi görünse de Irak Selçuklu Devleti'nin yıkılış döneminde cereyan eden hadiseleri en iyi şekilde aksettiren bir eserdir. Selçuklu dönemi tarih yazıcılığının dikkate değer eserlerinden biri de 520'de (1126) yazılan ve müellifi bilinmeyen Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ'tır. Muhtemelen Selçuklu bürokrasisinde kâtip olarak görev yapan müellif, eserinde kendi döneminde cereyan eden hadiseler yerine daha çok eski İran hükümdarlarının efsanevî tarihine ve eski İran mitolojisine yer vermiştir.

Selçuklular zamanında pek çok şehir ve bölge tarihi kaleme alınmıştır. Daha önce Arapça yazılan tarihlerin devamı niteliğindeki bu eserler genel ve özel tarihlerdeki boşlukların doldurulması, şehirlerdeki sosyal ve ekonomik hayatın incelenmesi, taşra hayatının aydınlatılması ve âlimlerin biyografilerinin tesbiti gibi hususlarda büyük öneme sahiptir. Ancak bu

eserlerin büyük çoğunluğu zamanımıza ulaşmamıştır. Bu gruptan günümüze kadar gelen örnekler arasında İbnü'l-Belhî'nin Sultan Muhammed Tapar adına kaleme aldığı Fârsnâme, Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Târîẖ-i Beyhaḳ'ı ve Şeyh Abdurrahman Famî-i Herevî'ye nisbet edilen Târîẖ-i Herât zikredilebilir. İbn İsfendiyâr'ın 613 (1216) yılında tamamladığı Târîẖ-i Ṭaberistân da aynı geleneğin bir devamı mahiyetindedir. VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren Arapça telif edilen pek çok tarih kitabı Farsça'ya tercüme edilmiştir. Nerşahî'nin Târîẖu Buẖârâ adlı eserinin Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî tarafından 522'de (1128) yapılan çevirisi bu türün bilinen en eski örneklerindendir. Muhammed b. Züfer b. Ömer'in kısalttığı esere daha sonra adı bilinmeyen bir müellif ilâveler yapmış ve eserin bu şekli günümüze ulaşmıştır. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin et-Târîẖu'l-Yemînî'si, Ebû Şeref Nâsih b. Zafer-i Curfâdekânî tarafından 603 (1206-1207) yılında kısa bir zeyil eklenerek Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bu tercümeler genellikle mütercimler tarafından ilâve edilen faydalı zeyiller içermektedir.

Büyük Selçuklular döneminde İran'da Farsça'nın güç kazanması Arapça'nın tamamen terkedildiği anlamına gelmemektedir. Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Utbî'nin et-Târîẖu'l-Yemînî'sine zeyil olarak hazırladığı, dört ciltlik umumi tarih niteliğindeki Meşâribü't-tecârib'i, İmâdüddin el-İsfahânî'nin kaleme aldığı Nuṣretü'l-fetre ve ʿuṣretü'l-ḳaṭre (fıṭre) Arapça yazılan önemli eserlerdendir. Meşârib zamanımıza intikal etmemişse de ikinci eserin tek nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Ms., Arabe, nr. 2145). Bündârî bu eseri Zübdetü'n-nuṣra ve nuẖbetü'l-ʿuṣra adıyla ihtisar etmiştir. İran coğrafyasında XI-XIII. yüzyıllardan günümüze kadar gelen diğer Arapça eserler arasında Abdülgāfir el-Fârisî'nin el-Ḥalḳatü'l-ûlâ min (Kitâbü's-Siyâḳ li-)Târîẖi Nîsâbûr'u, Necmeddin en-Nesefî'nin el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand'ı, Mâferrûhî'nin Meḥâsinü İṣfahân'ı, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîẖu Nîsâbûr'u ve Nesevî'nin Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî'si sayılabilir. Bunlardan son üçünün XIII ve XIV. yüzyıllarda Farsça'ya tercüme edilmesi İran coğrafyasında bu dönemde Arapça'nın, yerini artık tamamen Farsça'ya terketmeye başladığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Selçuklular'ın yıkılmasından sonra İran'da bu devletin mirasını paylaşan atabeglikler, Gurlular ve Hârizmşahlar, uzun ve istikrarlı bir idare kuramadıkları için onların döneminde tarih yazıcılığında kayda değer bir

gelişme olmamıştır. Belirgin bir sessizliğin hüküm sürdüğü bu devirde Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî'nin bir genel İslâm tarihi niteliğindeki Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî adlı eseri her ne kadar güçlü bir tarih kurgusuna sahip değilse de Gazneliler, Gurlular, Moğol istilâsı ve Mâverâünnehir tarihi için önemlidir.

İran coğrafyasında tarih yazıcılığındaki asıl gelişme Moğol istilâsından sonra İlhanlılar'ın güçlü bir hâkimiyet kurmasıyla başlar. Bu dönemde telif edilen ilk önemli eser Atâ Melik Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ'sı olup siyasî hadiselerin yanında içerdiği zengin malzeme ile sosyal, ekonomik ve dinî tarih araştırmaları bakımından büyük öneme sahiptir. Müellif eserinde kullandığı malzemeyi âyet ve hadislerin yanı sıra Arapça-Farsça şiirler ve Türkçe-Moğolca terimlerle süsleyerek kendine özgü bir üslûp ortaya koymuştur. Cüveynî'nin Moğollar'ın hizmetinde bulunmasına rağmen Moğol istilâsıyla ilgili bilgileri oldukça tarafsız nakletmiş olması dikkate değer bir başarı kabul edilmelidir. Tarih yazıcılığındaki bu gelişme, İlhanlı hükümdarlarının İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından Yakındoğu devlet geleneğinin ağırlık kazanmaya başladığı XIV. yüzyılın başlarında güçlenerek devam etmiştir. Bunda Farsça'ya vâkıf olan İlhanlı hükümdarlarının tarih ilmine duyduğu özel ilginin rolü büyüktür. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Vassâf, Şemseddin Muhammedi Kâşânî ve Benâkitî gibi tarihçilerin hâmisi olan Gāzân Han'ın adı burada özellikle anılmalıdır. Sadece dönemin değil İran tarih yazıcılığının en büyük eserlerinden biri olan Câmiʿu't-tevârîḫ bizzat bu hükümdarın emriyle Reşîdüddin Fazlullah tarafından kaleme alınmıştır. Eserin asıl önemi İslâm tarihi yanında daha önce İslâm tarihçilerinin değinmediği Çin, Hint, İsrâil ve Avrupa (Frenk) gibi ülkelerin tarihini de içermesidir. İslâm tarih yazıcılığında uzun süre ihmal edilen bu yaklaşım, Reşîdüddin'in tarihe getirdiği yeni bakış açısının yanı sıra bu dönemde Doğu-Batı ilişkilerinin yoğunluk kazanması ve Tebriz şehrinin milletlerarası bir kültür merkezi durumuna gelmesiyle de yakından ilgilidir. Evrensel bir egemenlik anlayışına sahip olan Gāzân Han ve Sultan Olcaytu'nun eserden beklentileri de bu yeni anlayışın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Müellif eserini, aralarında muhtemelen Abdullah b. Ali el-Kâşânî ve Pulad Çing-Sang'ın da (Bolad Ch'eng-Hsiang) bulunduğu pek çok kimsenin yardımıyla telif etmiştir. Zaman zaman resmî belgelerden faydalanmış, bunlardan bazılarının metnini olduğu gibi eserine kaydetmiştir. Bütün bu özelliklerine rağmen eser çağdaş olaylarla ilgili, müellifinin idarî işlerden sorumlu bir

vezir olmasından kaynaklanan bazı yanlı yorum ve değerlendirmeler içermektedir. Abdullah b. Ali el-Kâşânî'nin yazdığı Zübdetü't-tevârîḫ, Câmiʿu't-tevârîḫ'in ikinci cildiyle büyük ölçüde benzerlik gösterir. Aynı müellifin Târîḫ-i Olcaytu adlı küçük eseri pek çok yönden daha orijinal özellikler taşımaktadır. Vassâf Târîḫ-i Cihângüşâ'ya zeyil olarak kaleme aldığı Tecziyetü'l-emṣâr ve tezciyetü'l-aʿṣâr adlı eseriyle Farsça tarih yazımında kendinden sonra pek çok tarihçinin takip edeceği, fakat hiçbirinin ulaşamayacağı son derece süslü bir üslûp ortaya koymuştur. İran dili ve edebiyatı uzmanları tarafından Farsça'nın tabii gelişimini bozduğu için olumsuz değerlendirilen bu üslûbun etkileri sadece İran coğrafyası ve Farsça eserlerle sınırlı kalmamış, İdrîs-i Bitlisî, Tâlikîzâde Mehmed Subhi ve Ahmed Vâsıf Efendi gibi Osmanlı tarihçilerini de etkilemiştir.

Tarih yazıcılığında İlhanlılar devrinden itibaren görülen bir başka gelişim tarih kitaplarının manzum olarak telif edilmesidir. Esasen daha Selçuklular zamanında İran ve Anadolu'da Muizzî, Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Kāniî-i Tûsî ve Hoca Dehhânî gibi şair ve edipler tarafından Firdevsî'nin Şâhnâme'sinden etkilenilerek kaleme alınan pek çok manzum eserin varlığı bilinmekteyse de bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Bu türün zamanımıza kadar gelen en eski örneği Kadı Burhâneddîn-i Ânevî'nin 562-608 (1166-1212) yılları arasında yazdığı Enîsü'l-ḳulûb'dur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2984). Şemseddin Muhammedi Kâşânî'nin Şâhnâme-yi Cengizî'si, Ahmed b. Muhammedi Tebrîzî'nin Şâhanşâhnâme'si (Cengiznâme), Târîḫ-i Güzîde sahibi Hamdullah el-Müstevfî'nin Ẓafernâme'si ve Hâce Nûreddin b. Şemseddin Muhammed el-Ejderî'nin Ġāzânnâme'si, XIV. yüzyıl başlarından itibaren İran coğrafyasında iyice yaygınlık kazanan bu geleneğin başlıca temsilcileridir. Söz konusu eserlerin pek çoğunun temelde zengin bir malzemeye değil tek bir kaynağa dayanması, bunların telifindeki asıl hedefin geniş bir tarih algısından ziyade okuyucunun tarih merakına şiirsel bir anlatımla cevap vermek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu gelenek İran'da daha sonraki dönemlerde de kabul görmeye devam etti ve Osmanlı coğrafyasında şehnâmecilik müessesesinin doğuşunu etkiledi.

Farsça tarih yazıcılığı, İlhanlı Devleti'nin yıkılışına rastlayan dönemde geçirdiği kısa bir duraklamanın ardından Timurlular devrinde yeniden canlandı. Birçok askerî başarı elde eden Timur'un zaferlerinin ve fetihlerinin kaydedilmek istenmesi bunun başlıca âmili gibi görünmektedir.

Nizâmeddîn-i Şâmî'nin bu amaçla dönemin tarihini yazmakla görevlendirildiği bilinmektedir. Nizâmeddin tarafından başlatılan bu geleneği Şemsü'l-ḥüsn (Târîḫnâme) adlı eserin müellifi Tâceddîn-i Selmânî ve Ẓafernâme'sini 828 (1425) yılında Timur'un torunu Mirza İbrâhim Sultan adına kaleme alan Şerefeddin Ali Yezdî devam

ettirdi. Timurlu tarihçiliği bu eserlerin yanında devrin en verimli tarihçisi Hâfız-ı Ebrû'nun şahsında daha genel bir çizgiye kavuştu. Genellikle Belʿamî ve Reşîdüddin'in yolundan giden Hâfız-ı Ebrû, Câmiʿu't-tevârîḫ'in sona erdiği 703 (1304) yılı ile Timur'un ortaya çıkışı arasındaki karanlık dönemi açıklığa kavuşturdu. Şâhruh adına yazdığı Ẓafernâme ile Gıyâseddin Baysungur adına yazdığı Mecmaʿu't-tevârîḫ'te tarih kavramını ayrıntılı biçimde ele aldı ve tarih ilminin faydalarını anlattı. Hâfız-ı Ebrû'nun bu usulü daha sonra Abdürrezzâk es-Semerkandî tarafından Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn'de devam ettirildi. İslâm dünyasının mufassal bir tarihini yazma arzusu Timurlu hâkimiyetinin sonlarına doğru Mîrhând'ın (ö. 903/1498) şahsında bir defa daha canlandı. Mîrhând'ın uzun bir çalışmadan sonra kaleme aldığı Ravżatü'ṣ-ṣafâ bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerden yapılan geniş aktarmalar içermektedir. Mîrhând'ın torunu Hândmîr, İran tarih yazıcılığının son büyük temsilcilerindendir. Müellif, Tâc ve Ḫulâṣatü'l-aḫbâr adlı eserlerinden sonra geniş bir İslâm tarihi niteliğindeki Ḥabîbü's-siyer'i kaleme aldı. Çok yönlü bir tarihçi olan Hândmîr'in Hümâyunnâme ve Düstûrü'l-vüzerâʾ adlı iki biyografi eseri daha vardır. Timurlular'ın ardından İran coğrafyasında hüküm süren hânedanlardan Karakoyunlular ve Akkoyunlular devrinde önemli bir tarihçi çıkmadı. Bu dönemde Ebû Bekr-i Tihrânî'nin Kitâb-ı Diyarbekriyye ve Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî gibi eserleri, her ne kadar karanlık bir dönemin sıra dışı kaynakları olarak önem taşırsa da İlhanlı ve Timurlu devri tarihçiliğiyle karşılaştırılabilecek özelliklere sahip değildir.

Orta Asya tarih yazıcılığı, batıda Safevîler'in İran coğrafyasına hâkim olmasıyla birlikte devamı niteliğinde olduğu İran tarih yazıcılığından bâriz şekilde ayrılır. Edebî eserlerde daha Çağataylılar zamanında belirginleşmeye başlayan bu süreç, Mâverâünnehir ve Orta Asya'da Şeybânîler ve Özbekler devrinde iyice kendini gösterdi. Haydar Mirza Duğlat'ın kaleme aldığı Târîḫ-i Reşîdî ve Zeynüddin Mahmûd Vâsıfî-i

Herevî'nin Bedâyiʿu'l-veḳāyiʿi XVI. yüzyılda bu coğrafyada telif edilen başlıca eserlerdir. İran tarih yazıcılığı, Safevîler'in İran coğrafyasında istikrarı tesis etmesinden sonra yeni bir canlanma içerisine girdiyse de bu gerçekte niteliksel değil sayısal bir canlanmayı ifade etmektedir. Bu dönemde Hasan-ı Rûmlû'nun kaleme aldığı Aḥsenü't-tevârîḫ ile İskender Bey Münşî'nin Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî adlı eseri gibi birkaç örnek bu çizginin kenarında durmaktadır. Büyük çoğunluğu bürokrat olan devrin tarihçileri, eserlerinde zaman zaman faydalı mâlûmat verseler de eleştiriden geçirmedikleri olayları genellikle söz kalabalığı arasına sıkıştırma yoluna gitmiş, bu husus Nâdir Şah Afşar ve Zend hânedanları zamanında da sürmüştür. Nâdir Şah'ın askerî faaliyetleri, onun özel münşîsi Mirza Mehdî Hân-ı Esterâbâdî tarafından 1160'ta (1747) kaleme alınan Cihângüşâ-yı Nâdirî ve 1749'da yazılan Dürre-i Nâdire ile Muhammed Kâzım-ı Mervî'nin 1757 yılında kaleme aldığı Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Nâdirî'de geniş biçimde anlatıldı. Uzun süre Kerim Han Zend'in sarayında görev yapan Mirza Muhammedi Kelânter'in yazdığı Rûznâme-yi Mîrzâ Muḥammed-i Kelânter-i Fârs Zend hânedanının en önemli kaynağı durumundadır. Bu eserler devrin siyasî olaylarının eleştirisinde büyük öneme sahip olsalar da hadiseleri geniş bir bakış açısından nakletme misyonundan uzaktır. XVIII. yüzyılın en dikkate değer eserleri arasında, Rüstem el-Hükemâ (Muhammed Hâşim Âsaf) tarafından 1193-1199 (1779-1785) yılları arasında yazılan ve siyasî olayların yanında sosyal, ekonomik ve idarî konuları da içeren Rüstemü't-tevârîḫ'i zikretmek gerekir.

Kaçarlar devrinde Mirza Fazlullah Hâverî-i Şîrâzî, İʿtimâdüssaltana Muhammed Hasan Han, Adudüddevle Sultan Ahmed Mirza, Muhammedi Sârevî, Rızâ Kulı Han Hidâyet ve Muhammed Takī Sipihr gibi müellifler tarafından genellikle sipariş üzerine kaleme alınan ve daha çok Kaçarlar dönemini konu alan çok sayıda eser yazıldı. Ancak bu eserlerden pek çoğu İskender Bey Münşî ve Mirza Mehdî Hân-ı Esterâbâdî'nin eserleri örnek alınarak hazırlandığından bunlarda önceki eserlerin olumsuz yönleri de tekrarlandı. Bununla birlikte İran tarih yazıcılığında Kaçarlar dönemi Avrupa ile temasların artması, Avrupa dillerinden yapılan tercümelerin etkisi ve 1267 (1851) yılında dârülfünunun kurulmasıyla birlikte daha tenkitçi bir tarih yazıcılığının doğuşuna şahit oldu. Bu yeni tarzın öncüleri arasında Muhammed Hasan Han İʿtimâdüssaltana, Celâleddin Mirza, İʿtizâdüssaltana, Muhammed Takī Sipihr, Muhammed Hüseyn-i Fürûgī,

Mütercimüssaltana ve Mirza Âgā Hân-ı Kirmânî'yi saymak mümkündür. Kaçarlar devrinde görülen dikkate değer bir gelişme de siyasî hâtırat yazımının çoğalmaya başlamasıdır. Bu türde kaleme alınan başlıca eserler arasında Abdullah Müstevfî, Emînüddevle, İhtişâmüssaltana, Hâc Seyyâh, Seyyid Ali Muhammedi Devletâbâdî, Şeyh Hasan-ı Kerbelâî, Seyyid Hasan-ı Müderris, Nâsırülmülûk ve Şeyh İbrâhîm-i Zencânî'nin hâtıratı zikredilebilir.

Batı ile ilişkilerin iyice arttığı Rızâ Şah döneminde İran coğrafyasında klasik tarih yazıcılığı yerine modern tarihçilik görüşü ortaya çıkmış, Pehlevî dönemi İran'da modern tarihçiliğin aşamalı olarak doğuşuna şahit olmuştur. Bu devirde gerek Avrupa'da eğitim gören İranlılar'ın gerekse İran'a seyahat eden Avrupalı araştırmacıların etkisiyle, rivayetlerin gelişigüzel bir şekilde bir araya toplandığı geleneksel tarihçilik yerine kaynakların tenkidî bir şekilde kullanıldığı araştırmalar kaleme alınmıştır. Özellikle Batı dillerinden Farsça'ya yapılan tercümeler, tarih araştırmalarında geleneksel anlayışın yerine yeni metotların kullanılmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. İran tarihçiliğinde bu yeni anlayışın kurucuları arasında Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Seyyid Ahmed Kesrevî, Saîd-i Nefîsî, Hasan Pîrniyâ, İbrâhim Pûrdâvûd ve Reşîd-i Yâsemî gibi araştırmacıları saymak mümkündür. Asıl faaliyet alanları her ne kadar edebiyat ve edebiyat tarihi olsa da araştırmalarında modern usulleri kullanan ve tarihle ilgili konularda da eserler veren Mirza Muhammed Han Kazvînî, Seyyid Hasan Takīzâde, Muhammed Takī Bahâr, Müctebâ Mînovî ve Kāsım Ganî gibi araştırmacıları da bu gruba dahil etmek

mümkündür. Bunlar, müstakil tetkiklerin yanında İran tarihinin pek çok ana kaynağını neşretmek suretiyle İran tarihçiliğine önemli katkılarda bulundu. Öte yandan tarihle ilgili makalelerin yayımlandığı Yâdgâr, Kâve ve Âyende gibi dergilerle asıl ilgi alanları edebiyat olduğu halde zaman zaman tarihe dair konulara da yer veren Ârmaġān, Yaġmâ, Süḫan ve Râhnemâ-yi Kitâb, XX. yüzyılın ortalarından itibaren İran'da tarih araştırmalarının gelişmesinde önemli rol oynadı. Bu dergilere sonraki yıllarda Ferheng-i Îrân-zemîn (1954-) ve Berresîhâ-yi Târîḫî (1966-1979) gibi yenileri eklendi. 1960 ve 1970'li yıllarda kurulan Encümen-i Âsâr-ı Millî, Büngâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb ve Büngâh-i Ferheng-i Îrân gibi resmî kurumların yayınları da tarih araştırmalarının gelişmesine yardımcı oldu.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa ile temasların daha da artması ve başta Tahran olmak üzere büyük şehirlerde kurulan üniversite ve araştırma merkezlerinde oluşan ilmî atmosfer tarih araştırmalarının sayısının çoğalmasını sağladı. Bu dönemin önde gelen isimleri arasında Abdülhüseyin Zerrînkûb, Muhammed Cevâd Meşkûr, Ferîdun Âdemiyyet, Cemâl Türâbî Tabâtabâî, Abdülhâdî Hâirî, Abbas Zeryâb Hûyî, Muhammed İbrâhim Bâstânî Pârîzî, Abdülhüseyin Nevâî, Menûçihr Murtazavî ve Îrec Afşâr gibi araştırmacıları saymak mümkündür. Çalışma alanları edebiyat, kültür tarihi, yazmalar ve metin neşri gibi konular olsa da tarih araştırmalarına sağladıkları katkılardan dolayı Zebîhullah Safâ, Muhammed Takī Dânişpejûh, Seyyid Ca‘fer Şehîdî, Muhammed Emîn Riyâhî, Menûçihr-i Sütûde ve İhsan Yârşâtir gibi araştırmacılar da bu listeye dahil edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 126-151; F. Tauer, “Hāfiz-i Abrū sur l’historiographie”, Mélanges d’orientalisme offerts à Henri Massé, Téhéran 1963, s. 10-25; a.mlf., “Timurlular Devrinde Tarihçilik” (trc. Ahmet Ateş), TTK Belleten, XXIX/130 (1965), s. 49-69; Hacı Hüseyn-i Nahcivânî, “Ẓafer-nâmehâ”, Çihil Maḳāle (nşr. Yûsuf Hâdim Hâşimîneseb), Tebriz 1343/1964, s. 117-134; Storey, Persian Literature, I/1-2, tür.yer.; Affân Selçûk, Naḳd u Berresî-yi Menâbiʿ-i Târîẖ-i Selçûḳıyân-i ʿArabî u Fârsî (doktora tezi, 1349 hş./1970), Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Kütüphane nr. 955/052, N632S, P. D.); K. A. Luther, “Bayhaqi and the Later Seljuq Historians: Some Comparative Remarks”, Yâdnâme-yi Ebü’l-Fażl-i Beyhaḳī, Meşhed 1350 hş., s. 14-33; a.mlf., “The Saljuqnamah and the Jami‘ al-tawarikh”, Mecmûʿa-i Ḫiṭâbehâ-yi Taḥḳīḳī der Bâre-i Reşîdüddîn Fażlullāh-ı Hemedânî (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr v.dğr.), Tahran 1350 hş., s. 26-35; a.mlf., “A New Source for the History of the Iraq Seljuqs: The Tarikh al-Vuzara”, Isl., XLV/1-2 (1969), s. 117-128; Pervîz Ezkâî, Târîẖnigârânân-ı Îrân, Tahran 1373/1994, I; G. Lazard, “The Rise of the New Persian

Language", CHIr., IV, 595-632; M. R. Waldman, Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography, Columbus 1980, tür.yer.; Menûçihr Murtazavî, Mesâ᾿il-i ʿAhd-i İlḫânân, Tahran 1370/1991, s. 380-381, 405-544, 590-625; A. K. S. Lambton, "Persian Local Histories: The Tradition Behind Them and the Assumptions of Their Authors", YādNāma in Memoria di Alessandro Bausani, Roma 1991, I, 227-238; a.mlf., "Ta᾿rīkh", EI² (İng.), X, 286-291; Ahmed-i Münzevî, Fihrist-vâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374-82 hş., I-VIII, tür.yer.; Sâdık Âyinevend, ʿİlm-i Târîḫ der Gostere-yi Temeddün-i İslâmî, Tahran 1377/1998, I-II, tür.yer.; Ch. Melville, "Hamd Allah Mustawfi's Zafarnamah and the Historiography of the Late Ilkhanid Period", Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar (ed. Kambiz Eslami), Princeton 1998, s. 1-12; a.mlf., "Jāmeʿ al-Tawārik", EIr., XIV, 462-468; J. S. Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999, tür.yer.; a.mlf., "Why Write History in Persian? Historical Writing in the Samanid Period", Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (ed. C. Hillenbrand), Leiden 2000, II, 348-374; a.mlf., "Rulers and the Writing of History", Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times (ed. B. Gruendler - L. Marlow), Wiesbaden 2004, s. 73-95; B. G. Fragner, "Wem gehört die Stadt? Raumkonzepte in einer Chronik der Seldschukenzeit", Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt (ed. R. Haag-Hguchi - Christian Szyska), Wiesbaden 2001, s. 95-111; Cihânbahş Sevâkib, Târîḫnigârî-yi ʿAṣr-i Ṣafevî, Tahran 1380/2001; Stephan Conermann, Historiographie als Sinnstiftung: Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932-1118/1516-1707), Wiesbaden 2002, tür.yer.; Hasan Şâyegân, İḳbâl ve Târîḫnigârî der Bâre-i ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî, Tahran 1383/2004 s. 139-173; W. Hinz, "Timurîler Tarihi Hakkında Menba Tetkiki" (trc. M. Altay Köymen), TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 85-120; Bâstânî-yi Pârîzî, "Menâbiʿ ve Me᾿aḫiẕ-i Târîḫ-i Kirmân", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, IX/1, Tahran 1340/1961, s. 94-142; B. Spuler, "Die historische geographische Literatur in persischer Sprache", HOr., I (1968), s. 100-167; Hânbâbâ Beyânî, "Ḥâfıẓ-ı Ebrû ve Ḥaḳīḳat u Fevâ᾿id-i ʿİlm-i Târîḫ ez-Naẓar-ı vey", Berresîhâ-yi Târîḫî, V/4, Tahran 1349 hş., s. 233-254; J. E. Woods, "The Rise of Timurid Historiography", JNES, XLVI/2 (1987), s. 81-108; E. L. Daniel, "Manuscripts and Editions of Bal'ami's Tarjamah-i Tarikh-i Tabari", JRAS (1990), s. 282-321; S. Shimo, "Ghazan Khan and

the Ta’rikh-i Ghazani -Concerning its Relationship to the Mongol History of the Jami‘ al-Tawarikh-”, Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library), LIV, Tokyo 1996, s. 93-110; H. A. R. Gibb, “Tarih”, İA, XI, 793-797; Ya‘kūb Âjend v.dğr., “Târîẖ/Târîhnigârî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 95-185; Sâdık Seccâdî - Murtazâ Rezmârâ, “Târîẖnigârî”, DMBİ, XIV, 302-322; Elton Daniel v.dğr., “Historiography, I-XIV”, EIr., XII, 323-411.

Osman Gazi Özgüdenli

Hindistan.

Tarih yazıcılığının Hindistan’da müslümanlar tarafından başlatıldığı söylenir. Ancak IV. yüzyıla ve daha sonraki yüzyıllara ait “praşati” denilen yazıtlarla VII. yüzyılda yaşamış Bâna’nın Harşaçarita’sı ve XII. yüzyılın ünlü tarihçisi Kalhana’nın (Kalhan) Racatarangini’si (Raj Tarangani) gibi örneklerden Hindistan’da İslâm öncesinde tarih yazıcılığının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Racatarangini Keşmir tarihi, Harşaçarita Kuzey Hindistan’da yarım yüzyıldan fazla hüküm süren Raca Harşa’nın (590-657) manzum biyografisidir. Sanskritçe yazılan bu kitapların Hindistan’daki İslâm tarih yazıcılığını etkilediği söylenemez. Hindistanlı müslüman tarihçiler çoğunlukla İslâm tarihçiliğinin genel tarih, menâkıb, siyasetnâme, şehnâme, bölge tarihi gibi klasik türlerini kullanmışlar ve İran edebiyatının etkisiyle eserlerini daha çok Farsça kaleme almışlardır. Hindistan’daki müslüman tarih yazıcılığının ilk örnekleri ülkede Türk hâkimiyetinin başladığı VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren görülür. VII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Fahreddin Mübârek Şah’ın Şecere-i Ensâb-ı Mübârek Şâh ile Âdâbü’l-ḥarb ve’ş-şecâʿa adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir. Mukaddimesinde Gurlular’ın Hindistan’daki ilk haleflerinden bahsedilen Şecere-i Ensâb, özellikle Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg’in 1192-1206 yılları arasında yaptığı fetihler, 1206’da Lahor’da Delhi Sultanlığı’nı kurması ve şahsiyetine dair bilgiler içerir. Âdâbü’l-ḥarb ve’ş-şecâʿa ise hükümdarlara savaş sanatını anlatmak amacıyla yazılmıştır. Hem bir siyasetnâme hem de bir askerî strateji kitabı özelliğini taşıyan eser askerî tarih için önemli bir kaynak sayılır. Hindistan’daki İslâm tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri, aslı Arapça olup günümüze Ali b. Hamîd el-Kûfî’nin yaklaşık 613’te (1216) yaptığı Farsça çevirisi ulaşan Çaçnâme’dir. Bu

anonim eserin birinci bölümü Sind'de hüküm süren Brahman Çaça hânedanının tarihi, ikinci bölümü 92-95 (710-714) yılları arasında Araplar'ın Sind bölgesini fethi hakkındadır. Avfî'nin Delhi Sultanı İltutmış'ın veziri Nizâmülmülk Muhammed b. Ebû Sa'd el-Cüneydî'ye sunduğu Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-rivâyât'ta Gazneli sultanlarıyla ilgili başka kaynaklarda yer almayan çok ilginç anekdotlar bulunmaktadır. Avfî'nin ikinci önemli eseri Lübâbü'l-elbâb Farsça en eski şuara tezkiresidir ve Aynülmülk Fahreddin Hüseyin'e ithaf edilmiştir.

Hindistan'da tarih yazıcılığı geleneği gerçek anlamda Hasan Nizâmî'nin, Delhi

Sultanlığı'nın kuruluş dönemini oluşturan Kutbüddin Aybeg (1206-1210) ve Şemseddin İltutmış (1211-1236) devirlerinin siyasal, sosyal ve kültürel tarihine dair bilgi verdiği Tâcü'l-meʾâs̱ir'i ile başlar. Hindistan'da müslüman-Türk idaresinin kuruluşuna bizzat şahit olan Hasan Nizâmî eserinde edebî ve sanatlı bir üslûp kullanmıştır. Tâcü'l-meʾâs̱ir İngilizce'ye çevrilmişse de (Tajud Din Hasan Nizami's-Tajul Maʾathir, The Crown of Glorious Deeds, B. Saroop, New Delhi 1998) tenkitli neşri henüz yapılmamıştır. Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî'nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî'si VII. (XIII.) yüzyıl Hindistan tarihinin en önemli kaynaklarındandır. Delhi Memlük Sultanı I. Nâsırüddin Mahmud Şah'a sunulan eserde Hz. Âdem'den başlayarak Cûzcânî'nin yaşadığı zamana kadar cereyan eden olaylar anlatılmakta olup Gurlular ve 1260 yılına kadar Delhi Sultanlığı tarihi hakkında birinci elden kaynak durumundadır. Bengal ve Bihâr'da müslüman-Türk hâkimiyetinin kuruluşu ve Moğollar'a dair çağdaş kaynaklarda yer almayan bilgiler içeren eserde Delhi Sultanı İltutmış'ın Memlük kökenli emîrlerinin biyografisinin de verilmesi Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî'nin değerini daha da arttırmaktadır. Eser yayımlanmış ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Türk asıllı şair, tarihçi ve mutasavvıf Emîr Hüsrev Dihlevî'nin edebî bir üslûpla kaleme aldığı H̱azâʾinü'l-fütûḥ'u (Târîḫ-i ʿAlâʾî), Delhi Sultanı Alâeddin Halacî'nin Hindistan racalıkları üzerine 1296-1311 yılları arasında düzenlediği seferler ve fetihleri hakkında geniş bilgi içeren tek kaynaktır. Emîr Hüsrev Ḳırânü's-saʿdeyn, Miftâḥu'l-fütûḥ, Deval (Düvel) Rani ve H̱ıżır H̱ân, Nüh Sipihr, Tuğluḳnâme adındaki mesnevilerinde Delhi Halacîleri dönemi (1290-1320) olaylarıyla ilgili çok değerli bilgiler verir. Muhammed Sadr Ahmed Hasan, bir Hindu

hikâyesinden derlediği Besâtînü'l-üns'te Gıyâseddin Tuğluk Şah devriyle oğlu Muhammed Şah'ın saltanatının ilk günlerini anlatır.

Ortaçağ Hindistan tarihinin en ünlü isimlerinden Ziyâeddin Berenî'nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî'ye zeyil olarak yazdığı Târîḫ-i Fîrûzşâhî, Gıyâseddin Balaban'ın tahta çıkışından (664/1266) Fîrûz Şah Tuğluk'un saltanatının altıncı yılına (758/1357) kadar meydana gelen olaylar, idarî, iktisadî ve sosyal gelişmeler, askerî ve idarî düzenlemeler hakkında ayrıntılı bilgi içerir. Tarih ilmiyle hadis ilmi arasında sıkı bir münasebet kuran ve tarihçilerin de hadisçiler gibi çok titiz davranması gerektiğini söyleyen Berenî, kaydettiği hadiselerin birçoğunun görgü tanığıdır. Bazı olayların perde arkasındaki sebeplerini açıklaması, çağdaş eserlerde bulunmayan bilgiler aktarması Berenî'ye Hindistan tarihçileri arasında seçkin bir yer kazandırmıştır. Akıcı ve sade bir üslûpla yazılan Târîḫ-i Fîrûzşâhî sonraki Hindistan tarihçilerine kaynak teşkil etmiştir. Berenî'nin hükümdarlara öğütler vermek amacıyla yazdığı Fetâvâ-yı Cihândârî ise daha çok teşkilât tarihi konusunda yararlanılan bir eserdir. Abdülmelik İsâmî'nin 751'de (1350) tamamladığı Fütûḥu's-selâṭîn adlı Farsça manzum tarihi Gazneli Mahmud'la başlar ve Delhi sultanlarının ardından Behmenîler Devleti'nin kuruluşuna kadar gelir (1347). Abdülhamîd Gaznevî tarafından 760'ta (1359) tamamlanan Düstûrü'l-elbâb fî ʿilmi'l-ḥisâb Delhi Sultanlığı'nın maliye teşkilâtı açısından önemli bir kaynaktır. 1370'te yazılan anonim Sîret-i Fîrûzşâhî, Delhi Sultanı Fîrûz Şah Tuğluk'un tahta çıkışından (1351) Tette (Tatta) seferine (767/1365-66) kadar gelir. Eserde ayrıca Fîrûz Şah'ın âdil idaresinden, imar faaliyetleri ve yaptırdığı rasathânelerle devrin savaş aletlerinden bahsedilir. Şemseddîn-i Sirâc Afîf'in 1398'den sonra yazdığı Târîḫ-i Fîrûzşâhî'de de Fîrûz Şah Tuğluk'un siyasî ve askerî başarıları, yeni kurduğu müesseseler, imar çalışmaları, devrinin tanınmış devlet adamları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Eserde süslü ve edebî anlatım ön planda tutulmuş, kronoloji zaman zaman ihmal edilmiştir. VIII. (XIV.) yüzyıl şairlerinden Bedr-i Çâç'ın Ḳaṣâʾid ve Aynülmülk Abdullah b. Mahrû'nun İnşâ-yı Mâhrû adlı edebî eserleri, Delhi sultanları Muhammed Şah Tuğluk ve Fîrûz Şah Tuğluk devri olaylarına dair bilgi içerir. Fîrûz Şah Tuğluk'un bizzat kaleme aldığı Fütûḥât-ı Fîrûzşâhî'de kendi yaptığı düzenlemeler, hayır ve bayındırlık işleri hakkında kısa bilgiler bulunmaktadır. Muhammed Bihâmidhânî'nin 842'de (1438-39) tamamlanan Târîḫ-i Muḥammedî'si genel bir İslâm tarihidir. Yahyâ b. Ahmed Sirhindî'nin Târîḫ-i Mübârekşâhî

adlı eseri Delhi Sultanlığı tarihinin önemli kaynaklarından biridir. Gurlular'dan Muizzüddin Muhammed dönemindeki Hindistan seferleriyle başlayıp 1434 yılına kadar gelen eserde 817'ye (1414) kadarki hadiseler için Cûzcânî, Berenî ve Emîr Hüsrev'in eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Müellifin tanıklık ettiği 1414-1434 arasındaki olaylarla ilgili anlattıkları birinci elden kaynak niteliğindedir.

Delhi Sultanlığı'nın VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren zayıflaması üzerine merkezden uzak eyaletlerde mahallî hânedanlar kurulmaya başlanmış, IX. (XV.) yüzyıldan itibaren birçok mahallî hânedan veya bölge tarihi yazılmıştır. Bunlardan anonim Târîḫ-i Muẓafferşâhî ve Zamîme-i Meʾâs̱ir-i Maḥmûdşâhî, Gucerât sultanları ve Şihâb Hakîm'in (Ali b. Mahmûd el-Kirmânî) 906'dan (1500) önce tamamladığı Meʾâs̱ir-i Maḥmûdşâhî'si Mâlvâ sultanları hakkındadır. Mîr Muhammed Ma'sûm Nâmî'nin Târîḫ-i Maʿṣûmî adlı eseri 1339-1510 yılları arasında hüküm süren Sumera ve Sama hânedanlarıyla ilgili bir Sind tarihidir. İskender b. Muhammed Mancû'nun Mirʾât-ı İskenderî'si 1403'ten 1591'e kadar, Ali Muhammed Han Bahadur'un Mirʾât-ı Aḥmedî'si İlkçağ'lardan 1761'e kadar gelen Gucerât tarihidir. Ali b. Azîzullah Tabâtabâî'nin Burhân-ı Meʾâs̱ir adlı eseri 1004 (1596) yılına kadar ulaşan Behmenî ve Nizamşâhî hânedanları tarihidir. Gulâm Hüseyin Selîm Zeydpûrî'nin 1202'de (1787-88) tamamladığı Riyâżü's-selâṭîn'i ile el-Hâc ed-Debîr'in Arapça Ẓaferü'l-vâlih'i XVII. yüzyıl Bengal genel tarihi hakkındadır. Rızkullah Müştâkī'nin Vâḳıʿât-ı Müştâḳī'si Lûdîler dönemine dair (1451-1526) bilgi verir. Yine Lûdîler ve Sûrîler'den (1540-1555) bahseden Abbâs-ı Servânî'nin Tuḥfe-i Ekberşâhî'si, Ahmed Yâdgâr'ın Târîḫ-i Selâṭîn-i Afâġine'si (Târîḫ-i Şâhî), Abdullah'ın Târîḫ-i Dâvûdî'si ve Hâce Ni'metullah b. Habîbullah'ın Târîḫ-i Ḫân-ı Cihân ve Maḫzen-i Afġānî'si Hindistan'da idarenin Bâbürlüler'e geçiş sürecindeki olaylar hakkında bilgiler içerir.

Bâbürlüler'in kurulmasıyla birlikte (932/1526) Hindistan'da tarih yazıcılığında yeni bir dönem başlar. Hint-İran geleneği ve Herat okulu, bizzat Bâbürlü hükümdarları tarafından oluşturulan gelenekle birleştirilerek yeni bir Hint tarih yazıcılığının doğması sağlanır. Bu hânedanın kurucusu, edip ve şair Bâbür, Çağatayca kaleme aldığı ünlü hâtıratı Bâbürnâme'yi Hindistan'da tamamlamıştır. Özellikle eserin son bölümlerinde Bâbür'ün Hindistan'ı istilâsına ve bu ülkede dört yıllık saltanatı sırasındaki siyasal,

sosyal, ekonomik ve tarımsal hayata dair çok ilgi çekici bilgiler bulunmaktadır. Bâbürnâme Reşit Rahmeti Arat tarafından günümüz Türkçe'sine çevrilmiştir (I-II, Ankara 1943-1946). Bâbür'ün teyzesinin oğlu olan Haydar Mirza Duğlat Kâşgar hanlarından Abdürreşîd'e ithaf ettiği Târîḫ-i Reşîdî'de Bâbür ve Hümâyun

devri olaylarından bahseder. Eser özellikle Hümâyun dönemi hakkında verilen bilgiler bakımından önemlidir. Bâbür'ün kızı Gülbeden Begüm'ün Hümâyûnnâme'sinde XVI. yüzyıl Bâbürlü saray hayatı ve âdetleri, protokol kuralları, düğünler ve diğer eğlenceler, haremde bulunan kadınlar ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır. Hümâyûnnâme, Abdürrab Yelgar-Eymen Manyas tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1944). Ayrıca Bâbürlü sarayında görev yapan Bayezid Bey'in Târîḫ-i Hümâyûn ve Cevher Bey'in Teẕkiretü'l-vâḳıʿât adlı eserleri vardır.

Ekber Şah'ın veziri Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin 1590'da yazmaya başladığı Ekbernâme adlı üç ciltlik eser (Leknev 1867) resmî tarih yazıcılığının en güzel örneklerindendir. Birinci cilt Timurlular'ın, Bâbür, Hümâyun ve Sûrîler'in, II. cilt Ekber Şah'ın saltanatının 46. yılına kadar gelen olayların ayrıntılı tarihidir. Âyîn-i Ekberî adıyla tanınan III. cilt ise devlet teşkilâtı, kurumlar, hükümdarlık sembolleri, saray âdetleriyle Ekber Şah'ın yaptığı düzenlemelere ayrılmıştır. Müellifin dinî taassuptan uzak kalarak Hint kültürünü Hindu ve müslüman geleneklerinin sentezi diye nitelemesi o dönem için oldukça dikkat çekicidir. Ekber Şah devrinde üst düzey görevlerde bulunan Nizâmeddin Ahmed Herevî'nin 1002 (1593-94) yılında tamamladığı Ṭabaḳāt-ı Ekberî (Leknev 1870, 1875) Hint müslümanlarına dair ilk genel tarih kabul edilir. Gazneliler hânedanının kurucusu Sebük Tegin'in savaşlarıyla başlayıp Ekber Şah'ın 38. saltanat yılına (1594) kadar gelen eser, Ekber Şah dönemi için olduğu kadar Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde kurulan mahallî hânedanların tarihleri için de önemli bir kaynaktır. Eser İngilizce'ye (I-III, Kalküta 1913-1936) ve Arapça'ya (I-III, Kahire 1995) çevrilmiştir. Yine aynı dönemin tarihçilerinden Abdülkādir el-Bedâûnî'nin Sebük Tegin zamanından (366/977) 1004 (1596) yılına kadar Hint müslümanları tarihinden bahseden Münteḫabü't-tevârîḫ (Târîḫ-i Bedâʾûnî) adlı Farsça eseri (I-II, Calcutta 1864-1869) büyük ölçüde Ṭabaḳāt-ı Ekberî'ye dayanmakla birlikte içerik yönünden daha geniştir. Bedâûnî eserinde Ekber Şah'ın dinî reformlarını şiddetle eleştirir. Ekber

Şah’ın hicretin bininci yılı münasebetiyle aralarında Abdülkādir el-Bedâûnî, Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Nakîb Han, Ca‘fer Bey ve Ahmed Tettevî’nin de bulunduğu yedi kişilik bir heyete yazdırdığı Târîḫ-i Elfî 1000 (1592) yılına kadar gelen bir İslâm tarihidir.

Firişte’nin Gülşen-i İbrâhîmî (Târîḫ-i Firişte) (Bombay-Poona 1831-1832) adlı eseri, Gazneliler’den başlayıp XVII. yüzyılın başlarına kadar Hindistan’da hüküm süren hemen bütün devletlerin tarihini ihtiva etmektedir. Eser, kronolojik bakımdan ve coğrafî açıdan birçok eksikliğine rağmen asılları kaybolmuş kaynaklardan alıntılar içermesi yönünden değerlidir. Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî’nin et-Târîḫu’l-Ḥaḳḳī’si Hindistan’da İslâm’ın yayılışından X. (XVI.) yüzyıla kadar geçen dönemi içine alırken Ẕikrü’l-mülûk adlı eseri Gurlular’dan Muizzüddin Muhammed’le başlayarak Ekber Şah devrine kadar, onun oğlu Nûrülhak tarafından yazılan Zübdetü’t-tevârîḫ ise Cihangir dönemine kadar (1605-1627) gelen olayları anlatmaktadır. Cihangir’in hâtıraları Tüzük-i Cihângîrî (Cihângîrnâme) adlı kitapta toplanmıştır. Eserin 1030 (1621) yılına kadar cereyan eden olayları anlatan kısmı Cihangir’in kaleminden çıkmış, sonraki iki yılın olayları Cihangir’in emriyle Mu‘temed Han tarafından yazılmıştır. Cihangir’in ölümü ve şehzade kavgalarına dair son kısım (Tetimme-i Vâḳıʿât-ı Cihângîrî) Mirza Muhammed Hâdî Han’a aittir (metniyle birlikte Aligarh 1863-1864; Leknev 1914). Mu‘temed Han’ın İḳbâlnâme-i Cihângîrî’sinde Ekber Şah’ın atalarının tarihinden, Ekber Şah ve Cihangir döneminden bahsedilir (Calcutta 1865; Leknev 1870; Allahâbâd 1931).

Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan devrinde (1628-1657) resmî tarih yazıcılığı tekrar ön plana çıkmıştır. Bu tarihlerden ilki, Şah Cihan’ın kâtibi ve tarihçisi Muhammed Emîn Kazvînî’nin Pâdişâhnâme adlı eseridir. Resmî kayıtlara dayanan eser Şah Cihan devrinin ilk on yılını kapsar. Şah Cihan daha sonra Abdülhamîd Lâhûrî’ye bu on yılın tarihini yeniden yazdırmıştır. Lâhûrî on yıla sonraki on yılın tarihini de eklemiş ve eserine Pâdişâhnâme adını vermiştir (I-II, Calcutta 1866-1872). Lâhûrî’nin öğrencisi Muhammed Vâris bu esere on yıllık dönemi içeren bir zeyil yazmış olup eser Şah Cihan dönemiyle ilgili geniş bilgi veren değerli bir kaynaktır. Tâhir İnâyet Han’ın Şâhcihânnâme’siyle Muhammed Sâlih Kenbû’nun ʿAmel-i Ṣâliḥ (Şâhcihânnâme) adlı eseri de Şah Cihan devrinin önemli tarih kaynaklarındandır. Muhammed Ma‘sûm b. Hasan’ın 1070’te (1659-60)

tamamladığı Târîẖ-i Şâh Şücâʿî Şah Cihan'ın oğulları arasındaki taht kavgaları hakkında önemli bilgiler içerir. Şah Cihan'ın tarihçilerinden Muhammed Emîn'in oğlu Münşî Mirza Muhammed Kâzım'ın ʿÂlemgîrnâme adlı kitabı (Calcutta 1865-1873) Evrengzîb'in 1068 (1657) yılında Evrengâbâd'a gidişiyle başlar, 1078 (1667) yılına kadar gelen olaylar hakkında ayrıntılı bilgi verir. Evrengzîb'in 1668'den sonra muhtemelen devlet harcamalarını kısmak amacıyla resmî tarih yazıcılığını kaldırması üzerine eser yarım kalmıştır. Bâbürlüler devrinde kaleme alınan resmî tarih kitapları arşiv kayıtları ve resmî belgelere dayandığı için olaylar ve kronolojileri açısından doğru bilgiler verir.

Evrengzîb'in resmî tarih yazıcılığına son vermesinin ardından Hindistan'da tarih yazıcılığında yeni bir dönem başlar. Bu dönemde kaleme alınan kitaplar arasında en dikkat çekeni Ebü'l-Fazl Ma'mûrî'nin adı tesbit edilemeyen tarihidir. Tamamına yakını Hâfî Han'ın Münteẖabü'l-lübâb'ı içinde yer alan eser 1723'e kadar meydana gelen olaylar için ana kaynak durumundadır. Eserin bazı cilt ve bölümleri yayımlanmıştır (II, Calcutta 1860-1874; III, 1909-1925). Muhammed Müstaid Han'ın Meʾâs̱ir-i ʿÂlemgîrî'si (Calcutta 1870-1873; Agra 1873) Evrengzîb döneminin tarihidir. Rüstem Ali b. Muhammed Şâhâbâdî'nin Târîẖ-i Hindî adlı eserinde Evrengzîb'den sonra tahta çıkan Bâbürlü hükümdarlarından Muhammed Şah'ın 23. saltanat yılına kadarki olaylar anlatılır. Muhammed Şâfiî Tahrânî'nin Târîẖ-i Muḥammedşâhî'si Bâbür zamanından başlarsa da Evrengzîb'in ölümünden 1739'a kadar gelen son kısmı önemlidir. Yine XVIII. yüzyılda telif edilen tarih kitaplarından Abdülkerîm-i Keşmîrî'nin Beyân-ı Vâḳıʿı ile (Nâdirnâme) anonim Târîẖ-i Aḥmed Şâh, Muhammed Şah ve Ahmed Şah dönemleri hakkında bilgi içermektedir. Bir başka anonim eser olan Târîẖ-i ʿÂlemgîr-i S̱ânî, II. Âlemgîr dönemi (1754-1760) hakkındadır. 1191'den (1777) önce yazılan anonim Târîẖ-i Şivaci'de Maharaca Şivaci'nin hayatı anlatılırken Dekken'de meydana gelen olaylarla ilgili bilgi verilmektedir. XVIII. yüzyılda kaleme alınan tarihlerin belki de en önemlisi Gulâm Hüseyin Han Tabâtabâî'nin Siyerü'l-müteʾaẖẖirîn adlı kitabıdır (Calcutta 1248/1833, 1836; Lucknow 1282/1866). Eser Evrengzîb'in ölümünden (1707) başlayıp 1196 (1782) yılına kadar gelir. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyetleri hakkında bilgi veren eserde İngiliz yönetimine şiddetli eleştiriler yöneltilmektedir. Evrengzîb dönemi

aynı zamanda eserlerini Farsça yazan Hintli tarihçilerin ortaya çıktığı dönemdir. Hintli

bir kumandan olan Bhîm Sen’in Nüsẖa-i Dilgüşâ adlı kitabı (1120/1708) tarih ve hâtırat karışımı bir eserdir. Sucân Ray Bhandâri’nin 1107’de (1695-96) tamamladığı Ḫulâṣatü’t-tevârîḫ İlkçağ’lardan Evrengzîb’in tahta çıkışına kadar gelen bir Hindistan tarihidir (Delhi 1918). Hindistan’da İngilizler’in himayesinde bazı tarih kitapları yazılmıştır. Gulâm Ali Han’ın ʿİmâdü’s-saʿâdet’i Eved bölgesinin tarihinden bahseder (Lucknow 1864). Laçmi Narayan Şefîk’in Bisâṭu’l-ġanâʾim adlı eserinde 1174 (1761) yılına kadar Maratalar’ın tarihi anlatılır. İşvardas Nagar’ın Fütûḥât-ı ʿÂlemgîrî’si Evrengzîb dönemiyle ilgilidir.

Hindistan’da biyografi türünün ilk örneği, Cûzcânî’nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî’sinin son kısmında yer alan yirmi beş Şemsî melikinin hayat hikâyesinin yer aldığı bölümdür. Ancak meşhur kişilerin biyografilerini yazma geleneği Bâbürlüler’le birlikte başlar. Cihangir devrinde Niʻmetullah b. Habîbullah, Hân-ı Cihân Lûdî’nin hayatını anlatan Târîḫ-i Ḫân-ı Cihân’ı, Abdülbâkī Nihâvendî, Abdürrahîm Hân-ı Hânân’ın biyografisiyle ilgili Meʾâs̱ir-i Raḥîmî’yi kaleme almıştır (Calcutta 1910-1931). Bâbürlü dönemi ileri gelenleri hakkında hacimli biyografi sözlüklerinin yazılmasına doğru ilk adım, Şeyh Ferîd Bakkarî’nin telif ettiği Ẕaḫîretü’l-ḫavânîn adlı eseriyle atılmıştır. Muhammed Sâdık’ın Ṭabaḳāt-ı Şâhcihânî’si âlim, şeyh ve şairlere dair önemli bir kitaptır. Keval Ram’ın Teẕkiretü’l-ümerâʾ adlı eseri mektup koleksiyonlarına dayanılarak kaleme alınmıştır. Samsâmüddevle Şahnevâz Han, Âzâd-ı Bilgrâmî ve Abdülhayy’in 1194’te (1780) tamamladıkları Meʾâs̱irü’l-ümerâʾ 730’dan fazla biyografi içerir (I-III, Calcutta 1888-1891). Evliya biyografilerine dair ilk eser Mîrhord’un 790’dan (1388) sonra tamamladığı Siyerü’l-evliyâʾdır. Eserde Muînüddin Hasan el-Çiştî’den itibaren müellifin yaşadığı döneme kadar Hindistan’da yaşayan Çiştî şeyhlerinin biyografisi ayrıntılı biçimde verilmektedir (Delhi 1885). Aynı tarzda diğer bir eser Şeyh Cemâlî’nin on dört Çiştî velîsi hakkında yazdığı Siyerü’l-ʿârifîn’dir (Delhi 1893). Hindistan’da telif edilen ilk evliya tezkiresi Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî’nin 999’da (1591) tamamladığı Aḫbârü’l-aḫyâr’ıdır (Delhi 1865, 1891, 1914). Gavsî Şattârî’nin 1022 (1613) tarihli Gülzâr-ı Ebrâr’ı XIII-XVII. yüzyıllar arasında yaşayan evliyanın biyografilerine dair yoğun dikkat ve çaba harcanarak meydana

getirilen bir çalışmadır. Şuarâ tezkirelerinin ilk örneği Avfî'nin (ö. 629/1232 [?]) Lübâbü'l-elbâb, ilk büyük çalışma Alâüddevle Kâmî'nin 973'te (1565-66) kaleme aldığı Nefâʾisü'l-meʾâṯir'dir. XVII. yüzyılda yazılan Şîr Han Lûdî'nin Mirʾâtü'l-ḫayâl, XVIII. yüzyılda Brindâbandas'ın Sefîne-i Ḫoşgû, Âzâd-ı Bilgrâmî'nin Serv-i Âzâd ve Lutf Ali Beg'in Âteşkede adlı eserleri tanınmış şuarâ tezkirelerindendir. Mirza Muhammed'in 1776'da tamamladığı Târîḫ-i Muḥammedî'sinde meşhur kişilerin biyografileri ölüm tarihlerine göre sırayla verilmektedir. Muhammed Hüseyin Âzâd'ın XIX. yüzyılda kaleme aldığı Âb-ı Ḥayât adlı kitabı ise Urdu dili ve edebiyatıyla ilgili bir antolojidir.

Hindistan'da modern tarih yazıcılığı XIX. yüzyılda başlamıştır. Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'deki mimari eserler hakkında 1847'de kaleme aldığı Urduca Âṯârü'ṣ-ṣanâdîd adlı eser sanat tarihi açısından çok önemlidir. Seyyid Ahmed Han'ın arkadaşlarından Zekâullah modern araştırmalara dayanan Urduca ilk Hindistan tarihini yazmıştır. Eser 1316'da (1898) yayımlanmıştır. XIX. yüzyılda özellikle Asiatic Society of Bengal'in önderliğinde yoğun bir neşir çalışması yapılarak Delhi Sultanlığı ve Bâbürlüler devrinin ana kaynakları yayımlanmaya başlanmıştır. Modern tarih araştırmaları XX. yüzyıl boyunca sürmüştür. Hindistan, Pakistan ve Bengladeşli tarihçiler eserlerini daha çok İngilizce kaleme aldıkları değerli çalışmalar meydana getirmişlerdir. Muhammed Habîb, Halîk Ahmed Nizâmî, K. Saran Lal, İşvari Prasad, S. Muînülhak, İ. Hüseyin Kureşî, Seyyid Athar Abbas Rızvî, Aziz Ahmed, Mehdî Hüseyin, Ebü'l-Hasan Nedvî, Seyyid Süleyman Nedvî, K. S. Aiyangar, R. J. Majumdar bunlar arasında zikredilebilir. Hindistan'daki çağdaş müslüman tarih yazıcılığında iki akımın varlığından bahsedilebilir. Bunlardan biri, Hint kültürünün Hindu ve müslüman kültürlerinin birleşiminden oluştuğu düşüncesini savunan milliyetçi görüştür. İlk örnekleri Muhammed Habîb'in Mahmûd of Gaznîn (1922) ve Tara Çand'ın Influence of Islam on Indian Culture (1924) adlı kitaplarında yer alan milliyetçi görüş en ayrıntılı ifadesini M. Mücîb'in Indian Muslims (1967) adlı çalışmasında bulmuştur. Diğer görüş Hindistan'daki müslüman toplumunu bağımsız siyasal, sosyal ve kültürel bir varlık olarak kabul eder. İ. Hüseyin Kureşî'nin The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947) adlı eseri bu görüşü yansıtan temel kitaptır.

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I/1, s. 433-780; ayrıca bk. İndeks; P. Hardy, Historians of Medieval India: Studies in Indo-Muslim Historical Writing, London1960; a.mlf., “Some Studies in Pre-Mughal Muslim Historiography”, Historians of India, Pakistan and Ceylon (ed. C. H. Philips), London 1967, s. 122-123; K. A. Nizami, Supplement to Elliot and Dowson’s History of India, Delhi 1981, II-III; a.mlf., On History and Historians of Medieval India, New Delhi 1983; Historians of Medieval India (ed. Mohibbul Hasan), Meerut 1983; L. P. Mathur, Historiography and Historians of Modern India, New Delhi 1987; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, I-VIII; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, tür.yer.; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı’n-da Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. XV-XXXI; Enver Konukçu, “Delhi Türk Sultanlıklarına Dair Kaynak ve Araştırmalar”, MK, sy. 81 (1991), s. 35-37; M. Athar Ali, “The Use of Sources in Mughal Historiography”, JRAS, V/3 (1995), s. 361-373; a.mlf., “Taʾrīkh”, EI² (İng.), X, 295-297; Abdülhamit Birışık, “Muhammed”, DİA, XXX, 472-476.

S. Haluk Kortel

Endonezya ve Malezya.

Endonezya ve Malezya’nın ilk dönem yazılı tarihi “pararaton, babad, sejarah, kisah, salsilah, rivayat, hikayat” gibi adlar altında yazılan ve esas itibariyle sözlü geleneklere dayanan metinlerden oluşur. Bölgedeki birçok mahallî dil arasında en önde gelenleri Malay ve Cava dilleridir. Cava dili Cava adasının en eski ve zengin dilidir. Malayca ise bölgedeki yazılı İslâmî literatürün ana iletişim aracını ve bugünkü Endonezya ve Malezya millî dillerinin temelini oluşturur. Cava dilindeki İslâm öncesi tarih yazıcılığının ilk örnekleri eski Cava krallıklarına dair tarihî metinlerdir (pararaton). En eski örneklerinin XV. yüzyılda yazıldığı kabul edilen pararatonlar Cava tarihiyle ilgili bazı bilgiler ihtiva etmekle birlikte sihir, efsane, hikâye ve olağan üstü olaylar barındıran zayıf ve abartılı rivayetler derlemesidir. XVI.

yüzyıl başlarında Cava'nın kuzeyindeki Demak'ın bir müslüman ticaret merkezi olarak yükselişi, eski Hindu Macapahit İmparatorluğu'nun yıkılışı ve İslâmiyet'in bölgede yayılışının ardından kurulan müslüman sultanlıklar döneminde Cava tarih yazıcılığında yeni bir tür doğmuştur (babad). XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaşayan ünlü saray şairleri tarafından derlenen babadlar manzum tarihî hikâyelerden ve tarihî kayıtlardan meydana gelir. Hükümdarların şecerelerini içeren, çeşitli mitoloji ve efsanelerle karışmış bu metinler genellikle bir yönetici aile veya hânedan için kaleme alınmıştır. Babadlar, Cava'nın Avrupalılar'ın XV. yüzyıl sonlarında

bölgeye gelmesinden önceki tarihine dair önemli kaynaklardır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Orta Cava'daki Yogyakarta ve Surakarta hükümdarlarının hizmetinde çalışan şairlerin derlediği Babad Tanah Jawi adlı eser bu tür metinlerin en önemlisidir. 1743'te Kartasura sarayının yıkılışını konu edinen Babad Petjina, Surakarta ve Yogyakarta sultanlıkları arasındaki savaşı anlatan Babad Gianti, Cavalı Prens Diponegara'nın isyanıyla (1830-1855) ilgili Babad Diponegara, Babad Cerbon, Babad Pasir, Serat Babad Gresik türün diğer örnekleri arasında sayılabilir.

İslâmî dönemde dinî ve sosyokültürel yapıdaki büyük değişikliklerle birlikte Cava dilinde dinî içerikli yeni edebî türler oluşmuş, Serat Anbiya denilen peygamberler tarihi, Amir Hamza gibi hikâyeler, Hz. Yûsuf hikâyeleri ve mevlid tarzı şiirler ortaya çıkmıştır. Siyasî meşruiyet için yaygın biçimde kullanılan İskender (Zülkarneyn) efsaneleri, Cava'da Baron Sakander adlı kahramanın Hollandalılar'la çatışmalarının hikâyesine dönüşmüş, Cavalı eski hükümdarların soyu Zülkarneyn vasıtasıyla Hz. Âdem'e dayandırılmış, eski Hindu kralların soyları Cavalı velîler kanalıyla tekrar Cava'daki sultanlıklarla birleştirilmiştir. Babad tarzı metinler, Cava'nın doğusundaki Bali adası ile Cava'nın batısında konuşulan Sunda dillerinde de görülür. Bu dillerdeki metinler bölgenin İslâm öncesi dönemine ait olup Cava geleneğinin birer dalları niteliğindedir. Yerel bir tarih yazıcılığı da Güney Sulavesi'deki Bugiler ve Makassar halkı arasında gelişmiştir.

Malay dilindeki tarihî metinler, şekil ve muhteva bakımından Ortadoğu merkezli İslâm tarih yazıcılığı geleneğinin bölgedeki uzantısı olarak bilinir. İslâm öncesi devreye ait Malayca tarihî metin veya edebiyat eseri

bulunmamaktadır. Bölgedeki müslüman toplumların eğitim ve öğretim, uluslararası diplomasi ve ticaret dili olarak kullandıkları Malayca, İslâm kültür ve medeniyetinin takımadalarda yayılmasında önemli rol oynamıştır. Malay yarımadası başta olmak üzere Cava'nın kuzey sahilleri ve Sumatra adasının kuzeyindeki Açe'den Endonezya'nın doğusundaki Ternate'ye kadar bütün takımadalarda Malayca mahallî tarih metinlerine rastlanır. XIX. yüzyıldan önce Cavî denilen Arap alfabesiyle yazılan bu metinlerde hicrî takvim kullanılmıştır. XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar saray himayesinde yazılan metinlerin çoğu XIX. yüzyıldaki nüshalarından istinsah edilmiştir. Malayca tarihî metinlerin ilk örnekleri Kuzey Sumatra ve Malay yarımadasında kaleme alınmış, ardından Güneydoğu Asya'nın Endonezya, Malezya, Bruney, Filipinler'in güneyi, Tayland'ın güneyi ve Singapur'u içine alan müslüman bölgelerine yayılmıştır. Bunlardan bazıları mahallî halkın İslâmiyet'i kabulüne dair hikâyeleri de ihtiva eder. Hintçe, Farsça ve Arapça kaynakların etkisi altında kaleme alınan ve sözlü geleneklere dayanan Malayca tarihî metinlerin bilinen en eski örneği XIV. yüzyıl sonlarından XVI. yüzyıl başlarına kadar tarihlenen Ḥikâyât Raja-Raja Pasai adlı anonim eserdir. XIII. yüzyılın sonlarında yaşayan Sumatralı Kral el-Melikü's-Sâlih'in hükümdarlığı ve müslüman oluşu ile başlayan eserde Kuzey Sumatra'da kurulan Samudra-Pasai hânedanlığının tarihi anlatılmaktadır.

Malayca tarih yazıcılığının ikinci ve en önemli örneği, Malay yarımadasında kurulan Malaka Sultanlığı'nın tarihine dair Sülâletü's-selâṭîn adlı eserdir. En eski nüshası 1612 tarihli bir metne dayanan eserin, Malaka Sultanlığı'nı devam ettiren Johor (Cohor) Sultanlığı'nda vezirlik görevi yapan Tun Seri Lanang'ın derlemesi olduğu ve daha sonra esere çeşitli ilâveler yapıldığı kabul edilir. Kitapta Malaka Sultanlığı'nın kökeni İskender Zülkarneyn'e dayandırılmakta, Malaka'nın 1511'de Portekizliler tarafından işgaline kadar Malaka sultanlarının biyografileri, Malay idaresinin altın çağı olan XV. yüzyıl Malay sultanlıklarının yönetim biçimi ve idarecilerle ilgili bilgilere yer verilmektedir. XVIII ve XIX. yüzyıllara ait Johor metinleri olan Ḥikâyât Negeri Johor ve Peringatan Sejarah Negeri Johor adlı eserler Sülâletü's-selâṭîn'in devamı niteliğindedir. Malay yarımadasının kuzeybatı bölgesindeki Kedah hânedanlığı tarihine ait anonim Kedah Yıllıkları (Ḥikâyât Merong Mahawangsa) İslâmiyet'in bölgeye girişini, Şeyh Abdullah'ın faaliyetlerini ve ülkenin müslüman bir

sultanlığa dönüşmesini anlatan eğitici bir metindir. Kuzey Sumatra'daki Açe Sultanlığı'nın en güçlü hükümdarlardan İskender Muda'nın adına atfedilen ve Firdevsî'nin Şâhnâme'si örnek alınarak yazıldığı kabul edilen Ḥikâyât Iskandar Muda ve yine İskender Muda dönemini anlatan Ḥikâyât Atjeh'te İskender Muda'dan önceki Açe sultanları hakkında da bilgi verilmektedir. Açe dilinde XVIII. yüzyıla ait destansı Ḥikâyât Potjoet Moehamat adlı manzum eser sözlü olarak nesilden nesile aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiş olup hânedan tarihlerinden farklı bir anlatım sunar. Malayca ve diğer yerel dillerle yazılmış tarih metinleri çeşitli yerlerde kurulan hânedanlarda da görülür. XVIII. yüzyılda kaleme alınan Ḥikâyât Negeri Johor adlı anonim eserde 1672 yılından itibaren Malay yarımadasında meydana gelen olaylar anlatılır. Ḥikâyât Bandjar, Borneo adasının güneyinde Bancarmasin'deki Malay hânedanının tarihidir. Ayrıca Kedah, Kelantan, Pahang, Patani, Perak hânedanlarıyla Bangka, Barus, Benkulen, Bruney, Cambi ve Cava'nın çeşitli yerleri, Lampung, Makassar, Maluku, Palembang, Sambas, Siak, Ternate gibi küçük sultanlıklar ve topluluklarla ilgili Malayca metinler vardır. Bütün bu eserlerde hânedanların kurucuları insan üstü özelliklere sahip mitolojik köklere ve İskender Zülkarneyn'e dayandırılır. Hilâfet merkezi İstanbul yardım istenecek en önemli yer olarak görülür. Hükümdarların isim listeleri verilir; saraydaki önemli olaylar, emirler, yazışmalar, ziyaretler anlatılır. Birçok metin belli bir bölgeye ait folklorik ve mitolojik unsurlar içerir. Bazılarında ülkenin veya krallığın mûcizevî şekilde İslâmlaşması hikâye edilir. Bu metinlerin çok azı kronolojik bir sisteme sahiptir, çoğunluğunda hiçbir tarih kaydı bulunmaz ve sebep-sonuç ilişkisi görülmez. Malayca tarih metinlerine dair birçok örnek yayımlanmış, bazıları üzerinde tenkitli filolojik incelemeler yapılmıştır.

İslâm tarihçiliği geleneğine uygun Malayca tarih kitabı oldukça azdır. Bu özelliğe sahip iki eserden ilki Hint asıllı âlim Nûreddin er-Rânîrî'nin 1638-1643 yılları arasında Açe'de yazdığı, yedi kitaptan meydana gelen Bustânü's-selâṭîn adlı çalışma olup Malaka ve Açe hakkında bölümler ihtiva eden genel bir İslâm tarihidir. Açe Sultanı II. İskender'in hükümdarlığı döneminde sarayda çalışan Nûreddin er-Rânîrî eserine evrenin yaratılışıyla başlayıp peygamberler ve ilk dönem İslâm tarihiyle devam eder. Diğer eser Malaylı âlim Raca Ali Hacı'nın 1865'te tamamladığı Salasilah Melayu dan Bugis adlı kitaptır. Malezya ve

Endonezya’da modern anlamda tarihçilik XX. yüzyıl başlarında tarih derslerinin okullarda okutulmasıyla başlar. Malezya’da tarih öğretiminin İngiliz sömürge döneminde 1918’de Malaka Teacher-Training College’deki ders programına girmesiyle birlikte R. O. Winstedt’in Kitāb Tawarikh Melayu (Singapore 1918) ve Abdullah Hâdî’nin Sejarah Alam Melayu’su (Singapore 1920) gibi modern tarzda ders kitapları yazılmıştır. Özellikle

Abdullah Hâdî tarafından yayımlanan Sejarah Alam Melayu (I-V, Kuala Lumpur 1948) 1960’lı yıllara kadar önemini korumuştur. I. Dünya Savaşı öncesinde tarih kitaplarının bir kısmı amatör yazarlar tarafından kaleme alınırken savaşın ardından Malay millî hareketini, bağımsızlık düşüncesini ve İngilizler’e karşı direnen Malaylı lider ve kahramanların hayat hikâyelerini konu alan ideolojik tarih yazıcılığı gelişmiştir. 1957’de bağımsızlığın ilânından sonra eski Malay sultanlıklarıyla ilgili kitaplar yazılmaya devam edilmiş, bu arada Malayca tarihî roman yazıcılığı da gelişmiştir.

Bağımsızlığın ardından Malayca’nın resmî eğitim dili olmasıyla birlikte tarih kitaplarının artmasına paralel şekilde tarih yazıcılığında da bazı yeni yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Akademisyenler arasında Avrupa merkezli tarih yazıcılığına tepki olarak Asya merkezli ulusal ve yerel tarih yazıcılığı gibi eğilimler ortaya çıkmıştır. Khoo Kay Kim, Muhammad Yûsuf Hâşim ve Cheah Boon Kheng gibi akademisyen tarihçiler Malay tarihçiliğinin özellikleriyle ilgili eserler kaleme almışlardır. Başta İngiliz ve Hollandalı tarihçiler olmak üzere Avrupalı tarihçiler sömürge döneminden itibaren bölge tarihi üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar Malayca ve diğer mahallî dillerdeki bölgesel tarihleri tamamlayan önemli kaynaklardır. 350 yıl boyunca bütün resmî belgelerin ve diğer kaynak eserlerin Felemenk dilinde yazıldığı göz önüne alınırsa Endonezya tarihinin yazımında Felemenkçe kaynakların ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Malezya tarihi için İngiliz kaynakları da önemlidir. Hollandalı tarihçiler Endonezya adalarının tarihini, Cava ve Sumatra’daki eski Hindu-Budist krallıklarının ihtişamını konu alan Hindu-Budist dönemi, İslâmiyet’in bölgede yayılışını ve ilk müslüman sultanlıkların tarihini kapsayan İslâmî dönem ve Hollanda dönemi olmak üzere üç kategoride ele almışlardır. Frederik Wilhelm Stapel, Willeme Fruin-Mees ve Nicolaas Johannes Krom gibi Hollandalı tarihçiler, Endonezya’da bilimsel tarihçiliğin ve modern tarih yazımının gelişimine

önemli katkılar sağlamıştır.

II. Dünya Savaşı sonrasında Endonezya'da bağımsızlığın kazanılmasıyla Endonezya merkezli millî tarih anlayışı hâkim olmuş, XX. yüzyılın ilk yarısında Endonezyalı aydınlar ülkelerinin bağımsızlık mücadelesini desteklemek için tarihi temel olarak almışlardır. Japon işgaliyle birlikte 1940'lı yılların başlarından itibaren milliyetçi ve sömürge aleyhtarı tarih yazıcılığı gelişmeye başlamıştır. Milliyetçi lider ve geleceğin ilk cumhurbaşkanı Ahmed Sukarno'nun yazıları, Sanusi Pane'nin ders kitapları ve hukukçu Muhammed Yamin'in tarihe dair eserleri bu tür tarih yazımının ilk örnekleridir. Endonezya tarihçiliğine ilk önemli katkıyı sağlayan Sanusi Pane'nin II. Dünya Savaşı yıllarında hazırladığı, Hindu dönemi öncesinden savaş yıllarına kadar gelen Sejarah Indonesia adlı ders kitabı bir süre okullarda okutulmuştur. Sanusi, tarihçilik ve Endonezya tarihinin problemlerine dair görüş ve değerlendirmelerini Indonesia Sependjang Masa adlı eserinde (Djakarta 1952) ortaya koymuş, aynı dönemlerde L. M. Sitorus Sedjarah Pergerakan Kebangsaan Indonesia ismiyle yazdığı kitabında (Djakarta 1951) Endonezya millî hareketinin tarihini anlatmıştır. 1920'li yıllarda Malay ve Sumatra tarihi üzerine yazılar kaleme alan ve millî hareket içinde aktif biçimde çalışan Muhammed Yamin, Sukarno döneminde enformasyon bakanlığı yapmıştır. 1962'de eski Macapahit İmparatorluğu ve yönetimine dair üç ciltlik bir eser yayımlayan Yamin şair, hukukçu ve siyasetçi kimliğiyle Endonezya merkezli millî tarih yaklaşımının ilk savunucularından biri olmuştur.

Endonezya tarih yazıcılığındaki aşırı milliyetçi tavır 1960'lı yılların başında Muhammed Ali gibi bazı akademisyen tarihçilerce eleştirilmiştir. Kısaca Hamka diye bilinen Hacı Abdülmelik Abdülkerim Emrullah, 1961 yılında yayımladığı dört ciltlik Sedjarah Ummat Islam adlı eserinde mitoloji ve efsaneleri ayıklamaya çalışan ilmî bir metot izlemiştir. 1965'te başlayan Suharto rejimiyle birlikte tarihçilik yeni bir ivme kazanmış ve tarih bilinci Endonezya kimliğinin temel bir parçası olarak görülmüştür. Tarihî romanlar, tarih ders kitapları millî bakış açısıyla kaleme alınmaya devam etmiş, üniversitelerde tarih bölümlerinin sayısının artmasıyla akademik tarih yazıcılığı gelişmeye başlamıştır. Öte yandan Güneydoğu Asya bölgesi üzerinde çalışan Avrupalı, Amerikalı ve Avustralyalı bilim adamları ve tarihçiler Malezya ve Endonezya tarihçiliğine önemli katkılarda

bulunmuştur. 1960'lı yıllarda Avrupa merkezli tarihçilik anlayışına karşı gelişen Asya merkezli tarihçilik geleneği yanında üçüncü bir yol olarak otonom tarihçilik adıyla yeni bir tarih tezi ortaya atılmıştır. Milliyetçi tarih anlayışını kapalı bir sisteme benzeten John R. W. Smail'in otonom tarihçilik düşüncesi daha tarafsız ve evrensel nitelikli bir anlayış olarak görülmüştür. 1998'de Suharto yönetiminin sona ermesinin ardından Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi ile Padang'daki Andalas Üniversitesi'nin tarih bölümü öğrencileri milliyetçi-resmî tarih anlayışını eleştirip yerel ve otonom tarihçiliğin daha fazla önem kazanması gerektiğini savunmuş ve bu militarist yaklaşımın terkedilmesini istemiştir. Son yıllarda yapılan yoğun eleştiriler ışığında, geçmişin ideolojik bakış açılarına göre şekillenen resmî-milliyetçi tarihçilik anlayışının yerini bağımsız ve bilimsel bir tarih yazımına bırakması beklenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Historians of South East Asia (ed. D. G. E. Hall), London 1961; An Introduction to Indonesian Historiography (ed. Soedjatmoko v.dğr.), Ithaca 1965; Khoo Kay Kim, "Local Historians and the Writing of Malaysian History in the Twentieth Century", Perceptions of the Past in Southeast Asia (ed. A. Reid - D. Marr), Singapore 1979, s. 299-311; H. A. J. Klooster, Indonesiërs Schrijven Hun Geschiedenis: De Ontwikkeling van de Indonesische Geschiedbeoefening in Theorie en Praktijk, 1900-1980, Dordrecht 1985; Muhammad Yusuf Hashim, Persejarahan Melayu Nusantara, Kuala Lumpur 1988; Illuminations: The Writing Traditions of Indonesia (ed. A. Kumar - J. H. McGlynn), New York 1996; Constructing a National Past: National History and Historiography in Bruney, Indonesia, Tailand, Singapore, The Philippines and Vietnam (ed. P. Davies), Bandar Seri Begawan (Bruney) 1996; J. D. Legge, "The Writing of Southeast Asian History", The Cambridge History of Southeast Asia: From Early Times to c. 1500 (ed. N. Tarling), Cambridge 1999, I/1, s. 1-50; K. Sartono, Indonesian Historiography, Yogyakarta 2001; New Terrains in Southeast Asian History (ed. Abu Talib Ahmad), Chicago-Singapore 2003; Frank N. Trager, "Recent Southeast Asian Historiography", Pacific Affairs, XXX/4,

Vancouver 1957, s. 358-366; J. M. van der Kroef, “On the Writing of Indonesian History”, a.e., XXXI/4 (1958), s. 352-371; J. R. W. Smail, “On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia”, Journal of Southeast Asian History, II/2, Singapore 1961, s. 72-102; H. J. Benda, “The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations”, a.e., III (1962), s. 106-138; N. Notosusanto, “Problems in the Study and Teaching of National History in Indonesia”, a.e., VI (1965), s. 1-16; D. G. E. Hall, “Problems of Indonesian Historiography”, Pacific Affairs, XXXVIII/3-4 (1965-66), s. 353-359; J. M. Pluvier, “Recent Dutch Contributions to Modern Indonesian History”, Journal of Southeast Asian History, XVIII (1967-68), s. 201-225; S. Nichterlein, “Historicism and Historiography in Indonesia”, History and Theory, XIII/3, Middletown 1974, s. 253-272; A. Vickers, “Balinese Texts and Historiography”, a.e., XXIX (1990), s. 158-178; Cheah B. Kheng, “Writing Indigenous History in Malaysia. A Survey of Approaches and Problems”, Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies, X/2, İllionis 1997, s. 33-81; G. van Klinken,

“The Battle for History after Suharto: Beyond Sacred Dates, Great Men, and Legal Milestones”, Critical Asian Studies, XXXIII/3, Philadelphia 2001, s. 323-350; A. Nagazumi, “Toward an Autonomous History of Indonesia with Special Reference to the Dutch Historical Writings on Indonesia”, The Developing Economics, VI/2, Chiba 2007, s. 207-220; I. Proudfoot, “Taʾrīkh”, EI² (İng.), X, 301-302; “Indonesian Historiography”, A Global Encyclopedia of Historical Writing (ed. D. R. Woolf), New York-London 1998, I, 465-467; “Malay Historical Writing”, a.e., II, 585-588.

İsmail Hakkı Göksoy

Osmanlılar’dan Önce Anadolu.

XI. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen Selçuklu fetihleri ve aynı yüzyılın son çeyreğinde Anadolu Selçuklu Devleti’nin kuruluşu Anadolu’yu kısa sürede İslâm kültür muhitine dahil etmiştir. XII. yüzyılın ortalarında Tokat ve Niksar gibi Orta Anadolu şehirlerinde ilk medreseler kurulmuştur. İslâm tarih yazıcılığının Anadolu coğrafyasındaki ilk örneği, Burhâneddîn-i

Ânevî'nin 1166-1212 yılları arasında kaleme aldığı manzum Enîsü'l-ḳulûb adlı Farsça eserdir. Müellif eserini Tebriz'de yazmaya başlamış, bir süre Malatya'da kadılık yaptıktan sonra 607'de (1210) Konya'ya gelmiş ve kitabını burada tamamlayarak I. İzzeddin Keykâvus'a sunmuştur. Yaklaşık 28.000 beyitten meydana gelen eser genel bir İslâm tarihi niteliğindedir. Ânevî esas itibariyle bir vekāyi'nâme değil dinî-ahlâkî mahiyette bir eser meydana getirme amacı güttüğü eserinde Selçuklular'a ayrı bir kısım ayırmamış, son Abbâsî halifelerini anlatırken Selçuklular'dan da bahsetmiştir. Selçuklular hakkında verdiği mâlûmat arasında muhtemelen halk rivayetlerine dayanan birçok yanlış bilgi bulunmaktadır.

Tarih yazıcılığının Anadolu coğrafyasında ikinci örneği, I. Alâeddin Keykubad'ın (1220-1237) emriyle Emîr Kāniî-i Tûsî'nin Firdevsî'nin Şâhnâme'sini örnek alarak hazırladığı manzum Selcûḳnâme'dir. Günümüze ulaşmayan bu eser hakkında bilinenler müellifin Kelîle ve Dimne adlı eserinde verdiği kısa mâlûmata dayanmaktadır. Buna göre Moğol istilâsı esnasında Horasan'da bulunan müellif Hindistan, Aden, Medine ve Bağdat'a yolculuk yaptıktan sonra Anadolu'ya gelmiştir. Burada I. Alâeddin Keykubad için yazdığı methiyeleriyle sultanın ihsanına mazhar olmuş ve zenginleşmiştir. Müellif, 300.000 beyitten meydana geldiğini söylediği otuz ciltlik eserini yaklaşık kırk yılda hazırlamıştır (Kelîle ve Dimne, vr. 8b-9a, 108a-b). Bu hacimli eserde de tarihçilik ikinci planda olmalıdır. İbn Bîbî'nin bu eserden geniş ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır.

Hoca Dehhânî'nin III. Alâeddin Keykubad devrinde (1298-1302) Şâhnâme tarzında kaleme aldığı, 20.000 beyitten oluşan Farsça Selcûḳnâme, Anadolu'da manzum tarih yazma geleneğinin XIII. yüzyılın sonlarında devam ettiğini göstermektedir. Bu eser de günümüze intikal etmemiştir. Aynı geleneğin Karamanoğulları zamanında da sürdüğü ve Alâeddin Bey'in emriyle Yârcânî tarafından Farsça Karamanoğulları tarihi yazıldığı bilinmektedir. XVI. yüzyıl müellifi Şikârî bu eserden geniş ölçüde yararlanmıştır. XIV. yüzyıl ortalarında Hâce Selmân'ın muhtemelen Türkçe kaleme aldığı, Aydınoğlu Umur Bey'in gazâlarına dair manzum vekāyi'nâme de aynı gelenek içerisinde değerlendirilmelidir. Adına Sâdullah Enverî'nin kaynakları arasında rastlanan bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Şâhnâme'nin etkisinde yazılan adı geçen eserlerde asıl

amacın okuyucunun tarih merakını edebî, şiirsel ve hamâsî bir üslûpla gidermek olduğu anlaşılmaktadır. İlk örneklerinin kaybolmasına rağmen söz konusu geleneğin kökenlerinin İran coğrafyasında ve Büyük Selçuklu sarayı ile ilişkili çevrelerde aranması gerektiğinde şüphe yoktur.

Anadolu'da XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren farklı bir tarih yazıcılığı geleneğinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu geleneğin zamanımıza kadar gelen ilk örneği İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye adlı eserdir. Müellif kitabını İlhanlı devri tarihçisi ve bürokratı Alâeddin Atâ Melik el-Cüveynî'nin isteği üzerine kaleme aldı. İbn Bîbî hâmisinden, Selçuklu Devleti'nin Anadolu'nun fetihten kendi zamanına kadar gelen tarihini yazma görevini aldıysa da eski dönemlerle ilgili yeterli bilgi bulamadığı için esere II. Kılıcarslan devrinin sonlarından başladı. 1192-1280 yılları arasındaki dönemi içeren eserin asıl önemli kısmını müellifin ailesiyle birlikte Selçuklu Devleti hizmetine girdiği 1232'den sonrasına ait bölüm teşkil etmektedir. İbn Bîbî eserin ilk kısımlarında I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad devirleri için Kāniî-i Tûsî'nin Selcûḳnâme'sini kullandı; sonraki kısımlar için kendi şahsî gözlemleriyle babasından ve çevresinden duyduğu bilgilerden faydalandı. Bu durum eserin esas itibariyle bir tarih kitabından çok bir hâtırat özelliği taşımasına yol açtı. Oldukça ağır bir üslûpla yazılan eserde bir kısmı müellifin kendisine ait çok sayıda Farsça ve Arapça şiir yer almaktadır. İbn Bîbî, Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ adlı eserini örnek almakla birlikte ne üslûp ne muhteva ne de tarihçilik bakımından ona ulaşabildi. Buna rağmen eser, özellikle XIII. yüzyılın ilk yarısı için ihtiva ettiği zengin malzeme ile Selçuklu tarihi araştırmalarında büyük öneme sahiptir. Ancak eserde dikkatle kullanılmasını gerektiren bazı hususlar mevcuttur. Müellifin zikrettiği hadiselerin tarihlerini genelde vermemesi ve zaman zaman kronolojik sıraya riayet etmemesi araştırmacıların yanılmasına sebep olmaktadır. Bir başka husus, İbn Bîbî'nin bilhassa uçlarda devlet otoritesine karşı gelen Türkmenler'le zaman zaman büyük şehirlerde karışıklık çıkaran "fityân" ve "rünûd" gibi zümrelere yönelik ön yargılı tutumudur. Nitekim müellif, Moğol zulmüne baş kaldıran Türkmenler'i şiddetle eleştirir. el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin İbn Bîbî henüz hayatta iken 1284-1285 yıllarında yapılmış anonim bir muhtasarı mevcuttur. Bazı faydalı ilâveleri de içeren muhtasarda süslü üslûp terkedilirken tarihî malzeme başarılı biçimde korundu. Bu metin Yazıcıoğlu Ali tarafından Türkçe'ye çevrilerek II.

Murad'a sunuldu. Mütercim, 827 (1424) veya 840 (1436-37) yılında tamamladığı tercümesine Râvendî'nin Râḥatü'ṣ-ṣudûr'u, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'i ve Oğuznâme'den aldığı bazı kısımları da ekledi.

Kerîmüddin Aksarâyî'nin Farsça Müsâmeretü'l-aḫbâr ve müsâyeretü'l-aḫyâr'ı Anadolu'da Selçuklu devri tarih yazıcılığının en dikkate değer eserlerinden biridir. Uzun süre İlhanlılar'ın Anadolu nâibi Mücîrüddin Emirşah'ın hizmetinde bulunduktan sonra 701 (1301) yılında Gāzân Han tarafından Anadolu'daki vakıfların nâzırlığına tayin edilen müellif, 723'te (1323) tamamladığı eserini İlhanlı Devleti'nin Anadolu valisi Emîr Timurtaş b. Çoban'a takdim etti. Eserin birinci bölümü İslâm dünyasında kullanılan takvimler, ikinci bölümü Hz. Peygamber devrinden Bağdat'ın Moğollar tarafından tahribine kadar (1258) muhtasar bir İslâm tarihi, üçüncü bölümü Büyük Selçuklular ve Anadolu'nun fethinden II. Gıyâseddin Keyhusrev'in vefatına kadar (1246) Anadolu Selçuklu tarihi, dördüncü bölümü XIII. yüzyıl ortalarından 723'e (1323) kadar Anadolu'da meydana gelen olaylarla ilgilidir. Müellif, eserin yaklaşık beşte dördünü oluşturan dördüncü bölümde özellikle kişisel gözlemlerine dayanarak Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetine dair son derece önemli bilgiler verir. Aksarâyî, eserine İslâm tarihini de

ekleyip umumi bir tarih yazmaya teşebbüs ettiyse de bir tarihçi olmaktan ziyade bizzat kendisinin de belirttiği gibi divan görevlisi iken gördüklerini anlatan, her türlü sırrı açıklayan ve başından geçenleri nakleden bir hâtırat müellifi durumundadır (Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 34-35; a.e., trc. M. Öztürk, s. 26). Daha önceki dönemler için verdiği bilgiler İbn Abdürabbih, Ebû Bekir es-Sûlî ve Kādî Beyzâvî gibi birkaç müellife dayanmaktadır. Ayrıca Büyük Selçuklular ve Anadolu'nun fethiyle ilgili bölümde muhtemelen selçuknâmelerden birini kullanmıştır. Eserin ilk üç bölümünü oldukça sade bir üslûpla kaleme alan Aksarâyî dördüncü bölümden itibaren çağdaşlarına uyarak edebî tarihçiliğe yönelmiştir. Müellif dördüncü bölümü kaleme alırken kullandığı kaynakları zikretmez. Onun, çağdaşı İbn Bîbî'den hiç bahsetmemesi ve eserinden habersiz görünmesi dikkat çekicidir. Eser, özellikle İbn Bîbî tarihinin sona erdiği 679 (1280) yılından 723 (1323) yılına kadar meydana gelen hadiseler için en önemli yerli kaynak durumundadır. Yaşadıkları coğrafya ve toplum, kullandıkları dil ve üslûp,

yaptıkları iş ve mensup oldukları zümre İbn Bîbî ile Aksarâyî'yi olayları algılamada birbirine yakınlaştırmıştır. Buna rağmen her iki müellif birbirinin devamı olan iki farklı nesli temsil etmektedir. Bu durum, hadiseleri daima Selçuklular noktasından ele alan İbn Bîbî'ye göre Aksarâyî'nin bakış açısının daha çok İlhanlılar'a odaklanmasına yol açmıştır.

Yine Farsça kaleme alınan ve Selçûḳnâme adıyla tanınan anonim bir eser Selçuklular'ın başlangıçtan Muharrem 765'e (Ekim 1363) kadar kısa bir tarihini içermektedir. Eserde Büyük Selçuklular, son Hârizmşah hükümdarları ve Anadolu Selçukluları'nın ilk sultanlarından kısaca bahsedildikten sonra II. Gıyâseddin Keyhusrev devrinden (1237-1246) itibaren olaylar daha ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Özellikle Geyhatu'nun Anadolu umumi valiliği ve tahta çıkmasının ardından Anadolu'ya yaptığı seferin bütün ayrıntılarıyla anlatılması müellifin XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabileceğini düşündürmektedir. Metin 696'da (1297) kesintiye uğramakta ve eser bundan sonra âdeta tarihî bir takvim şeklinde 765 (1363) yılına kadar gelmektedir. Muhtemelen başka biri tarafından eklenen ve iki sayfa tutan bu takvim üslûp bakımından asıl metinden bâriz şekilde ayrılmaktadır. Eserini bozuk bir Farsça ile kaleme alan müellifin İbn Bîbî, Aksarâyî ve Niğdeli Kadı Ahmed gibi müelliflerin kitaplarını kullandığına dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Zaten eser bu kaynakların çok gerisindedir. Müellif kitabını Farsça tarih yazıcılığının olgunluk döneminde kaleme almasına rağmen olayların anlatımında anekdot, hikâye ve rivayetlerle yüzeysel kronolojik bilgilerin ötesine geçememiştir. Ayrıca eserde hiçbir Selçuklu kaynağında yer almayan yanlış bilgilere de rastlanmaktadır. Sultan Melikşah'ın Konstantiniye seferi, Sultan Hârizmşah Muhammed'in 615 (1218) yılında denize atılarak boğulması, Cengiz Han'ın Celâleddin Hârizmşah'a yenilip ona haraç vermeyi kabul etmesi, I. Alâeddin Keykubad'ın Hülâgû'nun oğulları Melütey ve Mengü Timur'u mağlûp ederek derilerini yüzdürmesi eserdeki fâhiş hatalardan sadece birkaçıdır. Bu durum, müellifin yazılı kaynakların yanında halk rivayetlerinden yararlanması sebebiyle ortaya çıkmış olmalıdır. Bütün bunlara rağmen kitap, bilhassa İbn Bîbî ve Aksarâyî'nin suskun kaldığı bazı konularda yer yer kısa fakat önemli bilgiler içermektedir.

Niğdeli Kadı Ahmed’in el-Veledü’ş-şefîḳ ve’l-ḫâfidü’l-ḫalîḳ adlı eseri bir ansiklopedi niteliğindedir. 600 (1203) yılı civarında Hoten’den Anadolu’ya göç ederek Selçuklu sultanlarının hizmetine giren bir aileye mensup olan müellif önce Kayseri’de divitdârlık ve hizmetgüzârlık görevlerinde bulundu, daha sonra Niğde’de kadılık yaptı. İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’a ithaf ettiği eserini 13 Zilhicce 733 (25 Ağustos 1333) tarihinde Niğde’de tamamladı. Peygamberler tarihi ve Acem melikleri; İslâm tarihi; fizikî ve felekî coğrafya ile kıyamet ve âhiret ahvali; sîre, şemâil, ahlâk ve fazileti nebî ile kelâm olmak üzere beş bölümden meydana gelen eser bu özellikleriyle diğer tarih kitaplarından ayrılmaktadır. Eserin Anadolu Selçukluları’na dair bölümü Büyük Selçuklular’la ilgili bölümüne göre daha kısa ve uzun süre Selçuklular’ın hizmetinde bulunan bir aileye mensup bir müelliften beklenmeyecek kadar zayıftır. Bu durumu, müellifin gerekli bilgileri elde edememesinden ziyade bilinçli bir tercih şeklinde değerlendirmek daha yerinde olur. Esasen müellif olayları bilhassa özetlediğini, ay ve gün tayin etme ihtiyacı duymadığını belirtir (Ertuğrul, I, 536). Kadı Ahmed’in dedelerine bağlılığı, onun dedelerinin hâmisi olan Selçuklu hânedanından her fırsatta övgü ile bahsetmesine yol açmıştır. Müellif İbn Bîbî’nin eserinden habersiz görünse de Aksarâyî’nin kitabından faydalanma imkânı bulmuştur. Eser tarihçilik bakımından zayıf olmakla birlikte özellikle

İlhanlı Devleti’nin sonlarına doğru Anadolu’nun dinî, sosyal ve kültürel durumuna dair verdiği bilgiler açısından önemlidir. Kadı Ahmed, Selçuklu tarihine dair Selçuknâme adıyla bir eser daha kaleme almış, ancak Emîr Şemseddin Dündâr Beg b. Hamza-yi Nikîdî adına yazıldığı anlaşılan bu eser günümüze ulaşmamıştır (a.g.e., I, 91, 131; A. C. S. Peacock, s. 105).

Daha geç bir tarihte yazılmasına rağmen söz konusu geleneğin bir devamı niteliğinde olan Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî’nin (ö. 800/1398 yılından sonra) Bezm ü Rezm adlı eserini de burada zikretmek gerekir. Celâyirliler’in hizmetinde iken Timur istilâsı yüzünden Sivas’a gelip Kadı Burhâneddin Ahmed’in hizmetine giren Esterâbâdî eserini bu hükümdarın isteği üzerine kaleme aldı. Müellifin, eserini Arapça yazmak istediği halde bu dönemde Farsça’nın Anadolu’da daha yaygın bulunmasından dolayı bu dili tercih ettiğini vurgulaması dikkate değerdir (Bezm ü Rezm, s. 537). Esterâbâdî, sadece birinci cildi günümüze ulaşan eserinde gördüklerine ve

duyduklarına dayanarak Kadı Burhâneddin ve devleti hakkında ayrıntılı bilgi verir. Bu sebeple eser Orta Anadolu'nun XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihine ışık tutan en önemli kaynak durumundadır.

Anadolu'da Selçuklu devri tarih yazıcılığı incelenirken yukarıdaki eserlerden dil, muhteva ve tarihçilik bakımından ayrılan iki eserden daha söz etmek gerekir. Bunlardan ilki Mardin, Meyyâfârikīn ve Dımaşk'ta idarî görevlerde bulunan İbnü'l-Ezrak el-Fârikī'nin Arapça Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid'idir. Üç cilt olan eserde başlangıçtan 572 (1176-77) yılına kadar vuku bulan hadiseler anlatılmıştır. İlk iki cildi günümüze ulaşmayan eserin özellikle müellifin şahit olduğu olaylarla ilgili bölümleri oldukça önemlidir. Eser bilhassa Güneydoğu Anadolu, el-Cezîre, Irak ve Suriye bölgesinin 572 (1176-77) yılına kadar olan tarihiyle Artuklular hakkında ihtiva ettiği zengin malzeme açısından önemli bir kaynak durumundadır. Tarihçi, tıp ve hadis âlimi İbn İlalmış'ın (ö. 640/1242 [?]) yine Arapça kaleme aldığı, Düneysir'e (Kızıltepe) mensup âlim, şair ve ediplerin biyografilerini içeren Ḥilyetü's-seriyyîn min ḥavâssi'd-Düneysiriyyîn'i de (Târîḫu Düneysir) bölgenin kültür tarihi için değerli bir kaynaktır. Bununla birlikte eseri klasik bir şehir tarihinden ziyade biyografi veya tabakat kitabı olarak değerlendirmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, tür.yer.; Kadı Burhâneddîn-i Ânevî, Enîsü'l-ḳulûb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2984 (Selçuklular'la ilgili kısmın neşri için bk. M. Fuad Köprülü, "Anîs al-Kulûb", TTK Belleten, VII/27 [1943], s. 459-521); İbn İlalmış, Târîḫu Düneysir (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1413/1992, s. 5-19; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1956; Kāniî-i Tûsî, Kelîle ve Dimne, British Museum, Add., nr. 7766, vr. 8b-9a, 108a-b; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 28 vd., 34-35, 304; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. XIII-XX, 26; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, mukaddime, s. 5-21, metin, s. 537; Yazıcızâde Ali,

Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş-Metin-Dizin (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, s. XXV-LXXIII; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 8-9; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 16, 32-33, 47; Târîḫ-i Âl-i Selçûḳ der Ânâṭûlî (nşr. Nâdire Celâlî), Tahran 1377/1999, tür.yer.; M. Cevâd Meşkûr, "Târîḫ-i İbn Bîbî", Nâme-yi Mînovî (nşr. Habîb Yağmâî - Îrec Efşâr), Tahran 1350/1971, s. 450-466; M. Emin Riyâhî, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 74, 123-126, 144-146; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1383/2005, VI, 235-236, 285-286, 388-389, 661-663; Ch. Melville, "The Early Persian Historiography of Anatolia", History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods (ed. J. Pfeiffer - Sholeh A. Quinn), Wiesbaden 2006, s. 135-166; Ali Ertuğrul, Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü'ş-şefîk ve'l-hâfidü'l-halîk'i (doktora tezi, 2009), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 85, 91, 131, 512, 536-538, 542-543, 550-551; H. W. Duda, "Zur Geschichtsforschung über die Rum-Seldschuken", ZDMG, LXXXIX (1935), s. 19-20; a.mlf., "İbn Bîbî'nin Selçuk Tarihi", ŞM, II (1957), s. 1-10; Mükrimin Halil Yinanç, "Anonim Tarih-i Âl-i Selçuk", Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 39-50; M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-521; Aydın Taneri, "Müsâmeretü'l-Ahbâr'ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilâtı Bakımından Değeri", TAD, IV/6-7 (1966), s. 127-171; Mehmet Altay Köymen, "Türkiye Selçukluları Tarihine Dair Yeni Bir Kaynak: el-Veledü'ş-şefik", TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 1-22; A. C. S. Peacock, "Ahmad of Niğde's al-Walad al-Shafiq and the Seljuk Past", Anatolian Studies, LIV, Ankara 2004, s. 95-107; İsmail Aka, "Aksarâyî, Kerîmüddin", DİA, II, 293; Abdülkerim Özaydın, "İbn Bîbî", a.e., XIX, 379-382; Ahmet Savran, "İbnü'l-Ezrak el-Fârikī", a.e., XXI, 34-35; Tahsin Yazıcı, "Esterâbâdî, Azîz b. Erdeşîr", a.e., XI, 438; a.mlf., "Ebn Bībī", EIr., VIII, 8-9; Caʻfer Şiâr, "Âḳsarâyî", DMBİ, I, 490-491; Mecdüddin Keyvânî, "İbn Ezraḳ", a.e., II, 722-726.

Osman Gazi Özgüdenli

Osmanlı.

Osmanlı Devleti'ne gelinceye kadar Türkler kendi dillerinde tarihlerini yazmamıştır. Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra Anadolu'da ortaya çıkan Türk beylikleri gibi Osmanlı Beyliği'nde de erken dönemlerde kaleme alınıp bugüne ulaşan bir tarih telifine rastlanmaz. Tarih kapsamında değerlendirilebilecek ilk Osmanlı kaynakları kuruluştan yaklaşık yüzyıl sonra ortaya çıkmıştır. Bu durum Osmanlı tarihçiliğinin bu ilk eserleri hakkında birçok

problemi beraberinde getirmiştir. Osmanlı tarihçiliğinin ilk yılları üzerine XX. yüzyıl başlarından beri W. Friedrich Giese, M. Fuad Köprülü, Paul Wittek, Halil İnalcık gibi tarihçilerin yürüttüğü çalışmalar birçok sorunun çözümüne önemli katkılarda bulunmuştur. Âşıkpaşazâde'nin Târih'i içinde yer alan Yahşi Fakih menâkıbnâmesi bir tarafa bırakılırsa müstakil olarak günümüze kadar gelen ilk Osmanlı tarihi Ahmedî adlı bir şaire aittir. Ahmedî Mısır'da öğrenim görmüş, Germiyan ve Osmanlı saraylarında yaşamış, I. Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman tarafından korunmuştur. İskendernâme adını verdiği 8000 beyitlik şehnâmesinin sonuna eklenmiş ve "edebî zevki tatmin etmek arzusuyla" yazılmış Osmanlı tarihi kısmı sadece modern tarihçiler için değil Osmanlı tarihçileri için de bir kaynak teşkil eder. Eser, hem anonim Osmanlı tarihleri hem de Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîh (nşr. Atsız, İstanbul 1949) ve Rûhî'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı için başlıca kaynağı oluşturur. Ahmedî'nin ayrıca Neşrî tarihi içinde yer aldığı tahmin edilen mensur bir tarihinin bulunduğu (gazânâme) belirtilmektedir. Tarih diye adlandırılabilecek asıl eserler XV. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında II. Murad döneminde Yazıcıoğlu Ali'nin İbn Bîbî'nin Farsça eserini Türkçe'ye çevirmesi ve buna Oğuz boylarının soy kütüğünü ekleyerek Osmanlı hânedanının kökenini Kayı boyu çerçevesinde izaha çalışması dönemin ideolojisini yansıtması bakımından dikkat çekicidir.

Bu ilk Osmanlı tarihçiliğinin ortaya çıkışı meselesinde V. L. Ménage özellikle saray takvimleri üzerinde durmaktadır. Peygamberlerin, halifelerin listeleriyle başlayan ve Selçuklu, Osmanlı, Karamanlı hânedanlarının önemli olaylarına işaret eden, daha sonra içinde bulunulan yılla ilgili bilgileri, kehanetleri, rüya tabirlerini içeren takvimler önemli görünmektedir. Bunlardan ilk ikisi (1444, 1446) II. Murad'a sunulmak üzere hazırlandı. 856 (1452) yılında düzenlenen bir başka takvim Nihal

Atsız tarafından yayımlandı. Bu tür eserlerin ilk Osmanlı tarihçilerinin kullandığı ana malzemeyi meydana getirdiği kabul edilmektedir. Bütün bu takvimler Süleyman Şah'ın Anadolu'ya gelişiyle başlamakta ve değişik yıllara ait olaylarla sona ermektedir. Halil İnalcık ayrıca menâkıbnâme, gazavatnâme gibi eserlerin ilk Osmanlı tarihçileri için önemli bir başvuru kaynağı olduğunu söyler. Yahşi Fakih menâkıbnâmesi Âşıkpaşazâde tarihinin ana kaynaklarından biri ve belki de başlıcasıdır ("Orhan Gazi'nin imamı İshak Fakı oğlu Yahşi Fakı'dan kim ol Sultan Bâyezid Han'a gelince bu menâkıb ol Yahşi Fakı'da yazılmış buldum …"). Âşıkpaşazâde tarihi yazarı belli, Türkçe kaleme alınmış ilk mensur Osmanlı tarihidir. Bundan önce Fâtih Sultan Mehmed döneminde yazılmış Behcetü't-tevârîḫ Farsça, Karamânî Mehmed Paşa'nın tarihi ise Arapça ve muhtasardır. Anadolu'nun fethi sırasında oluşan Battalnâme, Dânişmendnâme ve Saltuknâme gibi halk hikâyelerinin aynı zamanda tarihî vakalarla ilgili önemli veriler sakladığında şüphe yoktur. II. Murad'ın Varna Savaşı'nı (848/1444) anlatan anonim bir gazavatnâme ilginçtir (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz, Ankara 1989). Enverî'nin Düstûrnâme'sinde yararlandığı, büyük ölçüde Aydınoğlu Umur Bey'in savaşlarını anlatan kaynağının da bu tür bir gazavatnâme ya da menâkıbnâme olduğu kabul edilmektedir. Enverî'nin Düstûrnâme'si, Bizans ve Latin kaynakları yanında XIV. yüzyıl Doğu Akdeniz dünyası için göz önüne alınması gereken mühim bir kaynaktır. İlk eserler için sözlü rivayetlerin de önemine özellikle değinmek gerekir. XV. yüzyılda kaleme alınan ve Osmanlı hânedanının övgüsünü yapan, sınır boylarındaki gaziler için bir tür psikolojik el kitabı niteliği taşıyan anonim tevârîh-i Âl-i Osmânlar ile yazarları bilinen tarihler arasındaki benzerlik ve alıntılar dikkati çekmektedir. F. Giese, Avrupa kütüphanelerinde bulunan on üç anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'ı inceledi. Bu anonimlerde Ayasofya efsanesi de önemli bir yer tutmaktadır. Muhyiddin Mehmed Şah, yazarı bilinmeyen çeşitli Osmanlı tarihlerini "Târîh-i Âl-i Osmân" adı altında yeniden ele aldı. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından başlayan bu tarihler Mehmed Şah tarafından 956 Zilhiccesinin ilk günlerine (Aralık 1549), Kanûnî Sultan Süleyman'ın İran seferinden İstanbul'a dönüşüne kadar devam ettirildi. Tarihin biri uzun, diğeri kısa iki metni vardır. Kısa metin Joannes Gaudier (Spiegel) tarafından Almanca'ya çevrildi. Joannes Leunclavius'un Latince ve Almanca'ya tercüme ettiği (Frankfurt 1588, 1590) Türkçe vekāyi'nâmenin Muhyiddin Mehmed'in eseri olduğu kabul edilmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı tarihi üzerine birçok eser yazıldı ve bu zamanın birikimi büyük ölçüde II. Bayezid'in saltanat yıllarında ürünlerini vermeye başladı. Tursun Bey'in Târîh-i Ebü'l-Feth başlıklı eseri II. Bayezid döneminde yazılmış olup 1444'ten başlamakta, bütün Fâtih dönemini kapsamakta ve 1488 yılına kadar gelmektedir. Eserin giriş kısmı, Fâtih Sultan Mehmed'in saltanat anlayışını ortaya koymaya yönelik biçimde belirli bir ideolojik temel sağlar. Burada hükümdarın konumunu, yetkilerini, örfî hukukun kapsamını açıklayan bir çeşit toplum ve tarih felsefesine yer verilir. Tursun Bey'in kendisine ait olmasa da burada ileri sürdüğü görüşler Osmanlı tarihçiliğinin fikrî boyutta ilk dikkat çekici örneğini meydana getirir. Büyük ölçüde Âşıkpaşazâde'nin eserini izleyen Neşrî de kitabını bu dönemde yazdı. Günümüze ulaşan bölüm kaleme aldığı dünya tarihinin (Kitâb-ı Cihânnümâ) altıncı ve son kitabıdır. İlk beş bölüm muhtemelen tasarı halinde kalmış, belki de hiç kaleme alınmamıştır. II. Bayezid'in İdrîs-i Bitlisî'ye Farsça (Heşt Bihişt), Kemalpaşazâde'ye Türkçe birer Osmanlı tarihi yazdırması tarihçilikte bir dönüm noktasıdır. İdrîs'in verdiği bilgiler pek özgün olmamakla birlikte kendisi İran dili ve edebiyatının bütün özelliklerini ve inceliklerini kullanmaya çalıştı, Osmanlı hânedanı tarihinin Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ, Hamdullah Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde gibi örneklere göre yazılabileceğini ortaya koydu. Ardından gelen Osmanlı tarihçilerini tarz ve üslûp açısından geniş ölçüde etkiledi. Ayrıca bu eserde ilk defa Osmanlı müesseseleri hakkında bilgi verilmektedir.

Kemalpaşâzade'nin Türkçe ağır, fakat birçok arkaik kelime içeren ayrıntılı Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı 1508'de tamamlandı; buna Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarını içine alan X. defter (cilt) eklendi. Şeyhülislâmlığa kadar yükselen Kemalpaşazâde, Osmanlı tarihini genel Türk tarihinin bütünlüğü içinde gören ilk tarihçi olması bakımından önemlidir. Devletin yükselme sebeplerini oldukça doğru biçimde ortaya koydu, kaynakları ve râvileri eleştirel bir gözle değerlendirdi. Fâtih Sultan Mehmed dönemini yazarken Ayasofya'ya dair "lisân-ı Yunânî üzerine merkum ve mesfur" bir kaynağın Farsça çevirisini kullandı. Orhan Gazi devrini kapsayan II. ciltte de aynı dille yazılmış bir Bulgar tarihinden yararlandı (II, 99). Tevârîh-i Âl-i Osmânlar arasında Rûhî'nin eseri, Hadîdî'nin 929 (1523) yılına kadar gelen manzum tarihi tevârîh-i Âl-i Osmân geleneğinin XVI. yüzyılda sürdüğünü gösterir. Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışıyla birlikte onun

Trabzon valiliğinden başlayarak önce Gürcüler'le, ardından babası ve kardeşleriyle olan savaşlarını, Safevî ve Memlükler'e karşı başarılarını ele alan bağımsız eserler ortaya çıktı. "Selimnâme" adı verilen bu eserler

Osmanlı tarihçiliğinin zenginleşmesine önemli katkılarda bulundu. Özellikle İshak Çelebi'nin, Keşfî'nin, İdrîs-i Bitlisî'nin ve Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin Selimnâmeler'i dikkat çekicidir. Selimnâmeler övgü dışında belgesel kaynak olma niteliğini taşır.

Bu tarz Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Süleymannâmeler'le sürdürüldü. Fakat Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk özelliği kazanması resmî tarihçiliği öne çıkardı, şehnâmecilik özel bir önem kazandı. Aslında şehnâmecilerin ilk örnekleri Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar çıkmış olup Kâşifî'nin Gazânâme-i Rûm'u ile Meâlî'nin Hünkârnâme'si buna örnektir. Şehnâmeci manzum ve övgü niteliğinde Farsça Osmanlı tarihi yazmakla görevliydi. İlk şehnâmeciler Ârifî Fethullah Çelebi, Şirvanlı Eflâtun ve Seyyid Lokman'dır. Sonuncusunun yazdığı Hünernâme çok ünlüdür ve minyatürlerle bezelidir. 1591'de şehnâmecilik görevine getirilen Tâlikîzâde Mehmed Subhi hem Farsça hem Türkçe şiir yazabilecek düzeyde idi. Tarihî olaylar açısından şehnâmelerin içeriği zayıftır. XVI. yüzyılda tarih alanında eser veren yetmiş beş müellif tesbit edilebilmektedir. Bunların büyük bir kısmı Kanûnî Sultan Süleyman'ın çağdaşıdır. Müellifler arasında kadı, müderris, defterdar, nişancı, beylerbeyi, sancak beyi, kâtip vb. bulunmaktadır. Çeşitli yerlerin fethine bağlı olarak pek çok Süleymannâme kaleme alındı. Matrakçı Nasûh'un Kanûnî dönemini içine alan parça parça yazdığı eseri, özellikle bu çerçevede ayrı bir eser haline getirdiği Irakeyn Seferi'nin (1534-1535) geçtiği yollardaki menzilleri konu alan minyatürlerle süslü Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn oldukça önemlidir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı tarihçiliğine değer katan iki önemli eserden biri Hoca Sâdeddin'in Yavuz Sultan Selim dönemi sonlarına kadar getirdiği Tâcü't-tevârîh'i, diğeri de Âlî Mustafa Efendi'nin başlangıçtan itibaren III. Mehmed dönemini de içine alan Künhü'l-ahbâr'ıdır. Selânikî Mustafa Efendi ise sadece bizzat şahit olduğu devrin (1563-1600) olaylarını yazdı. Özellikle Hoca Sâdeddin Efendi pek çok kaynak görerek, fakat esas itibariyle İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'ini takip etmek suretiyle yazdığı, Yavuz Sultan Selim'in yakın hizmetinde bulunan babası Hasan Can'dan dinlediklerini de

eklediği eseri daha sonraki Osmanlı tarihçilerince çok tutuldu ve buna muhtelif zeyiller yazıldı. Eserde ulemâ biyografilerine yer verilmiş olması tarihçilik geleneği açısından bir farklılık ortaya koyar. Eserin Avrupa'da daha erken dönemlerde büyük ilgi gördüğü ve birçok Batı diline çevrildiği bilinmektedir. Benzeri şekilde tarih alanında çok sayıda eser kaleme alan Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ı Osmanlı tarihçiliğinin ulaştığı seviye bakımından belirleyicidir. Burada hadiselerin farklı bir tasnif içinde ve pek çok kaynak görülmek suretiyle yazıldığı dikkati çeker. Âlî biyografik bilgilere de yer verdi. Eserin girişi ayrıca büyük bir değer taşır. Tarihçinin görevleri üzerine daha sonra Naîmâ'da görülecek açıklamalar burada yer alır. Eserin ilk bölümü dünyanın yaratılışına, coğrafyaya ve insana dairdir. İkinci bölüm İslâm öncesinden başlayarak Moğol istilâsına kadar gelir. "Türk ve Tatar Faslı"nı Osmanlı tarihi izler. XVI. yüzyılın ikinci yarısı için kendi tanıklığı önemlidir. Âlî'nin olaylara eleştirel yaklaşımı, dönemin düşüncesini ve kültürel yapısını göz önüne alması ona farklı bir yer kazandırır. XVI. yüzyıl Osmanlı teşkilâtının ayrıntılı bir açıklaması onun tarafından yapılmıştır.

İslâm kaynaklarından beslenen Osmanlı tarihçiliği, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletin bir dünya devleti haline gelmesinin de etkisiyle Batı tarihinin gelişmelerine ilgi duymaya başladı. Nişancı Feridun Ahmed Bey'in 1572'de bir tercümanla bir kâtibine çevirttiği Tevârîh-i Pâdişâhân-ı Françe Batı dillerinden Türkçe'ye yapılan tercüme olarak dikkat çeker; daha doğrusu XVI. yüzyılda bilinen Fransız tarihlerinden yapılan bir derlemedir (nşr. J-L. Bacqué-Grammont, La première histoire de France en turc ottoman, Paris-Montréal 1997). Buna Tercüman Mahmud'un Macar tarihi çevirisi de eklenebilir (Târîh-i Üngürüs). Mehmed Suûdî Efendi'nin 1580'de Batı kaynaklarından derleyip III. Murad'a sunduğu coğrafya kitabı Târîh-i Hind-i Garbî'nin kapsam ve önemi Thomas D. Goodrich'in çalışmaları ışığında daha iyi anlaşılır (The Ottoman Turks and The New World, Wiesbaden 1990). Batı dillerinden Türkçe'ye tercüme edilen bir başka eser Johann Carion'un Chronik adını verdiği dünya tarihidir. 1531'de Almanca yayımlanan eser Latince ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. Bu eser Târîh-i Frengî başlığı altında Kâtib Çelebi tarafından Türkçe'ye aktarıldı. Bazı bölümleri Tasvîr-i Efkâr'ın 55. sayısından başlamak üzere yayımlanan eserin Müneccimbaşı tarafından kullanıldığı belirtilmelidir. XVII. yüzyılda Batı kaynaklarıyla ilişkinin biraz daha yoğunlaştığı görülmektedir. Peçuylu

İbrâhim, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Macaristan seferlerini anlatırken Macarca kaynaklara başvurmak gereğini duyar. Onun kullandığı Macarca kaynaklar bugün çok iyi bilinmektedir (Gáspár Heltai ve Istvánffy´'nin kronikleri). Macarca bilen Peçuylu'nun Macar ve Sırp kaynaklarından yararlandığı anlaşılmaktadır. Peçuylu, Avrupa'daki gelişmeleri yakından kavramıştı; barutun, matbaanın icadından, kahvenin, tütünün Türkiye'ye girişinden söz etmekte, eserinde yabancı kelimelere de yer vermektedir.

XVII. yüzyılda Osmanlı aydınlarıyla Beyoğlu'ndaki Frenkler arasında yakın ilişki kuruldu. Fransız elçisi Marquis de Nointel, Antoine Galland, Comte de Marsigli, Demetrius Cantemir, François Pétis de la Croix ve Ali Ufkî'yi (Bobovius) tanıyan Hezarfen Hüseyin Efendi bunlardan biriydi. Eseri Tenkīhu't-tevârîh-i Mülûk genel bir tarih olup Batı kaynaklarına da başvurularak yazıldı. Yunan, Rum, Bizans tarihinden söz etmektedir. Bu konuları Türkçe'de ele alan ilk kaynak olan eser 1673 yılına kadar gelir, fakat yayımlanmamıştır. XVII. yüzyılın ikinci yarısında eserini kaleme alan Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiʿ u'd-düvel başlıklı Arapça genel tarihi Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir çığır açar. Eser her şeyden önce geniş bir kaynak taramasına dayanır ve eski dönemlerden başlayarak 1670 yılına (bazı yazmalarda 1684) kadar gelir. Bir dünya tarihi niteliği taşıyan eserde İbrânî ve Roma kaynaklarının kullanıldığı anlaşılmaktadır ve Johann Carion'un tarihinden doğrudan doğruya yararlanıldığı ileri sürülmektedir. Ermeni kaynaklarından da istifade edilen ender Osmanlı tarihlerinden biridir. Müneccimbaşı XVII. yüzyıl Fransa, Almanya ve İngiltere tarihine de yer verdi. XVI. yüzyılın sonlarında Mustafa Cenâbî'nin yazdığı el-ʿAylemü'z-zâḫir adlı Arapça genel tarih diğer kaynaklarda bulunmayan farklı bilgileri ve biyografik mâlûmatı ile dikkat çeker. Müellif eserin Türkçe çevirisini yine kendisi yaptı. Ayrıca bir de muhtasarı vardır. Cenâbî'nin eseri sonraki tarihçilerce esas alınmış görünmektedir. Bunlardan biri olan ve genel bir tarih yazan Mehmed b. Mehmed Edirnevî çeşitli İslâm hânedanlarının soy kütüklerini eserine ekledi. Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr I. Ahmed dönemine (1603-1617) kadar cereyan eden olayları kapsar. Kâtib Çelebi 1641 yılına kadar gelen Arapça Fez̠leketü't-tevârîḫ'inde İslâm devletleri tarihi için bu eseri ana kaynak olarak kullanır. Kâtib Çelebi eserinde ayrıca tarihin anlam ve niteliğini açıklar, aynı zamanda tarihçinin bilmesi gereken kurallar üzerinde durur; özellikle Arapça Fez̠leketü't-tevârîḫ'in

kronolojisi olmak üzere Takvîmü't-tevârîh'i yazar. Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi yaratılıştan 1058 (1648) yılına kadar gelen genel bir tarih kaleme aldı. Bunun dördüncü bölümü Osmanlı tarihiyle ilgilidir. Ardından bu kısım 1657'ye kadar uzatılmıştır (Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, haz. Nevzat Kaya, Ankara 2003).

Osmanlı tarihini de kapsayan bu genel tarihler dışında XVII. yüzyılda belirli dönemleri içine alan eserlerin çoğaldığı dikkati çeker. Bunlar arasında Hasanbeyzâde'nin Târîh-i Âl-i Osmân'ı, Kâtib Çelebi'nin Türkçe Fezleke'si, Solakzâde'nin derlemelerden oluşan tarihi, Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa'nın tarihi ve birtakım özel tarihler sayılabilir. Bunlardan Reîsülküttâb Küçük Hasan Bey'in oğlu Hasanbeyzâde, Dîvân-ı Hümâyun tezkirecisi olarak Eğri, Varad, Uyvar, Kanije seferlerine katıldı ve birçok olaya tanık oldu. Tâcü't-tevârîh'i özetleyerek başladığı Osmanlı tarihini 1032 (1623) yılına kadar getirir. Kâtib Çelebi, Peçuylu ve Solakzâde'nin kaynakları arasında yer alır (nşr. Nezihi Aykut, Ankara 2004). Kâtib Çelebi, İstanbul ahalisinin lisanı Türkçe olduğu için herkesin yararlanması amacıyla 1000 (1592) yılından 1065 (1655) yılına kadarki olayları Fezleke'de toplar. Eserin önemli bir bölümü yaşadığı dönemle örtüşür; bu bakımdan yer yer kendi gözlem ve görüşlerine yer verir. Tütünün, kahvenin Türkiye'ye girişi üzerinde durur. Ayrıca her yıl ölen ricâlin biyografisini verir. Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin XVII. yüzyılda kaleme aldığı Tevârîh-i Âl-i Osmân, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1067 (1657) yılına kadar cereyan eden hadiseleri kapsar ve Hasanbeyzâde'nin tarihini bazan kelime kelime tekrar eder. Silâhdar Mehmed Ağa'nın tarihi Zeyl-i Fezleke ve Nusretnâme diye bilinmektedir. Zeyl-i Fezleke, Silâhdar Târihi adıyla tanınır ve Kâtib Çelebi'nin Fezleke'sine zeyil şeklinde kaleme alınmıştır. 1654-1695 yılları olaylarını aktarmaktadır (I-II, İstanbul 1928). Nusretnâme II. Mustafa'nın tahta çıkışıyla başlar, 1721 yılına kadar devam eder. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Zübde-i Vekāyiât ile anonim bir tarihte yer alan olaylar Silâhdar Târihi'ndeki olaylarla iç içe girer. Vecîhî Hasan Efendi kısa ve özlü olarak 1047-1071 (1637-1661) yıllarını kapsayan bir eser bıraktı. Vecîhî saray ve çevresinin idarî ve malî bozukluklardaki rolünü çekinmeden açıklar. Hüseyin Tûğî'nin Sultan Osman'ın katline dair Musîbetnâme'si, Mehmed Halîfe'nin Târîh-i Gılmânî başlıklı eseri ve IV. Mehmed'in özel tarihini gayri resmî vak'anüvis gibi kaleme alan Nişancı Abdi Paşa'nın 1648-1682 yıllarını ihtiva eden Vekāyi'nâme'si (nşr. Fahri

Çetin Derin, İstanbul 2008) XVII. yüzyılın belli başlı kaynakları arasında yer alır.

XVII. yüzyılda Osmanlı tarihçiliğinin yalnız çok sayıdaki telifatla değil aynı zamanda tarihin felsefî anlamı ve yeri, metodoloji arayışları ile farklı bir yönelim gösterir. Özellikle tarihin devletler için ne anlam ifade ettiği, faydaları ve buna bağlı şekilde olayları ele alma hassasiyeti bu dönemde kendini gösterir. Bu bağlamda Kâtib Çelebi, İbn Haldûn'un görüşlerini esas alır. Aslında XV. yüzyılda Tursun Bey ve XVI. yüzyılda Âlî Mustafa Efendi, İbn Haldûn'u tanımadan olayların hikmeti hususunda ve determinist yaklaşımlarla onunla ortak görüşlere varabilmişlerdi. XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi, İbn Haldûn'u esaslı şekilde inceler. Devletin tavırlar kuramına göre çökeceğine inanmakla birlikte tedavinin bu süreci uzatacağını kabul ediyordu. İbn Haldûn, Kâtib Çelebi'den başlamak üzere Naîmâ, Cevdet Paşa ve Ziya Gökalp'e kadar Türk tarihçi ve düşünürlerini etkilemeye devam eder. Osmanlı tarihçiliği bakımından değinilmesi gereken bir başka gelişme, tarihî bilgilerle dolu olup türünün neredeyse tek örneği olan Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si yanında klasik biçimini alan kurumların bu dönemde siyasetnâme ya da lâyihalarda ifadesini bulmuş olmasıdır. Osmanlı siyasetnâmecileri, devletin çöküş sebeplerini incelerken ideal kabul edilen eski düzene dönmenin çarelerini araştırır ve kurumların tanıtımını yapar. XVI-XVII. yüzyıl klasik Osmanlı devlet ve siyaset felsefesinin belli başlı temsilcileri Kınalızâde Ali Efendi, Lutfi Paşa, Âlî Mustafa Efendi, Hasan Kâfî Akhisârî, Kitâb-ı Müstetâb müellifi Koçi Bey, Kâtib Çelebi gibi düşünür, devlet adamı ve yazarlardır.

XVIII. yüzyıl tarihçiliği, bir önceki yüzyıl tarihçiliğinin devamı gibi görünmekle birlikte yeni gelişmelerin etkisi altında kalır. En önemli gelişme vak'anüvisliğin kurumlaşması ve süreklilik kazanmasıdır. Vak'anüvislik, şehnâmecilikten ve hükümdarın herhangi bir kimseyi tarih yazmak için görevlendirmesinden ayrı bir yapılanmadır. Vak'anüvislik Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı bir kurum olarak gelişti, vak'anüvislerin hâcegânlık rütbesine ulaşan kâtipler arasından seçilmesine özen gösterildi. İlmiye sınıfına mensup olanlar da bu göreve getirildi. Vak'anüvisler Osmanlı tarihinin bir bütün halinde yazılmasını sağladı. Matbaanın devreye girmesiyle birlikte vak'anüvis tarihleri basılarak halka ulaştırıldı. Gerçekten ilk matbaa ile daha sonraki matbaalarda vak'anüvis tarihlerinin basılması -

bazı boşluklara rağmen- önemli bir yer tutmaktadır. Damad İbrâhim Paşa'nın sadâretinde (1718-1730) bilimsel bir kurul oluşturularak Doğu kaynaklarını esas alan bir tercüme hareketinin başlaması da üzerinde durulması gereken bir gelişmedir. Bu bağlamda Nedîm, Yanyalı Esad Efendi ve diğer kişiler önemli rol oynar. Türkçe'nin öne çıkarılması ve sadeleştirilmesi yolunda atılan ileri bir adımdır. Bu çerçevede Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân'ı, Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiʿu'd-düvel'i ve daha başka eserler Türkçe'ye çevrilir. Avrupa'ya gönderilen elçilerin hazırladıkları sefâretnâmelerin, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'den başlamak üzere vak'anüvis tarihlerine dercedilmesi de yeni bir uygulamadır. Bu sefâretnâmeler uzun süre "Avrupa ahvali" üzerine temel kaynak olur.

İlk vak'anüvis Naîmâ, Amcazâde Hüseyin Paşa'nın kendisine verdiği Şârihülmenârzâde Ahmed Efendi'nin müsveddelerini düzene koydu. Tarihinin bu ilk düzenlemesi 982-1065 (1574-1655) yılları olaylarını kapsar; tarihini 1114 (1702) yılına kadar getirmek istiyordu. Edirne olayının ardından sadârete gelen Damad Hasan Paşa eserin devamını yazmasını emrettiği için Naîmâ, ilk düzenlemedeki 1000 tarihine kadar olan kısmı ayırıp 1000-1070 (1592-1660) dönemini kapsayan yeni bir eser yazdı (nşr. Mehmet İpşirli, I-IV, Ankara 2007). Renkli anlatımı, olayların iç yüzünü ortaya koyan ayrıntıları ve dönemine göre oldukça sade diliyle Naîmâ'nın Târih'i büyük ilgi çekti. Aslında yazdığı dönem vak'anüvislik döneminin çok öncesidir. Naîmâ eserinin girişinde İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi, Kâtib Çelebi ve diğer İslâm ulemâsından yola çıkarak bir çeşit toplum ve tarih felsefesi yapar. Ona göre tarih şehrin tercümanıdır. Tarihten habersiz olanları gafil diye niteler. Bu arada tarih yazanların uyması gereken kuralları yedi başlık altında sayar. Naîmâ'nın Târih'i gördüğü ilgi sebebiyle imparatorluk döneminde dört defa basıldı (1147, 1259, 1280, 1281-1283). Naîmâ'dan sonra bu göreve getirilen Şefik Mehmed Efendi önemli bir eser bırakmadı. Râşid Mehmed Efendi'nin kaleme aldığı Vekāyi'nâme ise Naîmâ'nın devamı niteliğindedir, 1660-1722 olaylarını kapsar. Küçükçelebizâde Âsım Efendi 1722-1729 yılları olaylarını kaleme aldı. Mustafa Sâmi Bey ancak I. Mahmud'un

cülûsundan sonraki olayları yazdı. Bu sebeple Osmanlı tarihinde 1730 olayları yazılmadı. Sâmi Bey iki yıllık olayları zaptetti. Ardından Şâkir

Hüseyin ve Subhi Mehmed Efendi vak‘anüvislik görevinde bulundu. Üç vak‘anüvisin kaleme aldığı tarih Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî adıyla basıldı (İstanbul 1198). Bu eserin bitimi olan Şubat 1744 tarihinden sonraki olayları 1751’e kadar İzzî Süleyman Efendi kaleme aldı (İstanbul 1199). İzzî’nin yerine getirilen Hâkim Mehmed Efendi 1166 (1752) başlarından 1180 (1766) yılına kadar geçen olayları yazdı. Çeşmîzâde Mustafa Reşid Efendi 1768 yılına kadar gelişmeleri kaydetti. Eser Vâsıf’ın Târih’inin kaynağı olması açısından önemlidir (nşr. Bekir Kütükoğlu, İstanbul 1959).

Sâdullah Enverî 1768-1774 savaşının tarihini yazmak için cepheye gönderildi. Bir ara görevden alındıysa da tekrar görevine iade edildi. Enverî’nin II. cildi 1188-1197 (1774-1783) yılları olaylarını kapsar. Bu cilt Cevdet Paşa’nın başlıca kaynaklarından biridir. Enverî üçüncü vak‘anüvislik döneminde (1787-1792) cephedeki olayları kaleme aldı. Fakat Ahmed Vâsıf, Enverî’nin ahvale vukufsuzluğundan yakınır. Cevdet Paşa her duyduğunu tahkik etmeden tarihine aldığını yazar. Vak‘anüvis Vâsıf Efendi’nin basılmış tarihinin I. cildi 1752-1770, II. cildi 1770-1774 olaylarını içine alır (İstanbul 1219; Bulak 1243, 1246). Onun temel kaynakları Hâkim ve Çeşmîzâde tarihleridir. Vâsıf’ın eserinin 1197-1201 (1783-1787) yılları olaylarına dair kısmı yayımlandı (nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul 1978). Mütercim Âsım Efendi, III. Selim’in iradesi üzerine vak‘anüvisliği kabul etti. 1218-1221 (1804-1806) yılları olaylarını yazıp sadârete sundu. Ardından 1807-1808 yıllarını kaleme aldı. Âsım Efendi tarihi eğitim için temel bir araç olarak görür, III. Selim dönemini ağır biçimde eleştirmekten çekinmez. Saray erkânı ve ilmiye ricâlini kısa görüşlü, kendini beğenmiş, zevk ve eğlence düşkünü, gösteriş meraklısı diye niteler. XVIII. yüzyılda özel tarihler de kaleme alındı. Kâtib Çelebi’nin Takvîmü’t-tevârîh’ini ve ona yapılan zeyilleri devam ettiren Şem‘dânîzâde Süleyman Efendi, önce 1146 (1733) yılına kadar getirdiği eserini 1191’e (1777) kadar uzatarak takvim türünün önemli ve ayrıntılı bir örneğini verdi. Osmanlı tarihini kendine özgü biçimde ve daha ziyade sosyal yönden inceleyen bir tarihçi olması açısından dikkati çekmektedir (nşr. Münir Aktepe, I-III, 1976-1981). Şem‘dânîzâde tarihine ve tarihçilik anlayışına temas ederek bu hususta ilginç bilgiler verir.

XIX. yüzyıl tarihçiliğini dönemin gelişmeleri ve şartları içinde ele almak gerekir. Yenileşme hareketlerinde devlet kurumlarının Batı örneğine göre

yapılanması için ileri adımlar atıldı. Takvîm-i Vekāyi‘in yayıma başlaması (1831), daha sonra özel gazetelerin çıkması bir efkârıumumiyenin doğuşuna ortam hazırladı. Medreselerin yanında çağdaş okullar açıldı. Yabancı dil bilen ve Batı dillerinde yazılmış eserlerden yararlanan tarihçiler yetişti. 1851’de Encümen-i Dâniş, 1861’de Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye kuruldu. Yine ilk defa Osmanlı başşehrinde bir üniversite açıldı. Matbaanın özelleştirilmesi basın yayında bir canlılık sağladı. Okulların programlarında tarih derslerine yer verildi. Batılılaşma çabalarının bir sonucu olarak tarih yazıcılığında büyük değişim oldu. XIX. yüzyılın başında vak‘anüvisliğe tayin edilen, 1808-1821 olaylarını kaleme alan Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi büyük bir hekim olduğu kadar birkaç dil bilen, Batı kaynaklarına inebilen bir âlimdi. Avrupa’daki gelişmeleri, ülkeleri demokrasiye, parlamenter düzene götüren gelişmeleri incelemişti. Tarihinin önsözü büyük bir değer taşır. Heredotos’tan dahi söz etmesi anlamlıdır. Şânîzâde’nin Yunan ve Roma tarihlerini bildiği, hatta bazı Batı kaynaklarını okuduğu anlaşılmaktadır (nşr. Ziya Yılmazer, I-II, İstanbul 2008). Şânîzâde’den boşalan vak‘anüvisliğe Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi getirildi. Esad Efendi, II. Mahmud döneminin önde gelen ricâli arasında yer alır. Ordu kadılığında bulunmuş, nüfus sayımında görev almıştı. Yeniçeriliğin kaldırılması olayının ayrıntılı bir tarihini yazdı (Üss-i Zafer, İstanbul 1243, 1293). Takvimhâne nâzırlığına tayin edilerek Takvîm-i Vekāyi‘in çıkarılmasında büyük rol oynadı. Tanzimat’ın ilk yıllarında Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti’ne kadar yükseldi. Teşrîfât-ı Kadîme’yi kaleme aldı (İstanbul 1287). Tarihi 1821-1826 yıllarını kapsayan iki ciltlik bir eserdir. İlk cildi Şânîzâde’nin zeyli kabul edilmektedir. II. cildi doğrudan doğruya kendi vak’anüvisliğinin ürünüdür (nşr. Ziya Yılmazer, İstanbul 2000).

Cevdet Paşa XIX. yüzyılın bütün ilerlemelerine, yenileşme hareketlerine damgasını vuran devlet adamı ve hukukçudur. Osmanlı tarihinin en büyük tarihçilerinden biridir. Encümen-i Dâniş kendisini 1774’ten 1826 yılına kadarki dönemin tarihini yazmakla görevlendirdi. Eser otuz yıl gibi uzun bir çalışmanın sonunda tamamlandı. Cevdet Paşa bu eserini yazmak için vekāyi‘nâmeleri, terâcim-i ahvâl kitaplarını, hâtıraları, sefâretnâmeleri taradı; bazı görgü tanıklarına, Hazîne-i Evrak belgelerine başvurdu. Bütün bunların yanında yabancı kaynakları da kullandı. Sağlam ve tutarlı bir tarih görüşünün ışığında iyi bir terkip yapmayı başardı. Ele aldığı dönem imparatorluğun bunalımlı, kurumların çözülmeye yüz tuttuğu bir süreçti.

Cevdet Paşa bu süreci eleştirel bir gözle değerlendirdi. Eserini kurumların bozulması bağlamında ele aldı. Olayların yanında pek çok kavram ve kurumu bağımsız olarak işledi. İbn Haldûn'un görüşlerinden yola çıkıp bir toplum ve tarih felsefesi yapmaya çalıştı. Avrupa tarihine geniş yer verdi. Fransız İhtilâli'nden sonra Osmanlı tarihini Avrupa tarihi çerçevesinde işledi. Târîh-i Cevdet yazıldıkça basıldı (1270-1301). 1303 ve 1309 tertîb-i cedîdlerde esaslı değişiklikler yapılarak eser son biçimini aldı. Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun, I-IV, Ankara 1991) ve Ma'rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980) gibi eserleri 1839-1876 yılları için çok önemli kaynaklardır. Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ özellikle dili ve anlatımının yalınlığı açısından değerli bir eserdir.

Cevdet Paşa'dan sonra vak'anüvisliğe Ahmed Lutfi Efendi getirildi (Mart 1866). Cevdet tarihinin kaldığı yerden başlayarak vekāyi'nâmesini kaleme aldı. İlk cildini 1871'de tamamlayıp Sultan Abdülaziz'e sundu. Lutfi Efendi, başlangıçta daha çok Hazîne-i Evrak ile Dîvân-ı Hümâyun ve Sadâret Mektûbî Kalemi'ne başvurarak, birtakım kimselerden bilgi alarak tarihini yazmaya koyuldu. 1866'dan ölüm tarihi olan 1907 yılına kadar 1825-1879 olaylarını kaydetti. Ancak yazdığı kısımlar, Cerîde-i Havâdis ve Takvîm-i Vekāyi'de haberlerin aktarılmasından ibaret olduğu gerekçesiyle eleştirildi. Ölümünün ardından bir süre yerine kimse tayin edilmedi. 1909 yılında Sultan Reşad'ın iradesiyle son vak'anüvis Abdurrahman Şeref bu göreve getirildi. Târîh-i Lutfî'nin yedi cildi peyderpey basıldı. VIII. cildi Abdurrahman Şeref yayımladı (İstanbul 1328). IX-XV. ciltler Münir Aktepe tarafından neşre hazırlandı (IX-XII, İstanbul 1984; XIII-XV, Ankara 1993). Lutfi'nin eski harflerle basılan kısmı yeni harflerle de yayımlandı (haz. Yücel Demirel, Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi, İstanbul 1999).

XIX. yüzyılda resmî tarihçiler dışında yeni ve modern yöntemleri kullanan tarihçiler de vardır. Muhtemelen Hammer tarihinin ortaya çıkışı Osmanlı aydınlarını benzer şekilde Osmanlı tarihi yazmaya sevketti. Bunlardan biri Hayrullah Efendi'nin kaleme aldığı Devleti Aliyye-i Osmâniyye

Târihi'dir (İstanbul 1273-1292). Kendisi yabancı dil biliyordu. Yabancı kaynakları ve özellikle Hammer tarihini geniş ölçüde kullandı. Hayrullah Efendi eserinde her padişah dönemini bir cüzde inceledi ve Avrupa tarihindeki gelişmeleri karşılaştırmalı olarak verdi. Bu eser kuruluştan I.

Ahmed zamanına kadar (1603-1617) gelmektedir. Ahmed Vefik Paşa da farklı bir arayış içinde Osmanlı tarihini ele aldı. Yazdığı Fezleke-i Târîh-i Osmânî'de Osmanlı tarihini kuruluş, yükselme ve gerileme şeklinde dönemlere ayırdı. Onun yaptığı bu tasnif okul kitaplarına girdi. Abdurrahman Şeref'in liseler için hazırladığı Târîh-i Devleti Osmâniyye'de (İstanbul 1309-1312) bu bölümlemenin temel alındığı görülmektedir. Mustafa Nûri Paşa'nın Netâyicü'l-vukūât'ı bu dönem tarihçiliğinin oldukça seçkin eserlerinden biri olup devletin kuruluşundan 1841 yılına kadar gelir. Eser olayları sıradan anlatan bir tarih kitabı değil Osmanlı Devleti'nin iç yapısında, kurumlarında görülen gelişme ve değişmeleri derinlemesine çözümleyen bir kılavuz niteliğindedir. Müellif, Osmanlı tarihi üzerine yazılanları okuyup tam bir eleştiri süzgecinden geçirdi ve bir bütün halinde değerlendirdi. Asıl amacının her yüzyılda geçerli olan idarî düzeni, askerî kurumları, malî ve ekonomik örgütü ve diğer ayrıntıları açıklamak olduğunu belirtir. Olayları sebep-sonuç bağlamında araştırmak gibi çağdaş tarihçiliğin bir yöntemini başarıyla uyguladı.

Tanzimat dönemi tarihçiliği Avrupa ve dünya tarihine de ilgi duydu. Konuya dair birtakım eserler Türkçe'ye çevrildi. Yabancı tarihçi ve Türkologlar'la iletişim kurulması yoluna gidildi. Bu yüzyılın Osmanlı tarihçiliği Avrupa'nın güncel sorunlarıyla da ilgilendi. Dreyfüs olayının ayrıntılı bir araştırma konusu yapılması bunu kanıtlamaktadır (Ali Reşâd - İsmâil Hakkı, Dreyfüs Meselesi ve Esbâb-ı Hafiyyesi, İstanbul 1315). Yerel tarihlerin yazılması yolunda ilk adımlar atıldı. Şâkir Şevket'in Trabzon Tarihi, Mehmed Rauf'un Mir'ât-ı İstanbul'u ilk akla gelen eserlerdir. Bu dönemde Ahmed Hilmi, Süleyman Paşa ve Ahmed Midhat Efendi genel tarihler kaleme aldı. Mizancı Murad Bey, Fransız tarihçisi Duruy'nin lise ve orta okullar için yazdığı ders kitaplarını esas alarak altı ciltlik bir genel tarih yazdı. Eser düzenli, açık, olayların üzerine inen ve eğitsel yanı ağır basan bir yöntemle kaleme alındı. Onun gerek bu eseri gerekse farklı bir görüşle yazdığı Osmanlı tarihi kendisini büyük bir üne kavuşturdu. Fakat sonraları sert eleştirilere hedef oldu. Daha önce yazılan, ancak Meşrutiyet'ten sonra basılabilen Mahmud Celâleddin Paşa'nın Mir'ât-ı Hakîkat'i dikkate değer bir eserdir. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşının siyasal tarihini konu alır.

XIX. yüzyılda Avrupa'ya giden öğrenciler, burada Türk tarihi ve dilinin üniversitelerde önemli bir araştırma konusu yapıldığını gördüler. Avrupa'da

okutulan Türk tarihinin İslâm'dan ve Osmanlı'dan önceye gittiğini kavradılar. Mustafa Celâleddin Paşa, 1869'da yayımladığı Les turcs anciens et modernes başlıklı eserinde Türk boylarının dünya tarihindeki yerini ve rolünü açıkladı. Mustafa Celâleddin Paşa aynı zamanda Türkler'in Turo-Aryan bir soya mensup olduklarını ileri sürüyordu. Léon Cahun Introduction à l'histoire de l'Asie adlı kitabında Asya tarihinde Türk göçebelerinin rolünü romantik öğelerle açıklar. Cahun'ün kitabını 1899'da Türkçe'ye çeviren Necip Âsım (Türk Tarihi, İstanbul 1316), bununla yetinmeyip Batı'daki Türkoloji çalışmalarının verimlerini Türkiye'de tanıtmak için büyük çaba gösterdi. Süleyman Paşa, 1876'da yayımlanan Târîh-i Umûmî'sinde Osmanlılar'dan önceki Türk tarihine önemli bir yer verdi. Ahmed Midhat Efendi'nin bir genel tarih yazma çalışmaları ve Kâinat külliyatı her milletin tarihinden söz eden bölümlerden oluşuyordu.

Okullarda okutulan tarih kitapları istibdat döneminde epeyce budandı. Genel tarihler okullarda yasaklandı. Bütün sosyal ve kültürel alanlarda olduğu gibi tarihle ilgili ciddi ve bilimsel eserlerin telifi ve çevirisi hürriyetin ilânından sonra başladı. Seignobos'un eserleri başta olmak üzere birçok eser Türkçe'ye çevrildi. Çeviri hareketi bir sistem içinde yapılmamakla birlikte yine de olumlu sonuçlar verdi. Ali Reşad telif ve tercüme suretiyle epeyce eser ortaya koydu. Mehmed Atâ Bey, Hammer'in ilk on cildini çok geniş dipnotları ve eklerle Türkçe'ye kazandırdı (1329-1337). Ali Reşad ve Macar İskender Kapitülasyonlar'ı, Goryanow'un Devleti Osmâniyye ve Rusya Siyaseti'ni Türkçe'ye çevirdi (1331). Yine Ali Reşad, Engelhardt'ın Türkiye ve Tanzimat'ını tercüme etti. Ali Reşad dönemin en verimli tarihçilerinden biridir. Ders kitapları, çeviriler yanında pek çok makaleye imza attı. Ayrıca iki ciltlik resimli Fransız İhtilâli tarihi de vardır. Bu dönemde yapılan bazı tercümelerin büyük tepkilere yol açtığını da eklemek gerekir. Abdullah Cevdet'in R. Dozy'den çevirdiği Târîh-i İslâmiyyet bunun ilginç bir örneğidir. Gösterilen tepkiler karşısında hükümet kitabı toplatmak zorunda kaldı. Eserin yazarının İslâmiyet aleyhtarı olması yanında Abdullah Cevdet'in önsözde İslâm ulemâsını eleştirmesi bu tepkilerin odak noktasını meydana getirir (Berkes, s. 388, 403).

Doğrudan doğruya Osmanlı tarihini bilimsel yöntemlerle araştırmak üzere İstanbul'da 27 Kasım 1909'da Târîh-i Osmânî Encümeni kuruldu. On iki

kişilik encümenin kurucuları arasında ünlü tarihçiler vardı. Encümenin görevi “Devleti Osmâniyye’nin bir tarihini vücuda getirmek ve târîh-i Osmâniyye’ye ait resâil ve evrak ve kuyûdatı tab‘ ve neşretmek”ti. 1910 yılından başlamak üzere Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası (TOEM) yayıma girdi ve aralıksız yirmi yıl yayımını sürdürdü. Derginin her sayısında forma halinde kaynak eserler ek olarak veriliyordu. Encümenin yazmayı tasarladığı tarihin ancak I. cildi neşredildi. Daha pek çok araştırma encümenin neşir programında yer aldı. Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemiyle ilgili birçok kitâbe de ilk defa yayımlandı. Fuad Köprülü, encümen üyelerinin birkaçı dışında bilimsel düzeylerinin çok düşük olduğunu iddia ediyordu. Olayları yan yana dizmekle tarih yazılamayacağını söylüyor, askerî ve siyasî olayların dışında hiçbir olayı tarihin inceleme alanına sokmadıklarını yazıyordu. Yine Köprülü 1909’ların Türkiye’sinde Ağaoğlu Ahmet, Ahmed Refik (Altınay) ve Akçuraoğlu Yusuf’un iyi bir gelecek vaad ettiklerini belirtiyordu. Ahmed Refik bir yandan Osmanlı Arşivi’n-den yığınla belgeyi yayıma hazırlar, çeviriler yapar, tutarlı araştırmalar ortaya koyarken bir yandan da tarihi geniş halk kitlelerine sevdiren bir tarihçi olarak tanındı.

Türkçülük, Sultan Abdülaziz ve özellikle II. Abdülhamid döneminde bir fikir hareketi şeklinde gelişti. Türkçülüğün ortaya çıkmasına yol açan bir dizi gelişmenin varlığını göz önünde bulundurmak gerekir. Türkçülük imparatorluğun Türk olmayan unsurlarında milliyet bilincinin ortaya çıkmasına, ayrılık hareketlerinin doğmasına karşı bir tepki halinde doğdu. Genç Türkler, Türkçülüğe siyasal bir içerik vermekten özenle kaçındı. Çünkü bu durumda imparatorluğun dağılması kaçınılmazdı. Dilde Türkçülük, Türk tarih ve kültürünün incelenmesi hareketin özünü oluşturmaktadır. Türkçülük fikri II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık akımlarının yanında yerini aldı. Biraz daha açıklığa kavuştu. 1904 yılında Akçuraoğlu Yusuf, yazdığı Üç Tarz-ı Siyâset

başlıklı eserinde bir Osmanlı milleti teşkil etmenin imkânsızlığına değiniyor, aynı zamanda bütün müslümanları tek bir millet halinde birleştirmenin güçlüğü üzerinde duruyordu. Türk dili, Türk tarihi ve kültürüyle ilgili çalışmalar II. Meşrutiyet döneminden daha sistemli hale geldi. Özellikle Ziya Gökalp sosyolojinin verilerinden yararlanarak Türkçülüğü sistemleştirmeye çalıştı. Türk Yurdu ve Millî Tetebbûlar

Mecmuası’nda çıkan araştırmalar dil, tarih, hukuk, folklor vb. konularla ilgiliydi. Sayıları giderek artan dergilerin yanında gazeteler de tarih konularının geniş kitlelere ulaşmasında dinamik bir işlev üstlendi. Türk Ocakları’nın kurulması (1912) Türkçülük hareketi ve bilincinin taşrada kök salmasına büyük katkıda bulundu. Osmanlı tarihçiliği yalnız siyasal ve askerî alanlarla sınırlı kalmadı. Sanat tarihi, çeşitli alanlarda temayüz etmiş sanatçılar, vefeyât, terâcim-i ahvâl, bilim tarihi vb. konularda eserler üretildi. Tarihler ya da bu bağlamda yazılanların önemli bir bölümü basılmakla birlikte gerek Türkiye’de gerek Türkiye dışında yığınla yazmanın bulunması tarihçiliğin yüksek verimini göstermektedir. Osmanlı tarihçiliği yöntem açısından zayıftı. Sosyal bilimlerin yöntemlerinin kullanımı ancak imparatorluğun son döneminde Batı’yla temaslar çerçevesinde yaygın hale geldi.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız); İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 99; İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954; Gazavât-ı Sultân Murâd bin Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1989; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991; Enverî, Düstûrnâme, tür.yer.; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 1-359; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I-III; Osmanlı Müellifleri, I-III; Yusuf Akçura, Türk Yılı: 1928, İstanbul 1928; a.mlf., “Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair”, TTK Bildiriler, I (1932), s. 577-607; Mükrimin Halil Yinanç, “Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 573-595; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Türkiye’de İbn Haldunizm”, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 153-163; Levend, Gazavatnâmeler, tür.yer.; Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1957; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1959; V. L. Ménage, Neshrī’s History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text, London 1964; a.mlf.,

“Sultan II. Murad’ın Yıllıkları” (trc. Salih Özbaran), TD, sy. 33 (1980-81), s. 79-98; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), Oxford 1964, tür.yer.; L. V. Thomas, A Study of Naima (ed. N. Itzkowitz), New York 1972; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s. 388, 403; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi “Fezleke”sinin Kaynakları, İstanbul 1974; Felsefe Kurumu Seminerleri, Ankara 1977, tür.yer.; Babinger (Üçok), tür.yer.; C. H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600), Princeton 1986; Mücteba İlgürel, “Vak’anüvislerin Taltiflerine Dair”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 183-192; R. Mantran, “L’historiographie ottomane á l’époque de Soliman le magnifique”, Soliman le magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 25-32; Halil İnalcık, “Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror’s Time”, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, s. 417-431; a.mlf., “How to Read ‘Āshik Pashsazāde’s History”, Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 136-156; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 281-339; Suraiya Faroqhi, Approaching Ottoman History: An-Introduction to the Sources, Cambridge 1999; Abdülkadir Özcan, “Kanuni Süleyman Devri Tarih Yazıcılığı ve Literatürü”, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan (ed. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 113-154; Köprülüzâde Mehmed Fuat, “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, Bilgi, I/2, İstanbul 1329, s. 185-196; Akdes Nimet Kurat, “Bizans’ın Son ve Osmanlıların İlk Tarihçileri”, TM, III (1935), s. 185-206; Münir Aktepe, “Naîmâ Tarihi’nin Yazma Nüshaları Hakkında”, TD, I/1 (1949), s. 35-52; B. Lewis, “History-Writing and National Revival in Turkey”, Middle Eastern Affairs, IV (1953), s. 218-227; a.mlf., “Ottoman Observers of Ottoman Decline”, IS, I (1962), s. 71-87; I. Beldiceanu-Steinherr, “Un legs pieux du chroniqueur Uruj”, BSOAS, XXXII/2 (1970), s. 359-363; Şehabeddin Tekindağ, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, TTK Belleten, XXXV/140 (1971), s. 655-663; a.mlf., “Selimnameler”, TED, I (1970), s. 197-230; C. Woodhead, “An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605”, WZKM, LXXV (1983), s. 157-182; a.mlf., “Taʾrīkh”, EI^{2} (İng.), X, 290-295; P. Fodor, “Ahmedī’s Dāsitān as a Source of Early Ottoman History”, AOH, XXXVIII/1-2 (1984), s. 41-54;

a.mlf., “Stade and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes”, a.e., XL/2-3 (1986), s. 217-240.

Zeki Arıkan

TÂRÎH-i ÂL-i SELÇÛK

(تاريخ آل سلچوق)

Yazıcıoğlu Ali'nin (IX./XV. yüzyıl) Oğuz boylarına, Selçuklular'la İlhanlılar'a ve Osmanlılar'ın kuruluşuna dair eseri.

Yazıcıoğlu Ali'nin hayatıyla ilgili yeterli bilgi yoktur. Lakabı onun II. Murad devri müelliflerinden Yazıcı Sâlih'in oğlu, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451) ve Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) kardeşi olduğunu düşündürmekteyse de adı geçen müelliflerin eserlerinde bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yazıcıoğlu Târîh-i Âl-i Selçûk'u (Tevârîh-i Âl-i Selçûk, Selçuknâme, Oğuznâme) II. Murad'ın isteği üzerine yazmaya başlamış, 827 (1424) veya 840 (1436-37) yılında tamamlamıştır. Eser dört bölümden meydana gelmektedir. "Oğuznâme" adıyla da bilinen birinci bölümde Hz. Nûh'un oğullarından Yâfes'in soyuna Türkistan ilinin yurt olarak verildiği, Türk boylarının zamanla çoğalıp çeşitli bölgelere dağıldığı, Türk kabilelerinden her birinin başka bir adla anıldığı, Oğuzlar'a bu sırada Türkmen denildiği, Moğollar'ın has Moğollar ve Moğollar'a benzeyen kabileler diye ikiye ayrıldığı, Oğuzlar'ın Türkistan'da iken Moğollar'a benzedikleri ve lehçelerinin Moğollar'a yakın olduğu, İran ve Anadolu'ya geldikten sonra görünümleri ve dillerinin değiştiği, Oğuz Han'ın altı oğlu bulunduğu, onun soyundan gelen yirmi dört Oğuz boyunun sağ ve sol diye ikiye ayrıldığı, Oğuz Han'ın muvahhid olarak doğduğu, ülkesini altı oğlu arasında taksim ettiği ve Yenikentli Irkıl Hoca'nın yirmi dört Oğuz boyunun damga, ongun ve ülüşlerini belirlediği anlatılır, ayrıca Oğuz Han'ın vasiyetine yer verilir. Oğuz töresinin esaslarını tesbit eden bu bölüm Türk kültür tarihi bakımından önemli sayılır. Müellif bu bölümü kaleme alırken Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ adlı eserinin yanı sıra Oğuznâme'den ve kaynağı belirlenemeyen rivayetlerden faydalanmıştır. Eserin ikinci bölümü Selçuk Bey, çocukları ve torunları, Büyük Selçuklu Devleti ve Irak Selçuklu Devleti'nin kısa bir tarihini içermektedir ve Râvendî'nin Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr adlı Farsça eserinden fayadalanılarak hazırlanmıştır. Kitabın en hacimli kısmını teşkil eden üçüncü bölüm de İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-

umûri’l-ʿAlâʾiyye isimli Farsça eserinin tercümesinden ibarettir. Burada I. Gıyâseddin Keyhusrev’den itibaren Anadolu Selçukluları’nın tarihi anlatılmaktadır. Yazıcızâde bu bölümü tercüme ederken bazı ilâveler yapmış, büyük emîrlerin hangi Oğuz boyuna mensup olduğunu tesbit etmiş ve Selçuklular’da Oğuz töresinin uygulanışına dair bilgi vermiştir. Asıl metinde İbn Bîbî’nin Alâeddin Atâ Melik Cüveynî’yi övdüğü kısımları çıkararak yerine II. Murad için yazdığı methiyeleri koymuştur. Eserin dördüncü bölümünde Gāzân Han’ın İlhanlı tahtına çıkışı, hükümdarlık döneminde vuku bulan olaylar ve ölümünden sonra

Anadolu’da cereyan eden hadiselere dair kısa fakat önemli bilgiler yer almaktadır. Bu kısmın sonuna Gāzân Han devrinde Orta İran’da yaşayan Cemâl-i Lök adlı bir âsi, Mahmûd-ı Gaznevî ve Osman Gazi hakkında üç hikâye ilâve edilmiştir. Gāzân Han hakkındaki bilgiler Câmiʿu’t-tevârîẖ’in ilgili bölümünün tercümesidir. Osman Gazi ve Osmanlılar’ın soyu hakkında verilen bilgilerin kaynağı ise meçhuldür.

Târîh-i Âl-i Selçûk, çeşitli kaynaklardan tercüme yoluyla derlenmiş bir eser gibi görünmekteyse de birçok yönden dikkat çekicidir. Kitabın birinci bölümü Oğuz boylarının sosyal yapısı ve eski Oğuz rivayetleri açısından büyük önem taşımaktadır. Burada yer alan Oğuz boylarının tamgalarıyla ilgili çizimler, Kâşgarlı Mahmud ve Reşîdüddin Fazlullah’ın verdiği bilgilerin kontrolüne yaramaktadır. Üçüncü bölüm el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye’den yer yer farklılıklar göstermekte ve asıl metinde iyi anlaşılamayan bazı hususların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eserin sonunda bulunan ve başka hiçbir kaynakta rastlanmayan Anadolu uçları ve Osmanlılar’a dair bilgiler de çok önemlidir (DİA, XXXIII, 444). Tarih bakımından bu öneminin yanında XV. yüzyılın ilk yarısına ait zengin Türkçe söz varlığı ile Türk dili araştırmaları için de önem taşıyan eserin başta Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi olmak üzere çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (geniş bilgi için bk. Tevârîh-i Âl-i Selçuk, hazırlayanın girişi, s. LIX-LXVIII).

XVI. yüzyıl Osmanlı şehnâmecilerinden Seyyid Lokmân b. Hüseyin eserin Oğuzlar’la ilgili bölümünün Oğuznâme adıyla bir özetini yapmış, bu özet J. J. Wilhelm Lagus tarafından Latince’ye çevrilerek Seid Locmani ex Libro Turcico qui Oghuznāme adıyla 1854’te yayımlanmıştır (Türkçe tercümesi

için bk. Güngör, s. 367-381). Eserin Selçuklular'a dair bölümünü M. Theodorus Houtsma, eksik olan Paris ve Leiden nüshalarına dayanarak Selçuklu tarihine ait metinler dizisinin III. cildi olarak neşretmiştir (Leiden 1902). Rıfat İlhan Çelik bir yüksek lisans çalışmasında bu neşri Latin harflerine aktarmıştır (2005, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Eser I. Dünya Savaşı yıllarında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nüshalarından hareketle (Revan Köşkü, nr. 1390, 1391) Necip Âsım (Yazıksız) tarafından yayıma hazırlanmış, ancak bu çalışma baskı esnasında Bahriye Matbaası'nda yanmış, eserin ancak seksen sekiz sayfalık bir kısmı günümüze ulaşmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 332). Abdullah Bakır, Leiden ve Moskova/St. Petersburg nüshaları dışındaki bütün nüshalarını karşılaştırarak tam metninin edisyon kritiğini yapmıştır (İstanbul 2009). Kitabın bazı bölümleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Eserde yer alan, Dobruca ve çevresinin Türkler tarafından iskânıyla ilgili bilgileri Herbert W. Duda ve Paul Wittek incelemiştir. Muharrem Ergin, Orhan Şaik Gökyay, Bahaeddin Ögel, Kemal Eraslan ve Mustafa S. Kaçalin gibi araştırmacılar kitabın "Oğuznâme" kısmıyla ilgili çalışmalar yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş-Metin-Dizin (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, hazırlayanın girişi, s. XXXII-XXXIII, LIX-LXVIII; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 37-38; Dedem Korkud'un Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 577; Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuznâmesi: Metin ve Açıklamalar (haz. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 2006, tür.yer.; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, tür.yer.; Blochet, Catalogue, II, 47; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 201-202 (nr. 604-617); B. Flemming, Turkische Handschriften, Wiesbaden 1968, X, 77-78 (nr. 101); Harun Güngör, Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, Kayseri 1998, s. 367-381; J. Schmidt, Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden Universty and other Collections in the Netherlands, Leiden 2000, I, 102-106; Rıdvan Nafiz Ergüder, "Oğuz Destanından Bir Parça", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 2, İstanbul 1934, s. 243-249; Herbert W. Duda,

“Zeitgenössische islamische Quellen und das Oġuznāme des Jazyğyoğlu ʿAlī zur angeblichen türkischen Besiedlung der Dobrudscha im 13. Jhd n. Chr.”, Spisanie na Bulgarskata Akadamiya na Naukit i İzkustvata Kıniga, LXVI, Sofiya 1943, s. 130-145; P. Wittek, “Yazijioghlu ʻAli on the Christian Turks of Dobruja”, BSOAS, XIV/3 (1952), s. 639-668; a.mlf., “Das Datum von Yazıcıoglu’s Oguznâme”, TM, XIV (1965), s. 263-265; Kemal Eraslan, “Yazıcızâde’nin Oğuznâmesi”, TDAY Belleten 1992 (1995), s. 29-35; Adnan Sadık Erzi, “İbn Bîbî”, İA, V/2, s. 715-717; Abdülkerim Özaydın, “İbn Bîbî”, DİA, XIX, 381; Halil İnalcık, “Osman I”, a.e., XXXIII, 444.

Osman Gazi Özgüdenli

TÂRÎH-i ÂLEMÂRÂ-yı ABBÂSÎ

(تاريخ عالم آراي عبّاسي)

Safevî tarihçisi İskender Bey Münşî’nin (ö. 1043/1633 [?]) I. Abbas dönemine dair eseri

(bk. İSKENDER BEY MÜNŞÎ).

TÂRÎH-i BEL‘AMÎ

(تاريخ بلعمي)

Târîḫ-i Ṭaberî’nin Ebû Ali Bel‘amî (ö. IV./X. yüzyıl sonu) tarafından Farsça’ya yapılan tercümesi

(bk. BEL‘AMÎ, Ebû Ali).

TÂRÎH-i BEYHAK

(تاريخ بيهق)

Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin (ö. 565/1169) Beyhak'ın tarihine dair Farsça eseri.

Beyhakī, Sultan Sencer'in devlet adamlarından Müeyyed Ayaba'nın Horasan hâkimiyeti sırasında 4 Şevval 563 (12 Temmuz 1168) tarihinde tamamladığı eserine tarihin faydaları hakkında Arapça ve Farsça şiirlerden örnek vererek yazdığı edebî bir mukaddimeyle başlar, burada ayrıca bazı ilim dallarından bahseder. Daha sonra Beyhak'ın coğrafyası, iklimi, faziletleri, müslümanlar tarafından fethi, Beyhak'a

gelen sahâbîler, Beyhaklı âlimler, edip ve şairler, devlet adamları, filozoflar ve diğer meşhur simalar hakkında bilgi verir. Kitap Ortaçağ'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan Beyhak'ın tarihine, kültür ve edebiyatına dair kaleme alınan en eski eserlerden biridir. Kitap ayrıca bölgenin topografyası, idarî taksimatı, etnik durumu, Sebzevâr, Nîşâbur ve diğer önemli yerleşim merkezleri, bu şehirlerin kurucuları, şehirlerden alınan vergiler, Beyhaklı seyyidler; Beyhak'ta hüküm süren hânedanlar, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular ve Beyhaklı meşhur aileler, Nizâmülmülk'ün ailesi, Mühellebîler vb. konularda ayrıntılı bilgi içerir. Bilhassa Nizâmülmülk'ün ailesiyle ilgili bilgiler başka kaynaklarda mevcut değildir. Horasan'ın Moğol istilâsından önceki dört asırlık tarihini kapsayan Târîẖ-i Beyhaḳ, Beyhaklı bir âlim tarafından yazılmış olması bakımından ayrıca önem arzeder. Beyhakī, eserini Fars edebiyatının zirveye ulaştığı bir dönemde kaleme almasına rağmen sade bir üslûp kullanmıştır. Ancak yer yer gereksiz tekrarlara ve uzun tasvirlere rastlanmaktadır.

Müellif, yaşadığı dönemin tarihini yazarken büyük ölçüde kendi müşahedelerine ve güvenilir kişilerden aldığı bilgilere dayanmıştır. Daha önceki dönemlerle ilgili olarak yararlandığı kaynaklardan isimlerini zikrettikleri arasında Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Târîẖ-i Beyhaḳī ve Zînetü'l-küttâb, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîẖu Nîsâbûr,

Ali b. Ebû Sâlih el-Hüvârî el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳ, Abdülgāfir el-Fârisî'nin Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîḫu Nîsâbûr'una zeyil şeklinde yazdığı Kitâbü's-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr, Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin Târîḫ-i Mefâḫir-i Ḫorasân ve Nîşâbûr, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin S̱imârü'l-ḳulûb, Ahmed-i Gāzî'nin Târîḫ-i Nîşâbûr, Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin Târîḫu'l-Yemînî, Ebü'l-Abbas Ma'dânî'nin Târîḫ-i Merv, Ebû Saîd el-Hargûşî'nin Târîḫ, Ebü'l-Meâlî Mecdûd b. Muhammed er-Reşîdî'nin Târîḫ ve Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eserlerini saymak mümkündür. Beyhakī'nin adlarını kaydetmediği kaynaklardan Ebü'l-Abbâs-i Mervezî'nin Târîḫ-i Merv, Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî'nin Târîḫ-i Merv, Ebû İshak el-Bezzâz'ın Târîḫ-i Herât, Ebü'l-Hasan Saîd b. Cenâh el-Buhârî'nin Târîḫ-i Semerḳand ve Buḫârâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Kādî'nin Târîḫ-i Ḫârizm ve Ebû Abdullah Muhammed b. Akīl-i Belhî'nin Târîḫ-i Belḫ adlı eserleri anılabilir. Başta bazı bilgileri, aynen eserine aktaran Hamdullah el-Müstevfî olmak üzere birçok tarihçi Târîḫ-i Beyhaḳ'ı kaynak olarak kullanmıştır. Târîḫ-i Beyhaḳ'ın British Museum, Berlin Staatsbibliothek, Taşkent Oriental Library ve çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (diğer nüshaları için bk. Târîḫ-i Beyhaḳ, neşredenin girişi, s. 23-30; Qari Syed Kalimullah Husaini, XXXIII/3 [1959], s. 198-202). Eseri ilk defa Allâme Muhammedi Kazvînî'nin mukaddimesiyle birlikte Ahmed Behmenyâr (Tahran 1317 hş./1938), daha sonra Seyyid Kelîmullah Hüseynî (Haydarâbâd/Dekken 1388/1968) yayımlamıştır. Yûsuf Hâdî, Târîḫ-i Beyhaḳ'ı Arapça'ya tercüme etmiştir (Dımaşk 1425/2004).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫ-i Beyhaḳ (nşr. Seyyid Kelîmullah Hüseynî), Haydarâbâd 1388/1968, neşredenin girişi, s. 1-44; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 219-240; Safâ, Edebiyyât, II, 312-313, 993-996; Qari Syed Kalimullah Husaini, "The Tārīkh-i Bayhaq of Zahīruddin Abu'l-Hasan Ali b. Abi'l-Qasim Zayd al-Bayhaqī", IC, XXXIII/3 (1959), s. 188-202; Mirzâ Muhammed Han Kazvînî, "Târîḫ-i Beyhaḳ" (trc. Mürsel Öztürk), TTK Belleten, LI/199 (1987), s. 407-416; M. Fuad Köprülü, "Beyhakî", İA, II,

584-585; Hasan Enûşe, “Târîẖ-i Beyhaḳ”, DMT, IV, 31-32; Yûsuf Hâdî, “Târîẖ-i Beyhaḳ”, DMBİ, XIV, 285-286; Rızâ Rızâzâde Lengerûdî, “Târîẖ-i Beyhaḳ”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 210-211.

Abdülkerim Özaydın

TÂRÎH-i BEYHAKĪ

(تاريخ بيهقي)

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin (ö. 470/1077) Gazneliler tarihine dair eseri.

Yirmi yıl Gazneliler'e hizmet eden Beyhakī, Mahmûd-ı Verrâk'ın tarihine zeyil mahiyetinde kaleme aldığı eserinde 409-451 (1018-1059) yılları arasındaki olayları nakletmiştir. Câmiʿu't-tevârîḫ, Câmiʿ fî târîḫ-i Sebük Tegin, Târîḫ-i Âl-i Sebük Tegin, Târîḫ-i Âl-i Maḥmûd, Târîḫ-i Maḥmûdiyyân, Târîḫ-i Nâṣırî, Târîḫ-i Mesʿûdî ve Mücelledât-ı Beyhaḳī gibi adlarla da anılan eserin otuz cilt olduğu rivayet edilir. Dîvân-ı Resâil'de görevli iken eserini yazmayı tasarlayan Beyhakī bu maksatla pek çok resmî belge toplamış, eserin yazımı sırasında bir kısmı günümüze ulaşmamış bazı eserlerden ve şifahî rivayetlerden de yararlanmıştır. Kitabın ilk dört cildi Gazneli hânedanının kurucusu Sebük Tegin ile Mahmûd-ı Gaznevî dönemi hakkındadır. V-X. ciltler Mes'ûd b. Mahmûd devrini, XI-XXX. ciltler ise Muhammed b. Mahmûd'un ikinci hükümdarlığından İbrâhim b. Mes'ûd'un tahta çıkışına kadar (19 Safer 451/6 Nisan 1059) meydana gelen olayları içermektedir. Ancak eserin zamanımıza sadece, Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin ölümünden (421/1030) başlayıp Sultan Mesud'un Dandanakan yenilgisinden sonra Hindistan'a iltica ettiği yıla (432/1041) kadar gelen bölümü intikal etmiştir. VI ve VII. ciltlerden ibaret olan bu bölümün dışında V ve X. ciltlerin bazı parçaları da günümüze ulaşmıştır. Ali b. Zeyd el-Beyhakī (İbn Funduk) eserin bazı ciltlerini Serahs Kütüphanesi'yle Mehd-i Irâk Hatun'un kütüphanesinde, bazı ciltlerini de muhtelif şahısların evlerinde gördüğünü, fakat takım halinde hiçbir yerde bulamadığını kaydeder (Târîḫ, s. 303). Eserin ilk dört cildinden Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî müellifi Cûzcânî, Mecmaʿu'l-ensâb müellifi Şebankâreî ve Zübdetü't-Tevârîḫ müellifi Hâfız-ı Ebrû iktibaslarda bulunmuştur. Beyhakī, Sebük Tegin ve Sultan Mahmud'un saltanatının ilk devresine ait bilgileri Mahmûd-ı Verrâk'ın kaybolmuş olan tarihi ile (yazılışı 450/1058) Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin (ö. 427/1036) Târîḫu'l-Yemînî'sinden, X. cildin sonunda Me'mûnîler hakkındaki bilgileri Bîrûnî'nin Kitâbü'l-Müsâmere

min aḫbâri’l-Ḫârizm’inden faydalanarak vermiştir. Sultan Mesud’un şehzadelik yıllarına dair bilgileri, adı geçen hükümdarın uzun yıllar beraberinde bulunan Ebû Saîd Abdülgaffâr’dan şifahî olarak elde etmiştir.

Beyhakī daha önce yazılan tarih kitaplarından farklı bir yol tuttuğunu, eserinin galipleri ve mağlûpları anlatan bir kitap olmadığını, gördüğü ve yaşadığı olayları ayrıntılarıyla anlatmaya çalıştığını belirtir. Bu yönüyle eser bir hâtırat şeklinde de değerlendirilebilir. Eserin rahatça okunmasını sağlamak için tarihî fıkralara, Arapça ve Farsça şiirlere yer veren Beyhakī hiç kimse için övgü ifadeleri kullanmamış, ele aldığı konular ve kişiler hakkında gerçekçi ve tarafsız kalmaya çalışmıştır. Beyhakī’nin Sâmânîler, Saffârîler, Karahanlılar, Hârizmşahlar, Sultan Mesud’un Hindistan’a gidişine kadarki Gazneliler tarihi ve Büyük Selçuklular’ın ilk devirleri hakkında verdiği bilgiler çok mühimdir. Bunların yanında eser İran edebiyatı, coğrafyası, sosyal yapısı ve gelenekleriyle ilgili önemli kayıtlar içermektedir. Gazneli sarayında önemli görevlerde bulunması dolayısıyla devlet idare ve teşkilâtı, saray hayatı ve entrikalarına dair geniş bilgi ve tecrübe sahibi olan Beyhakī, hükümdara yaranmak için başvurulan yolları ve yabancı

devletlere yazılan mektuplarda kullanılan ifade özelliklerini anlatır. Eseri yazarken belgelerin tamamına ulaşamadığını, saltanat makamına büyük saygısına rağmen hükümdarın kusurlarını gizlemeye çalışmadığını, eski hasımları ve rakipleriyle olan düşmanlıklarını bir yana bırakarak Gazneli sarayında olup bitenleri tarafsız bir gözle aktardığını söyler. Beyhakī, eserini uzun yıllar idarî görevde bulunduktan sonra kaleme alması dolayısıyla İbnü’l-Kalânisî, Kādî el-Fâzıl ve İmâdüddin el-İsfahânî’ye benzetilir. Arapça’nın resmî dil olarak kullanıldığı, Arap kültür ve edebiyatının hâkim bulunduğu bir dönemde Farsça yazılan Târîḫ-i Beyhaḳī’de Arapça’nın etkisi açıkça görülür. Arapça şiirler, atasözleri, kelime ve deyimlerin yanında bazan cümle yapıları bile Arapça’nın gramer özelliklerini taşır.

Târîḫ-i Beyhaḳī’nin günümüze ulaşan bölümleri ilk defa W. H. Morley ve W. N. Lees tarafından İngilizce başlıkla yayımlanmış (The Tarikh-i Beyhaki Containing the Life of Masoud, Son of Sultan Mahmud of Ghaznin, Being the 7th, 8th, 9th, and the Part of the 6th and 10th, Vols of the Tarikh-i Al-i

Saboktakeen [Calcutta 1862]), bunu Seyyid Ahmed Edîb-i Pîşâverî (Tahran 1305), Saîd-i Nefîsî (I-III, Tahran 1319-1332 hş.), Kāsım Ganî ve Ali Ekber Feyyâz (Tahran 1324 hş./1945), Ali Ekber Feyyâz (Meşhed 1350 hş./1970, 2. bs., 1355 hş./1976'da M. C. Yâhakkî'nin lugatçe ilâvesiyle), A. İhsânî (Tahran 1358 hş./1980), Halîl Hatîb Rehber (I-III, Tahran 1368 hş.) ve Menûçihr Dânişpejûh'un (I-II, Tahran 1376 hş.) ilmî neşirleri takip etmiştir. Eserin bazı bölümleri ayrıca yayımlanmıştır (Ḥasenek Vezīr ez-Târîḫ-i Beyhaḳī, Tahran 1364/1985; Güzîde-i Târîḫ-i Beyhaḳī [nşr. Nergîs Revânpûr], Tahran 1365 hş./1986). Saîd-i Nefîsî, sonraki dönemlerde yaşayan tarihçilerin Târîḫ-i Beyhaḳī'den yaptıkları nakil ve iktibasları derleyip iki cilt halinde yayımlamıştır (Der Pîrâmûn-i Târîḫ-i Beyhaḳī, Tahran 1342 hş.). Eserin geniş bir özeti, Albin de Biberstein Kazimirski tarafından neşredilen Menûçihrî'nin divanının girişinde verilmiştir (Menoutchehri, poète persan du onzième siècle, Paris 1886, s. 17-131). Târîḫ-i Beyhaḳī'nin bazı bölümlerini B. Doìn Almanca'ya (Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Kürstenlander des Kaspisohen Meeres, St. Petersburg 1950); Elliot ve Dowson İngilizce'ye (History of India, Delhi 1866-1867, 1900, II, 53-154) çevirmiştir. Eser Yahyâ el-Haşşâb ve Sâdık Neş'et tarafından Târîḫu'l-Beyhaḳī adıyla Arapça'ya tercüme edilmiş (Kahire 1376/1956; Beyrut 1982), A. K. Areuds'in Rusça tercümesi Istoria Masuda (1030-1041) adıyla yayımlanmıştır (Taşkent 1962; Moskova 1969). Necati Lugal'in Türk Tarih Kurumu adına yaptığı Türkçe tercüme henüz basılmamıştır. Bazı araştırmacılar, Beyhakī'nin Maḳāmât-ı Maḥmûdî adlı bir eserinden bahsederken bunun Târîḫ-i Beyhaḳī'nin Sultan Mahmud dönemiyle ilgili bir parçası olduğunu ileri sürmüşlerdir (EIr., III, 890).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., neşredenin girişi, I, 13-39; a.e. (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1375 hş., neşredenlerin girişi, s. h-yû; a.e. (nşr. Menûçihr Dânişpejûh), Tahran 1376 hş., neşredenin girişi, I, 7-32; a.e. (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, tercüme edenin girişi, s. 5-39;

Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 303; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 50-55; Rieu, Catalogue, I, 158 vd.; Storey, Persian Literature, I, 252-254; Bahâr, Sebk-i Şinâsî, Tahran 1337 hş., II, 62-95, 114; Safâ, Edebiyyât, II, 890-892; Mujtaba Minovi, "The Persian Historian Bayhakī", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1964, s. 138-140; Rypka, HIL, s. 442; Nasser Akhlagui, Ebu'l-Fazl Beyhakî, Tarihi ve Tarihinin Dili ve Edebî Değeri (doktora tezi, 1978), İÜ Ed. Fak.; Şâkir Mustafa, et-Târîẖu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriẖûn, Beyrut 1980, II, 386-388; Mecmûʿa-i Maḳālât-ı ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1369 hş., s. 68-85, 430-440; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 23-25; a.mlf., "Beyhakî", İA, II, 582-584; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rızâzâde Şafak, "Ebü'l-Fażl Beyhaḳī ve Târîẖ-i Beyhaḳī", Armaġān, XI/12-13, Tahran 1317 hş.; C. E. Bosworth, "Early Sources for the History of the First Ghaznavid Sultans", IQ, VII (1963), s. 10-14; a.mlf., "Notes on Some Turkish Names in Abu'l-Fadl Bayhaqī's Tārīkh-i Masʻūdī", Oriens, XXXVI, Leiden 2001, s. 299-313; Said Naficy, "Bayhaḳī, Abu'l-Faḍl", EI² (İng.), I, 1130-1131; G.-H. Yūsofī, "Bayhaqī, Abu'l-Fażl", EIr., III, 889-891.

Tahsin Yazıcı

TÂRÎH-i CEVDET

(تاريخ جودت)

Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) Osmanlı tarihine dair meşhur eseri.

1188-1241 (1774-1826) yılları arasındaki olayları kapsayan on iki ciltlik Osmanlı tarihi olup türünün en önde gelen eserlerinden biridir. Eser, Encümen-i Dâniş’in 1267 (1851) tarihli kararı ile henüz genç yaşta bulunan Cevdet Efendi’ye sipariş edilmişse de Encümen-i Dâniş’in kısa bir süre sonra kapanması yüzünden bu görevlendirilmeyle ilgili irâde-i seniyye, Meclisi Maârif-i Umûmiyye’nin talebi üzerine 9 Muharrem 1270 (12 Ekim 1853) tarihinde çıkmıştır. I. cildin hâtimesindeki açıklamaya göre müellif eserini hemen bu tarihte yazmaya başlamıştır (Neumann, s. 21). Burada eserin yazılış gerekçesi de belirtilmiştir. Buna göre 1187 (1773) yılına kadar matbu tarihler ve 1241 (1826) yılında Üss-i Zafer mevcut olmakla birlikte bunların arasında kalan tarihleri basılmamış olduğundan kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu durumda yazardan beklenen, döneme ait bütün tarihlerin derlenip toparlanarak değerlendirilmesi ve eserin özellikle, Tezâkir’deki ifadeye göre (IV, 39) herkesin rahatça anlayabileceği “kaba Türkçe” ile kaleme alınmasıdır. Yazar mecazlı ve secili anlatım (inşâ) sanatının tarih yazımında kullanımına karşıdır; eserde ortaya koyduğu dil ve üslûpla âdeta gurur duyar ve bu alanda yeni bir çığır açtığı kanaatindedir (Neumann, s. 20-21). Ellerinden iş çıkmayan ve sırf protokol sebebiyle bir araya getirilen kişilerden oluşan Encümen-i Dâniş’in yaptığı diğer siparişlerine rağmen ortaya çıkabilen tek çalışmanın kendi eseri olduğunu da belirtir (Tezâkir, I, 13).

Bu görevlendirmeden ötürü ayrıca Süleymaniye müderrisliğine yükseltilen Cevdet Efendi eserini telife başladıktan sonra Nâilî Efendi’nin vefatıyla onun yerine vak‘anüvisliğe tayin edildi (18 Şubat 1855). Eserin II. cildi yedi ayda, III. cilt Kırım savaşı, evlilik, Metn-i Metîn gibi başka telifler sebebiyle iki yıl içinde tamamlandı ve hemen basıldı (1857). Osmanlı tarihinin başta gelen isimlerinden J. von Hammer-Purgstall, bazı yanlışlıklar içine düşmüş olsa da eserin ilk üç cildini takdir eden ve tanıtan iki yazı

kaleme aldı (bk. bibl.). İlk cilt için alınan irâde-i seniyye sonraki ciltleri kapsayacak biçimde genişletildi. Ahmed Cevdet, bir yandan tarihini yazarken öte yandan belki tarih görüşünün derinleşmesine katkısı olabileceğini düşünerek Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin eksik bıraktığı İbn Haldûn'un Mukaddime çevirisini tamamlayarak bastırdı. Üstlendiği çeşitli devlet görevleri eserin diğer ciltlerinin kısa zamanda bitirilmesini engelledi. Ancak mâzuliyetleri sırasında ve boş vakitlerinde eserini yazmak için fırsat bulabildi. Daha sonraki ciltler ilk üç cilde göre muhtasar kaldı. Nitekim olaylar, tayinler, ölümler, özgeçmişler gibi ana maddeler içinde tasnif edilen anlatım tarzı III. ciltte daha belirginken diğer ciltler farklı bir

özellik gösterir. III. cildin nihayetinde hâtimenin arkasında yer alan zeyil kısmı da onun klasik tarih geleneğinden uzaklaşmak istediği izlenimini verir (Neumann, s. 26). IV. cilt önemli bir olayı baştan sona ele aldığından monografik bir tarzdadır. 1781-1791 yılları arasında Avusturya ve Rusya'ya karşı sürdürülen savaş, yapılan mütareke ve barış anlatımlarıyla bu cilt âdeta savaşın müstakil bir tarihi gibidir. Bütünlük ancak araya giren I. Abdülhamid'in ölümü, kendisi ve dönemiyle ilgili biyografik verilere ve değerlendirmelere yer verilmesiyle bölünür. Bu anlatım tarihten ders çıkaran uzun bir hâtime ile sona erer.

Eserin V. cildi tertip bakımından ilk dört ciltten ayrılmaktadır. Bu cildin başına kullanılan kaynakların bir listesi konulmuş ve Avrupa'nın siyasal durumunu açıklayan bir bölüme yer verilmiştir. Sekiz yıllık bir aradan sonra 1286'da (1869) basılan VI. cilt, Fransız İhtilâli sebebiyle Antikçağ'lardan o döneme kadar gelen bir Avrupa tarihi derlemesi özelliğini taşır. Osmanlı tarihi Avrupa ve dünya tarihinin bir parçası olarak algılanır ve böyle takdim edilir (a.g.e., s. 32). VII ve VIII. ciltler 1288'de (1871) basılır ve daha önceki ciltlerde görülen "Vekāyi-i Devleti Aliyye" başlığına artık yer verilmez. 1292'de (1875) yayımlanan IX. cilt 1226 (1811) senesi ortalarına kadar gelir. Sırp isyanı, Napolyon merkezli Avrupa'daki olaylar ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a hâkim olması ana konuları teşkil eder. Bu ciltte Alemdar Mustafa Paşa'nın bir gravürüne yer verilir. Daha sonraki baskılara konulmayan bu resim eserin tamamında bulunan iki resimden biridir. Diğeri Ziştovi barış görüşmelerini gösteren bir enfiye kutusu kapak kompozisyonu olup burada Osmanlı delegeleri içinde İbrâhim İsmet Beyefendi de yer alır. Cevdet Paşa bunu, adı geçen zatın oğlu olan ve

kendisi gibi Mustafa Reşid Paşa'nın siyasî kadrosu içinde yer alarak eserinin yazımında istifade etmek üzere zengin kütüphanesini kullanmasına izin veren (Târih, II, 102-103; Tezâkir, IV, 67), hatta bir arşiv belgesine göre projeyi bu şekilde desteklemesi kendisinden resmen istenen (Neumann, s. 18) Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi'den almıştır. Bu resim 1309 (1891-92) baskısında (V. cildin son yaprağında) tekrarlanmıştır. Târîh-i Cevdet'in son üç cildi sekiz yıllık bir aradan sonra 1300 (1882) başlarında bitirildi ve iki yıl içinde yayımlandı (1882-1884). Eserin X ve XI. ciltleri tarihsizdir. Böylece eserin birinci baskısı tamamlanmış oldu. Târîh-i Cevdet'in ikinci basımına 1302-1303 (1885-1886) yıllarında yeni bir tertiple başlandı, ancak yazarın biçim ve kâğıtla ilgili hoşnutsuzluğundan ötürü yalnızca sekiz cildi neşredildi. Eserin 1309'da (1891) yeni düzenlemelerle yapılan üçüncü baskısı büyük yenilikler içermektedir. Bu basımın I. cildinde seksen beş sayfaya sığdırılan mukaddime yeni bilgiler eklenerek oldukça genişletildi ve ilk cilt başlı başına bir giriş haline geldi. Önceki ciltlerde dağınık biçimde verilen kaynaklar da bu cildin başına alındı (I, 4-13).

Eserde olaylar sebep ve etkileriyle açıklanır ve bunlardan ders çıkarmaya yönelik bir üslûpla verilir. Hadiselerin oluşumu ve etkileri gerçeğe uygun biçimde ele alınmıştır. Anlatımda pragmatik bir tarih yazımı görüşünün temsil edildiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber olayların kesintisiz anlatımı muhtemelen yazım tekniği açısından birtakım sıkıntılara yol açmıştır. Zira daha sonraları vak'anüvislerin kronolojik tasnif tarzı benimsenmiş, böylece hicrî senelere bölünmüş bir anlatım şekline geçilmiştir. Bu özelliği bakımından eser önceki vak'anüvis tarihlerinden pek ayrılmaz. Ancak eleştirel bakış ve olayların ele alınan zaman dilimleri içinde bir bütün halinde işlenmesiyle onlardan ayrılır. Eserde kurumların çöküş sebepleri derinlemesine irdelenir. Bundan ötürü imparatorluğun tarihi neredeyse müesseseler tarihi bağlamında ele alınır ve toplumu Batılılaşmaya götüren gelişmeler üzerinde durulur. Pek çok kavram, deyim ve konu bağımsız olarak işlenmiştir. Bunlar birer çerçeve yazı niteliğini ve monografi özelliğini taşır. İstitrat şeklinde bütün ciltlere serpiştirilen bu ayrıntılar gerçek bir araştırma ürünüdür.

Târîh-i Cevdet çok geniş bir kaynak taramasına dayanır. Ana kaynaklarının başında yazarın ağır biçimde eleştirdiği vak'anüvis tarihleri gelir (I, 4-5). Cevdet Paşa, vak'anüvislerin çoğunun tarihin konusunu değiştirerek

sayfalarını şiirlerle, hayallerle süslediğini yazar. Aynı zamanda seleflerini cüz'î ve küllî her şeyi eserlerine almakla suçlar. Bununla birlikte kendisi de eski alışkanlıklardan kolayca sıyrılamaz; sayfalarına şiir parçaları serpiştirmekten, yangın, deprem, mevlid ve kılıç alayları, ricâlin özgeçmişi, çeşitli hikâyeler gibi cüz'iyata yer ayırmaktan kendini alamaz. Eserin diğer kaynakları arasında özel tarihler, mecmua, lâyiha, terâcim-i ahvâl kitapları, seyahatnâmeler, sefâretnâmeler önemli yer tutar. Muahede metinleri, telhisler, arşiv belgeleri, hatt-ı hümâyunlar da ilk elden kaynaklar arasındadır. Pek çok belge ilgili ciltlerin sonuna eklenmiştir. Öte yandan Cevdet Paşa mezar taşları, vakfiye, sikke vb. malzemenin tarihin açıklanmasında ne kadar önemli olduğunu kavrayan Osmanlı tarihçilerinin başında gelmektedir. Musul yakınlarında yapılan arkeolojik kazılardan söz etmesi dikkati çekmektedir. Bir "fenn-i mahsûs" diye nitelendirdiği sikkelerin birçok önemli sorunların çözümüne katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır (I, 247); hatta bütün Osmanlı paralarını gördüğünü söyler (I, 255). Kullandığı eserler, büyük ölçüde Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne katılan Cevdet Paşa kitapları koleksiyonu içinde yer almaktadır. Cevdet Paşa, sözlü kaynakları da ihmal etmez. Zamanında yaşayan ya da olayların akışında etkili olanlardan yetişebildiği kimselerin tanıklığına başvurur.

Cevdet Paşa, Batı kaynaklarını da kullanmıştır. Onun tarih ve hukuka ait Fransızca eserleri anlayabilecek durumda olduğu açıktır. Geniş yer verdiği Avrupa tarihini yazarken Batı kaynaklarına başvurma gereğini duymuş ve sık sık bunlara atıfta bulunmuştur. Terekesinde Avrupa tarihiyle ilgili çeviri eserlerin bulunduğu görülmektedir. Kendisine bu konuda düzenli notlar hazırlayanlar arasında devletler arası hukuk uzmanlarından Ali Şehbaz Efendi'yi ve özellikle bir dünya tarihi çevirisi hazırlayıp Encümen-i Dâniş'e sunan Sehak Abru'yu anmak gerekir. Bununla birlikte Cevdet Paşa'nın yararlandığı Batı kaynaklarının tam bir listesini vermeye imkân yoktur. Öte yandan bu kaynakları ne derecede ve ne kadar sıhhatli kullandığının belirlenmesi ilginç sonuçlar verebilir. Nitekim tarihinde ele aldığı son önemli olay olan Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına dair anlatımının başlıca kaynakları arasında yer alan Üss-i Zafer'den faydalanış biçimi bu eseri tamamen ve ciddi şekilde incelemediğini açıkça göstermektedir. Cevdet Paşa, Hulâsatü'l-kelâm fî reddi'l-avâm adını taşıyan eserden -kendi yakıştırdığı isimle Koca Sekbanbaşı Risâlesi-geniş özetler halinde uzun

alıntılar yapar ve bu eserin meçhul müellifini dönemin yeniçeri ileri gelenlerinden “Koca Sekbanbaşı deyü mâruf birisi” diye takdim eder (VII, 289-290). Ancak kaynak kullanımındaki zafiyetinden ötürü günümüze kadar gelen bir yanlışlığın yerleşmesine yol açar. Zira Üss-i Zafer’i hiç olmazsa ortalarına kadar okumuş olsaydı burada risâlenin müellifinin vak‘anüvislik vazifesinde de bulunmuş olan Ahmed Vâsıf Efendi olduğunun açıkça belirtildiğini, üstelik söz konusu eserden parçalar da aktarılmış olduğunu

görecekti (Beydilli, sy. 12 [2005], s. 221-224). Vak‘anüvis tarihlerinde Avrupa tarihine pek az yer ayrılmıştır. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi bu sınırı biraz aşmış, Batı’daki demokratik gelişmeler üzerinde durarak parlamenter düzenin yerleşmesinden söz etmiştir. Ahmed Cevdet Paşa ise Avrupa ve bir ölçüde dünya tarihine geniş yer vermiş, özellikle Fransız İhtilâli ile büyük bir değişim içine giren Avrupa’nın aldığı yeni durumun Osmanlı Devleti’ne de büyük etkisi olduğu yargısından hareketle (I, 163) olayların bir bütün halinde işlenmesini zorunlu görmüştür. Bu anlamda VI. ciltle birlikte Osmanlı tarihini dünya tarihinin bir parçası olarak ele almaya başlar.

Yeni tertipte önemsiz de olsa bazı metinler çıkarılmıştır. Bunlar arasında ilk beş cildin sonundaki teşekkür ve ithaflarla düşürülen tarihler de vardır. İlk iki basım arasındaki metin farklılıkları etraflı incelemeye konu olmuştur (Neumann, s. 64-75). Bundan anlaşıldığına göre metin dışı bırakılanlar önemsiz ayrıntılardır. Dolayısıyla dönemin genel havasından hareketle bu kesintilerin II. Abdülhamid devrinin sansürünün bir sonucu olduğuna dair yerleşmiş kanaatin mesnedi bulunmadığı açıktır.

Ahmed Cevdet Paşa’nın tarihçiliğe en büyük katkılarından biri de çağdaş kavramlara geniş yer vermesidir. Bunların başında efkârıumûmiye (opinion publique) gelmektedir (Tanpınar, s. 172). Öncelikle Fransız İhtilâli’nde efkârıumûmiyenin belirleyici etkisi üzerinde durur (VI, 166). Yeniçeriliğin kolaylıkla kaldırılmasını efkârıumûmiyenin bir zaferi gibi gösterir (XII, 164). Yine bu bağlamda Cevdet Paşa hükümetlerin düşürülmesinde efkârıumûmiyenin ağır bastığına dikkat çeker, artık zamanın değiştiğini ve halkın gözünün açıldığına işaret eder (Tezâkir, I, 20; II, 44; IV, 28, 148, 152). Diplomasi ve politika kelimeleri daha önce Türkçe’ye girmişti. Fakat

bunları biçimlendiren ve yerli yerine oturtan yine Cevdet Paşa olmuştur. Tarihinde XVI. yüzyılda Avrupa'da kurulan ve halen geçerli olan bir "muvâzene-i politika"dan söz eder (I, 218). Osmanlı Devleti'nin coğrafî, stratejik ve ekonomik konumunu göz önünde bulunduran Cevdet Paşa, yabancı devletlerin çıkarlarının yanında politikalarının da gereği gibi bilinmesini savunur (II, 290). Devletler arası ittifaklar her zaman ortak çıkarlar üzerine kurulur; bu da kendine özgü bir dili olan diplomasiye dayanır (IV, 173, 211). Eskiden Avrupa ahvaline vâkıf olmayan diplomatlarımızın aldana aldana aldatmayı öğrendiklerini, böylece siyasî ahlâkın da değiştiğini söyler (IX, 269).

Cevdet Paşa eserinin yerli ve yabancı kaynaklarını eleştirel bir bakışla değerlendirir. Olayların derinliğine inip onlardan ibret almayı amaçlar. Anlattığı olayların sebeplerini gelişmelerde arayarak bunların doğurduğu sonuçları ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan kendinden önceki Osmanlı tarihçilerinden büyük ölçüde ayrılır. Tarihçinin son derece tarafsız olması ve doğruyu söylemesi gerektiği görüşündedir (I, 14; II, 16). Tarihte ortaya çıkan büyük devrimlerin ve ilerlemelerin özünü yakalamayı tarihin bir görevi kabul eder (VIII, 338). Ele aldığı dönemlerin tenkidini yaparken aynı zamanda yaşadığı devrin de tenkidini yapmakta olduğu Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından tesbit edilmiş (19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 172), en son Neumann tarafından ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Özellikle ilmiye sınıfının ıslah kabul etmez durumu, kendi haline terkedilmesi ve temel siyasî konulardan uzak tutulması gerektiği hususu dönemine yönelik eleştirel bir bakışı belirler. Aynı şekilde III. Selim'in hal' ve katlinin anlatımında Abdülaziz'in âkıbetine yapılan bir telmihin gizliliği belli olmaktadır (Neumann, s. 99, 104 vd.). Bununla beraber Cevdet Paşa, tarihinde kendisinin de mimarlarından biri olduğu Tanzimat'ın savunucusu kimliğini taşır, genelde o devrin bakış açısıyla yazar, tarihten verdiği örneklemelere onu savunmak için başvurur; dolayısıyla kendi döneminin reform siyaseti âdeta tarihinde anlattığı olayların uzantısı veya sonucu gibidir (a.g.e., s. 208, 216, 217). Cevdet Paşa bu durumu yer yer açıkça ifade eder. Böylece Tanzimat'a tarihî bir tutarlılık kazandırır ve onun Osmanlı geleneğinin bir parçası haline gelmesine yardımcı olur. Reformların yabancılığını giderir ve gelişmenin doğallığına vurgu yapar. Doğru önlemlerin alınması halinde en olumsuz şartlar dahilinde bile devletin kurtuluşu için bir çıkış yolu bulunacağı mesajını verir. Bu şekilde

İbn Haldûn'daki kaçınılmaz son ve felâket karamsarlığını çürütmeye yönelmiş olarak tarihî bir vazife ifa eder (a.g.e., s. 218). Ahmed Cevdet Paşa, Nâmık Kemal'in Türk edebiyatına soktuğu vatan kavramına modern anlamda geniş bir içerik kazandırmıştır (I, 16; II, 82, 248).

Günümüzde de kendi kaynaklarını gölgede bırakacak derecede önemli bir başvuru eseri halinde kullanılan Tarîh-i Cevdet yazıldığı dönemde aydınlar arasında geniş ilgi uyandırmıştır. Bu konuda Viyana sefiri Sâdullah Paşa ile Nâmık Kemal'in eleştirileri ve Cevdet Paşa'nın bunlara verdiği cevaplar, yaptığı açıklamalar büyük bir değer taşımaktadır (Tezâkir, IV, 216-224).

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Târih, İstanbul 1309, I-XII, tür.yer.; a.mlf., Tezâkir, I, 13, 16, 20; II, 44, 82; IV, 28, 39, 67, 148, 152, 212, 216-224; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2005, s. 119-120, 121-122, 125-127; Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Bizde Tarihçilik", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 576; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1976, s. 169-173; Zeki Arıkan, "Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler", Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1985, s. 173-197; Christoph K. Neumann, Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı (trc. Meltem Arun), İstanbul 2000, tür.yer.; J. von Hammer-Purgstall, "Bericht über die Fortsetzung des Druckes der Osmanischen Reichsgeschichte zu Konstantinopel", Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XVIII/1, Wien 1855-56, s. 3-16; XIX/3 (1856), s. 375-398; Kemal Beydilli, "Sekbanbaşı Risalesi'nin Müellifi Hakkında", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 221-224; Âli Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", İA, III, 119-121; Bekir Kütükoğlu, "Vekâyinüvis", a.e., XIII, 284-285.

Zeki Arıkan

TÂRÎH-i CİHÂNGÜŞÂ

(تاريخ جهانگشای)

Atâ Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) Moğollar, Hârizmşahlar ve İsmâilîler'e dair eseri.

650-658 (1252-1260) yıllarında üç cilt halinde kaleme alınan eserin birinci cildinde Cengiz Han'ın ortaya çıkışından önce Moğollar ve Cengiz yasası hakkında bilgi verildikten sonra Cengiz Han'ın ortaya çıkışı ve Uygur ülkesini ele geçirmesi anlatılmaktadır. Bu kısımda Uygurlar'ın din ve efsaneleri üzerinde durulmakta, Cengiz Han'ın Orta Asya ve Mâverâünnehir'i istilâsından, Ögedey Kağan ve Güyük (Göyük) Han devrinde cereyan eden olaylardan bahsedilmektedir. İkinci cilt Hârizmşahlar Devleti tarihiyle Hülâgû'nun İran'a gelişinden önceki Moğol valilerine ayrılmıştır. Yer yer Karahıtaylar'la ilgili önemli bilgilerin verildiği bu ciltte özellikle Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş ve Celâleddin Hârizmşah dönemlerindeki hadiselerin ayrıntılı biçimde kaydedildiği görülmektedir. Müellif eserinin bu kısmını yazarken Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin günümüze ulaşmayan Meşâribü't-tecârib, Fahreddin er-Râzî'nin Câmiʿu'l-ʿulûm ve

Sadreddin Ali b. Nâsır el-Hüseynî'nin Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye (Zübdetü't-tevârîḫ) adlı eserlerinden faydalanmıştır (Târîḫ-i Cihângüşâ, II, 1, 44). Eserin üçüncü cildinde Mengü Kağan'dan, Hülâgû'nun İran'a gelişinden sonraki faaliyetleri ve İsmâilîler'den bahsedilmektedir. Alamut Kalesi'nin ele geçirilmesinin ardından Alamut'un son hâkimi Rükneddin Hûrşah'ın ve İsmâilîler'in âkıbetinin anlatıldığı eser 655 (1257) yılı olaylarıyla sona ermektedir. Cüveynî eserinin bu cildinde kaydettiği hadiselerin pek çoğuna bizzat şahit olmuştur. Üçüncü cilt ayrıca, Hasan Sabbâh'ın otobiyografisini ve İsmâilî itikadını içeren Sergüzeşt-i Seyyidinâ başta olmak üzere müellifi meçhul Târîḫ-i Cîl ü Deylem, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i ile günümüze ulaşmayan bazı eserlerden ve Alamut'taki İsmâilî belgelerinden faydalanılarak hazırlanmış olması bakımından dikkate değer bir teliftir (a.g.e., III, 187, 214). 656'da (1258) Bağdat'ın Moğollar

tarafından işgaliyle ilgili, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kaleme aldığı küçük bir zeyil Târîẖ-i Cihângüşâ'ya ilâve edilmiştir.

İran tarih yazıcılığında seçkin bir yere sahip olan Târîẖ-i Cihângüşâ birkaç yönden son derece önemlidir. Cüveynî, İranlı tarihçiler arasında Orta Asya'ya yolculuk yapan yegâne tarihçidir. Müellif Emîr Argun'un hizmetinde iken birkaç defa Moğolistan'a seyahat etmiş, bu vesile ile Mâverâünnehir, Türkistan ve Uygur şehirlerini görme imkânı bulmuştur. Yine müellifin Moğol hanlarının hizmetinde bulunması ona herkesin ulaşamayacağı bilgilere ulaşma fırsatı vermiştir. Bunun yanı sıra eser ihtiva ettiği malzemenin zenginliği açısından da önemli olup siyasî hadiselerin yanında sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel tarih araştırmaları için bir kaynak niteliğindedir. W. Barthold, kitabın Moğol tarihiyle ilgili birinci cildinin elde bulunan en zengin malzeme olduğunu söyler (Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, s. 54). Bunun dışında eski Türk kitâbelerinden ve Uygurlar'ın destanlarından bahsetmesi dolayısıyla eski Türk tarihi için değerli bir eserdir (Târîẖ-i Cihângüşâ, I, 40-45). Müellif, Moğollar'ın hizmetinde bulunmasına rağmen Moğol istilâsıyla ilgili bilgileri tarafsız bir şekilde nakletmeye çalışmıştır. Bu arada kendisinin yer yer abartıya başvurduğu görülmektedir. Meselâ Buhara iç kalesini savunanların sayısını 30.000 kişi diye kaydetmiştir. Oysa hadiseye şahit olan birinden naklen İbnü'l-Esîr şehri müdafaa edenlerin yalnızca 400 kişi olduğunu söyler (el-Kâmil, XII, 324).

Târîẖ-i Cihângüşâ nisbeten ağır bir dille ve secili nesirle kaleme alınmıştır. Eserde âyet ve hadislerin yanı sıra Câhiliye ve Abbâsî devri Arap şairlerine ait şiirlerle Firdevsî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân ve Zahîr-i Fâryâbî gibi İranlı şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. Eser bu özellikleriyle ve kendine has üslûbuyla edebî bir şaheser sayılmaktadır. Müellif ayrıca Türkçe-Moğolca terimlerden yaygın biçimde faydalandığı için Târîẖ-i Cihângüşâ İran tarih yazıcılığında Türkçe ve Moğolca terimlerin kullanıldığı ilk eser niteliğindedir. Eser özellikle İran dünyasındaki tarihçiler üzerinde etkili olmuştur. Bunların arasında Târîẖ-i Cihângüşâ'ya 656-728 (1258-1328) yıllarını kapsayan Tecziyetü'l-emṣâr ve tezciyetü'l-aʿṣâr (Târîẖ-i Vaṣṣâf) adıyla bir zeyil yazan Vassâf, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Hamdullah el-Müstevfî, Hâfız-ı Ebrû, Mîrhând ve Hândmîr gibi tarihçileri saymak mümkündür. Ayrıca Ebû Şâme el-Makdisî, İbnü'l-İbrî, İbnü't-Tıktakā, İbn

Fazlullah el-Ömerî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Tağrîberdî ve Kalkaşendî de Târîḫ-i Cihângüşâ'yı kaynak olarak kullanmıştır.

Daha XIX. yüzyılın ilk yarısında E. M. Quatremère, J. von Hammer-Purgstall ve Baron C. d'Ohsson gibi şarkiyatçıların dikkatini çeken Târîḫ-i Cihângüşâ'dan seçilen bazı metinler aynı yüzyılın ikinci yarısında F. Defremery, Charles Schefer, M. Theodorus Houtsma ve V. V. Barthold gibi araştırmacılar tarafından yayımlanmıştır (Storey, I/1, s. 263-264). Kitabı Mirza Muhammed Kazvînî neşretmiştir (bk. bibl.). Kazvînî bu neşir sırasında eserin National Bibliothèque'te bulunan yedi nüshasından istifade etmiştir. Târîḫ-i Cihângüşâ'nın günümüze ulaşan ve Kazvînî neşrinde kullanılmayan en eski ikinci nüshası 698 (1299) tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 359) ve neşirde anlaşılamayan bazı ibarelerin açıklığa kavuşturulması bakımından önemlidir (Rızâ İnzâbî Nejâd, s. 8-37). Eserin İsmâilîler'le ilgili üçüncü cildi, Kazvînî neşrinin gecikmesi üzerine Sir Edward Denison Ross tarafından 690 (1291) tarihli bir nüshadan tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (London 1931). Târîḫ-i Cihângüşâ'yı Seyyid Celâleddîn-i Tihrânî (Tahran 1312 hş./1933), Muhammedi Ramazânî (Tahran 1337 hş./1958), Mansûr Servet (sadeleştirilmiş, Tahran 1362 hş./1983), bazı açıklamalar ve sözlük ilâvesiyle Seyyid Şâhruh Mûseviyân (Tahran 1385/2006) yeniden neşretmiştir. Ca'fer Şiâr eserin bir bölümünü Güzîde-i Târîḫ-i Cihângüşâ-yı Cüveynî adıyla yayımlamıştır (Tahran 1370).

İlhanlı tarihi uzmanı John Andrew Boyle, Târîḫ-i Cihângüşâ'yı Kazvînî neşrini esas alarak bazı açıklama ve notlarla birlikte The History of the World Conqueror adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (I-II, Manchester-Cambridge-Harvard 1958; Manchester-Paris 1997). Eser S. M. Tevfik Okbatan tarafından Türk Tarih Kurumu için Türkçe'ye çevrilmiş ve ilk cildi yayımlanmış (Ankara 1938), ancak çeviri hatalı bulunduğundan diğer ciltler neşredilmemiştir. Daha sonra Mürsel Öztürk eserin tamamını Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-III, Ankara 1988; tek cilt olarak Ankara 1999). Muhammed et-Tenûhî Târîḫ-i Cihângüşâ'yı Arapça'ya çevirmiş (1985), eserin Moğolca tercümesi de yapılmıştır; ayrıca kısmî tercümeleri de vardır (Storey, I/1, s. 264). Ahmed Hâtemî, Kazvînî neşrini esas alarak eserde geçen bir kısım terim ve kelimelerin anlamlarını, bazı kişiler hakkındaki açıklamaları, metinde geçen âyet ve hadislerle Arapça şiir ve

darbımesellerin tercümelerini içeren bir çalışma yapmıştır (Şerḥ-i Müşkilât-ı Târîḫ-i Cihângüşâ, Tahran 1373 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ (nşr. Mirzâ M. Kazvînî), Leiden-London 1329-55/1911-37, I-III; ayrıca bk. neşredenin girişi; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın - Ahmet Ağırakça), İstanbul 1987, XII, 324; Storey, Persian Literature, I/1, s. 260-264; J. A. Boyle, "Juvaynī and Rashīd al-Dīn as Sources on the History of the Mongols", Historians of Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 133-137; a.mlf., "Ibn al-Tiqtaqā and the Ta'rīkh-i Jahān-Gushāy of Juvaynī", BSOAS, XIV (1952), s. 175-177; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1980, s. 53-56; a.mlf. - [J. A. Boyle], "D̲juwaynī", EI² (İng.), II, 606-607; Ca'fer-i Şiâr, "Târîḫ-i Cihângüşâ-yi Cüveynî", Yekî Ḳaṭre-i Bârân Ceşnâme-i ʿAbbâs Ziryâb-ı Ḫûʾî, Tahran 1370, s. 299-310; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1373/1994, III, 51-99; Farhad Daftari, Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies, London-New York 2004, s. 184; Rızâ İnzâbî Nejâd, "Yâzdeh Movred Çabṭhâ-yi Nüsḫa-yi Müverreḫ-i 698-i Cihângüşâ", Be Yâd-i Muḥammed-i Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1386/2007, s. 8-37; Mü'min Muhyiddin, "ʿAlâʾüddîn Aṭâ Melik-i Cüveynî", Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, II/1, Aligarh 1961, s. 140-164; Muhammed Rûşen, "Yâddâşthâ-yi ʿAllâme Muḥammed-i Ḳazvînî ber Cihângüşâ-yi Cüveynî", Ferheng-i Îrân-zemîn, XV, Tahran 1347/1968, s. 161-221 (makalenin bazı ilâvelerle yeniden neşri için bk. "Ḥavâşî-yi Destḫaṭṭ-i ʿAllâme-yi Faḳīd Muḥammed-i Ḳazvînî ber Cihângüşâ-yi Cüveynî-yi Çâpî", Be-Yâd-i Muḥammed-i Ḳazvînî [nşr. Îrec Efşâr], Tahran 1386/2007, s. 145-184); Mansûr Servet, "Se Nükte-i Mübhem der Târîḫ-i Cihângüşâ-yi Cüveynî", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXXII/3 (133), Tebriz 1363/1984, s. 171-175; Mustafa Mûsevî, "Vâjegân-i Türkî ve Moġūlî-yi Târîḫ-i Cihângüşâ-yi Cüveynî", Âyîne-i Mîrâs̱, III/3-4 (30-31), Tahran 1384, s. 57-89; a.mlf., "Târîḫ-i Cihângüşây", DMBİ, XIV, 290-294; M. Fuad Köprülü, "Cüveynî", İA, III, 253-255.

Osman Gazi Özgüdenli

TARİH DERGİSİ

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü süreli yayın organı.

Mehmet Cavit Baysun başta olmak üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyeleri tarafından 1949 yılından itibaren çıkarılmaya başlanmıştır. İlk sayıda "Tahrir Heyeti" tarafından yazılan "Bir Kaç Söz" ile derginin yayım amaçları belirtilmiştir. Burada öncelikle bölümde büyük ümitlerle çıkarılan Tarih Semineri Dergisi'nin canlandırılamadığı (I/1, I/2 ve II şeklinde üç sayı olarak çıkan derginin muhtevası için bk. Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, s. 211-212), yeni bir dergiye ihtiyaç duyulduğu, esas amacın çıkacak dergiye gerek muhteva gerekse biçim yönünden kusursuz denilecek bir şeklin verilmesi olduğu, hiçbir iddia taşımadan neşriyat sahasına atılan dergide daha ziyade tarih bölümünün "yeni istidatlarına ait kalem mahsullerine" geniş ölçüde yer verileceği, tarihin bütün çağlarına dair araştırmaların, kütüphane ve arşivlerde ele geçirilmiş vesikaların, seyahat raporlarının tanıtılacağı ve bibliyografya haberlerinin verileceği belirtilmiştir. Ayrıca derginin bölüm dışındaki araştırmacılara da açık olduğu, konusu tarih haricinde olan, fakat bu ilmin ilerlemesine katkı sağlayacak makalelere de sayfalarında yer verileceği ifade edilmiştir. Tahrir heyeti bu önsözde derginin yayım süresine açıklık getirmiş ve iki sayısı bir cilt teşkil etmek üzere senede iki defa çıkarılması ve sayıların on formadan aşağı düşmemesi planlanmıştır. Yıllık sayı adedinin ileride çoğaltılması niyeti de bir hedef olarak ortaya konulmuştur.

Tarih Dergisi, gerek zengin kadrosu gerekse muhtevalı yazıları ile tarih alanında iddialı bir çizgiyi istikrarla korumuştur. Her yıl bir cilt ve her cilt iki sayı olmak üzere belirlenen hedef tamamen gerçekleştirilememişse de 1949-2009 yılları arasında kırk altı sayı yayımlanmıştır. 22. sayıya kadar çıkan dergilerin üzerinde ait oldukları ciltler belirtilmiş, 23. sayıdan itibaren sadece ilgili sayıya işaret edilmekle yetinilmiştir. İlk üç cilt planlandığı şekilde ikişer sayı çıkarılmış, IV-VII. ciltler birer sayıdan (sayı 7-10) ibaret kalmıştır. VIII. cilt 11-12. sayılar kabul edilmiş, IX-XII. ciltler yine birer sayı olmuş (sayı 13-16), bir cilt (XIII) olarak planlanan 17-18. sayıdan

sonra tekrar her cilt bir sayı olacak şekilde (cilt XIV-XVII, sayı 19-22) bir yayım seyri izlenmiş, M. Cavit Baysun'un vefatından (1968) sonra çıkarılan 23. sayıdan itibaren cilt numaraları kaldırılmıştır. Cilt ve sayılardaki bu farklılıklar gibi ait oldukları ve yayımlandıkları yıllarla ilgili yayın sürecinde bazı değişiklikler meydana gelmiştir. 33. sayıya kadar genellikle dergilerin ait oldukları yıl yanında ay da belirtilmiştir. 1949 yılından itibaren hemen her yıla en az bir sayı tahsis edilirken 1956, 1957, 1968, 1978 ve 1982 yıllarına ayrılan herhangi bir sayı olmamış, 1950-1951, 1962-1963, 1974-1975, 1980-1981, 1983-1984, 1984-1994, 1995-2000, 2001-2002 ve 2002-2003 yılları için sadece birer sayı çıkarılmıştır. Tarih Dergisi 37. sayıdan itibaren (2002) hakemli olarak çıkmaya başlamıştır. Makaleler, üniversitenin yayın ilkeleri gereği üç farklı üniversiteye mensup üç öğretim üyesinden oluşan hakem heyetinin nezaret, değerlendirme ve kararına dayanılarak yayımlanmaktadır. 43. sayıdan itibaren künyede hakemli dergi standardı gereği yılda iki sayı çıkarılacağına yer verilmiştir.

Derginin 1969-2009 yılları arasındaki 13 sayısı bazı tarihî kişi ve olaylar yanında dergiye katkıları olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü üyelerine vefatları münasebetiyle ithaf, armağan ve hâtıra sayısı şeklinde yayımlanmıştır. Dergide en fazla yazısı bulunan araştırmacılar arasında Münir Aktepe (30), Semavi Eyice (24), M. Cavit Baysun (23), Şehabettin Tekindağ (22), Mücteba İlgürel (17), Cengiz Orhonlu (16), Erdoğan Merçil (15), Nejat Göyünç (13) ve Salih Özbaran (10) öne çıkmaktadır. 2009 yılı itibariyle yayıma hazır olan iki cilt dahil 48. sayı içerisinde 274 farklı yazarın makalesi yayımlanmıştır. Bunlardan seksen araştırmacı Tarih Bölümü'ne, yirmi sekiz araştırmacı İstanbul Üniversitesi'nin farklı birimlerine mensup yazarlar olup toplam yazar sayısı 108'e ulaşır. Diğer makale sahipleri başka üniversitelerde çalışan, yurt içi ve yurt dışı kurumlarda görev yapan araştırmacılardır. Bu çeşitlilik 1949 yılında vurgulanan amaca uygun bir görünüm arzetmektedir.

Tarih Dergisi, özellikle Türkiye'de akademik tarihçiliğin geçirdiği gelişme ve seviyeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Burada genel konular yanında İlkçağ, Ortaçağ, Osmanlı tarihi başlıkları altında tarih öğretimi ve metodolojisi, seyahatnâmeler, kaynak ve belge tanıtım ve tahlili, Grek ve Roma tarihi, meskûkât, Orta Asya ve Türk tarihi, dinler tarihi, müslüman Türk devletleri ve Moğol tarihi, Selçuklu tarihi, Anadolu beylikleri, Bizans

tarihi, Memlükler, İstanbul tarihi ve hayatı ile şehir tarihleri, edebiyat ve sanat tarihi, müessese ve teşkilât tarihi, sosyal ve ekonomik tarihle ilgili pek çok yazıya yer verilmiştir. Kitâbiyat kısmında yeni çıkan yerli ve yabancı kitapların tanıtım, değerlendirme ve tenkidine ağırlık verilmiş, sonradan alanlarında tanınmış isimler olacak birçok akademisyen ilk yazı tecrübelerini bu tanıtma yazılarıyla yapmıştır. Tarih Dergisi hakkında iki tanıtım yazısı kaleme alınmıştır. Dergiyi önce Erdoğan Merçil 25. sayıda değerlendirmiş (1971), burada ilk yirmi beş sayının analitik tanıtımı yapılmıştır. Daha sonra 26-36. sayılar aynı şekilde Arzu Terzi tarafından 37. sayıda (2002) ele alınmıştır. 26-32. sayılarda bu dergide yer alan makalelerin History and Life tarafından indekslendiği duyurulmuştur.

43 ve 44. sayılarda, “Tarih Dergisi TÜBİTAK-ULAKBİM tarafından indekslenmektedir” ifadesine yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası: 1729-1950, Ankara 1952, s. 211-212, 223-224; a.e.: 1955-1968, İstanbul 1970, II, 74-80; a.e.: 1968-1977, İstanbul 1985, III, 33-39; a.e.: 1978-1984, İstanbul 1987, IV, 25-30; Gülser Orhan, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası: 1924-1972, İstanbul 1974, s. 200-232; Aysel San, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası: 1973-1978, İstanbul 1979, s. 79-92; Erdoğan Merçil, “İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi Tahlili Bibliyografyası: 1949-1971”, TD, sy. 25 (1971), s. 221-238; Arzu T. Terzi, “İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi Bibliyografyası: 1972-2000”, a.e., sy. 37 (2002), s. 403-433.

Mahmut Ak

TARİH DÜŞÜRME

İslâm kültüründe bir olayın tarihini bir mısra, beyit veya ibare içinde ebced hesabına uygun şekilde belirtme sanatı.

Harflerin rakamsal karşılıkları demek olan ebced sistemine benzer hesaplamaların İbrânî, Nabatî ve eski Yunan toplumlarında var olduğu, Arap harflerinin ebced tertibine uygun biçimde sayı değerlerinin bu etkiyle sistemleştirildiği kaydedilmektedir (bk. EBCED). Ebced sistemi çok eski olmakla birlikte tarih düşürme sanatının ilk defa kimin tarafından icat edildiği kesin olarak belli değildir. Bilindiği kadarıyla tarih düşürme XII. yüzyılda önce Fars edebiyatında ortaya çıkmış, İslâm kültürünün etkisiyle Arap harflerini alan İranlılar'dan Türkler'e, Türkler'den de Araplar'a geçmiştir. Fars kültüründe tarih manzumelerine "mâdde-i târîh" ya da kısaca "târîh", tarih düşürmeye de "mâdde-i târîh-sâzî, târîh goften, târîh nüvîşten"; Türkler'de "tarih düşürme, tarih yazma, tarih söyleme" denilmiş, Araplar'da ise buna "târîhun şi'rî, târîhun harfî" adı verilmiştir. Fars edebiyatında tarih düşürme özellikle XIV. yüzyıldan itibaren gelişme göstermiş, bu yüzyılda Hâfız-ı Şîrâzî ve İbn Yemîn-i Tuğrâî tarih manzumeleri kaleme almıştır. Daha sonra bu konuda öne çıkan şairler arasında Münîr-i Buhârî, Burhâneddîn-i Câmî, Nüvîdî-i Şîrâzî, Vahşî-i Yezdî, Muhteşem-i Kâşânî, Vahdeti Kummî (Hakîm Abdullah), Vâhib-i İsfahânî (Mirza Hasan), Remzî-yi Kâşî, Kelîm-i Kâşânî, Bîdil, Hâtif-i İsfahânî, Emîn-i Nasrâbâdî, Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Katre-i İsfahânî ve Ferâhânî anılabilir.

XV. yüzyılın ortalarına kadar Arap dünyasında bilinmeyen tarih düşürmeyi Araplar, Türkler'in İslâm kültürü ve medeniyeti dairesinde yer almasından ve bu alanda güzel örnekler ortaya koymasından sonra onlardan öğrenmiş ve bu sanattan ilk defa Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) söz etmiştir. Tarih düşürme Türk edebiyatında XIV. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış ve özellikle XVIII. yüzyılda en verimli dönemine ulaşmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar çoğunlukla Arapça ve Farsça yazılan tarih kitâbeleri XVI. yüzyıldan itibaren daha çok Türkçe kaleme alınmıştır. Önceleri tek kelime yahut terkipten oluşan mensur tarihler

yaygınken daha sonra manzum tarihlere rağbet artmıştır. Cevdet Paşa, Türk edebiyatında manzum tarihin ilk defa Hızır Bey tarafından 850 (1446) yılında Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı bir cami için söylenen, "Câmiᶜun zîde ᶜömrü men ᶜamerehû" (Bu camiyi imar edenin ömrü uzun olsun) mısraı ile başladığını söylemiş (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 170), ardından gelen edebiyat tarihçileri de bu bilgiyi tekrarlamıştır. Ancak daha XIV. yüzyılda Türkler tarafından tarih manzumeleri yazıldığı bilinmektedir.

Başlangıçta öğrenme ve ezberleme kolaylığı için ortaya çıktığı tahmin edilen tarih düşürme, daha sonra şairliğin gereklerinden biri sayılarak bu alanda sanat gösterme aracı durumuna gelmiş, Bursalı Hâşimî ve Seyyid Osman Sürûrî gibi şairlerin elinde en güzel örneklerini vermiştir. Türk edebiyatında Ahmed Paşa, Hızır Bey, Hayâlî Bey, Tâcî Bey, Molla Lutfi, Necâtî Bey, Taşlıcalı Yahyâ, Edirneli Nazmî, Lâmiî Çelebi, Zâtî, Âşık Çelebi, Rûhî-i Bağdâdî, Kafzâde Fâizî, Hâletî, Nev'îzâde Atâî, Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Fehîm-i Kadîm, Cevrî, Nâilî-i Kadîm, Evliya Çelebi, Nâbî, Nedîm, Seyyid Vehbî, Nahîfî, Abdürrezzâk Nevres, Sünbülzâde Vehbî, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsıf, İzzet Molla, Pertev Paşa, Fatîn Efendi, Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Zîver Paşa, Eşref Paşa, Osman Nevres, Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Senîh, Ahmed Lutfi Efendi, Şinâsi, Nâmık Kemal, Muallim Nâci, Recâizâde Mahmud Ekrem, Muallim Cûdî, Ali Emîrî Efendi, Üsküdarlı Talat gibi birçok şair tarih manzumeleri kaleme almıştır. Latin harflerinin kabulünden sonraki dönemde Ali Ekrem Bolayır, Tâhirülmevlevî, Halil Nihat Boztepe, Hamâmîzâde Mehmed İhsan, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmed Çavuşoğlu ve özellikle Arif Nihat Asya tarih manzumeleri yazmıştır. Tarih söyleyen şairler için "müverrih" kelimesinin kullanıldığı İzzet Molla'nın, "Olur olmaz müverrih anlamaz İzzet bu târîhi/Yine Hak eyledi Es'ad Efendi nutkunu fetvâ" beytinden anlaşılmakta ve Sürûrî'nin müverrih lakabıyla anılması da bunu göstermektedir. Şairler çoğunlukla tarih mısraından önceki mısrada tarih kelimesini ve kendi mahlaslarını birlikte zikrederler. Tarih kelimesinin bu şekilde anılmadığı manzumeler tarih mısraının tesbitinde güçlüklere yol açması sebebiyle makbul sayılmamıştır. Tarih düşürmede genellikle hicrî kamerî yıl kullanılmakla birlikte son devirlerde hicrî şemsî, malî (rûmî) ve milâdî yıllara göre söylenmiş tarihlere de rastlanmaktadır.

Tarih düşürme belâgat kitaplarında bedî‘ sanatları arasında sayılmıştır. Bir tarih manzumesinde ebced hesabı yanında vezin, kafiye ve anlam da önemlidir; bunların hepsinin bir arada bulunması oldukça büyük bir zihnî mesaiyi gerektirir. Buna göre şair önce ebced sistemini kullanarak hadisenin oluş yılını gösterecek şekilde bir mısra yazar, genellikle bunun önüne koyduğu mısrada mahlasını, söylediği tarihin çeşidini veya ta‘miyesini belirtir. Ardından tarihini düşürdüğü olay (doğum, ölüm, tahta çıkış, sünnet, evlenme, mimari yapı, sefer, barış, zafer vb.) ve bu olayla ilgili kişi adları yanında gerekli remiz ve mazmunları anarak şiirini tamamlar. Bütün toplumu ilgilendiren önemli olaylar yanında bazan en önemsiz konularla ilgili örnekler de ortaya konmuştur ("Kuyruğu dikti dedim târîhin/Fârenin hasretinden öldü kedi": 1213 [1798]; Sürûrî, Hezeliyyât, s. 38). Tarih manzumeleri divan edebiyatının hemen bütün nazım birimleriyle yazılmakla beraber daha ziyade kıta (ilk beyti musarra‘ olmayan manzume) şeklinde düzenlenir ve son mısrada ebcedle söylenen rakam mısraın sonuna yazılır. Bu manzumeler hangi nazım şekliyle yazılmışsa divanlarda da aynı türden şiirlerin bulunduğu bölümlerde (kasâid, mukattaât, musammat vb.) yer alır. Birçok tarih manzumesi kaleme alan şairlerin bu tür şiirleri divanlarında "tevârîh" başlığı altında ayrı bir bölümde toplanmıştır.

Tarihler farklı biçimlerde düzenlenmiştir: Söyleniş Bakımından. 1. Lafzan tarih (lafzî/sûrî tarih). Ebced hesabının kullanılmadığı, yılın rakamla değil sözle zikredildiği tarihtir. Buna "düz tarih" adı da verilir. Yeniçeri Kalemi kâtiplerinden Feyzi Efendi'nin kendi ölümü için söylediği böyle bir tarih daha sonra mezar taşına yazılmıştır: "Sıhhatimde Feyziyâ lafzan dedim târîhimi/Bin yüz elli sâlde (1737) kıldım

âlem-i lâhûtı câ" (Râmiz, vr. 115b). Daha çok ilk dönemlerde görülen bu şekil hüner göstermeye pek uygun olmadığından giderek yerini diğer tarihlere bırakmıştır. 2. Mânen tarih (mânevî tarih). Söylenmek istenen yılın ebced hesabına göre harflerin sayı değerlerinden çıkarılan tarihtir ve zor söylenmesine rağmen en sık kullanılan tarih düşürme biçimidir: III. Ahmed'in 1139'da (1726) yaptırdığı köşke düşürülen, "Duâ edip Nedîmâ söyledi bu mısrâı ol dem/Bu kasr-ı pâk Sultân Ahmed'e yâ Rab saîd olsun" (Divan, s. 87) beytindeki tarih gibi. 3. Lafzan ve mânen tarih. Söylenmek istenen yılı hem sözle hem de harflerinin sayı değerleriyle ifade eden tarihtir. 1030 (1621) yılında İstanbul Boğazı'nın donmasına düşürülen tarih

gibi: “Lafzan u mânen ona dedi Neşâtî târîh/Be-meded dondu sovukdan bin otuzda deryâ” (Evliya Çelebi, I, 220).

Hesaplanması Bakımından. 1. Tam tarih (müstevfâ/mutlak tarih). Hesaplandığında söylenmek istenen yılın tam olarak çıktığı tarih olup en güç söylenen ve en makbul sayılan tarih çeşididir: İstanbul’un fethini müjdeleyerek tarihine işaret ettiği kabul gören Kur’an’daki “beldetün tayyibetün” (857/1453) ibaresi gibi. 2. Ta‘miyeli tarih. Tarih mısraındaki harflerin sayıca toplamının söylenmek istenen tarihi karşılamadığı durumlarda ekleme veya çıkarma şeklinde bir hesap yapılması gereğinin bir önceki mısrada söylendiği tarihtir. Bu türde bazı kelime oyunlarıyla bir sayı veya bu sayının karşılığı olan bir harf, kelime yahut tamlamanın tarih mısraından çıkarılması ya da eklenmesi suretiyle yılı gösteren sayı tamamlanır. Tarih mısraındaki eksik veya fazla sayı bir muamma, bir bilmece özelliği taşıdığından bu türe “ta‘miyeli tarih” denmiştir. Bu da görünür ta‘miye ve gizli ta‘miye olmak üzere ikiye ayrılır. İlkinde işaret edilen eksik veya fazla sayı kolayca bulunurken ikinci türün çözümü oldukça zordur. Elbistan müftüsü Seyyid Ahmed Efendi’nin oğlu Hayâtî’nin 1229 (1814) yılında ölümüne şair Şeref tarafından düşürülen tarih ilkine örnektir: “Tefe”ülümde Şeref, çıktı ‘bir’ güzel târîh/Hayâtî buldu hayât-ı ebed cinân içre” (1230-1=1229; Fatîn, s. 78). Üsküdar’da Şehzâde Seyfeddin Efendi Çeşmesi’nin kitâbesi ikinci türe örnektir: “Itâş-ı ‘nâse’ işrâb eyledim târîhin ey Rahmî/Ne a‘lâ çeşme âbâd eyledi Şehzâde Seyfeddin” (1144-3=1141/1728-29). Birinci mısradaki “nâse” (ناسه) kelimesi hem “insanlara, halka” hem de “nâse” şeklinde “üç yok” anlamı taşımaktadır. 3. Dütâ (dübâlâ/muzâaf) tarih. Mısra harflerinin söylenmek istenen yılın iki katını verdiği tarihtir. Dütâ tarihlerin en çok beğenileni, tarih mısraı iki bölüme ayrıldığında her bölümün ayrı ayrı istenen tarihi gösterdiği şekildir. Bu aynı zamanda en zor söylenen, dolayısıyla en başarılı sayılan tarih çeşididir. Sürûrî’nin, “Mânend-i seng-i merkad ikidir ana târîh/Allah Ali Ağa’yı rehyâb-ı cennet etsin” tarihi (1198+1198/1784) böyledir (Divan, s. 291). Burada mısraının ilk yarısı “Allah Ali Ağa’yı” ile ikinci yarısı olan “rehyâb-ı cennet etsin” sözlerinden her birinin ebced toplamı 1198’dir.

Harflerin Kullanılışı Bakımından. 1. Mevcut bütün harflerle söylenenler. Bu tür tarihlerde noktalı olup olmadığına bakılmaksızın bütün harfler hesaba

katılır. 2. Mu‘cem tarih. Manzumede yalnız noktalı harflerin hesap edilmesiyle söylenen tarihtir. Buna “münakkat, menkūt, mücevher, cevher, cevherî, cevherdâr, cevherîn, gevher, güher” adları da verilir. Şairler, düşürdükleri tarihin mu‘cem olduğunu genellikle tarih mısraından önce bu kelimelerden birini kullanarak bildirirler. İzzet Molla tarafından 1222’de (1807) şair Pertev’in ölümüne düşürülen tarih böyledir: “Şuarâ yazdı cevherî târîh/Pertev’i gitti şem’i aklâmın” (Divan, s. 16). Şairler bu tür tarihlerdeki harflerin noktalarını yıldızlara, kıymetli taşlara ve noktayı andıran şeylere benzettiklerinden bunlardan birinin adını (necm, ahter, süreyyâ, pervîn, dür, yakut, zer, jale, eşk, katre, tohum vb.) zikretmek suretiyle tarihin mu‘cem olduğunu belirtirler. Mu‘cem tarihler levha olarak kullanılacaksa hattatlar mısraın noktalarını farklı renkten mürekkeple ve yıldız biçiminde yazarlar.

Mühmel Tarih. Yalnız noktasız harflerin hesap edilmesiyle söylenen tarihtir. Bu tür tarihe “bî-nukat, bî-cevher, sâde tarih” de denilir. Noktasız harflerin ebced sayı değeri çok olmadığından mühmel tarih çok zor söylenir. Sürûrî’nin Tarsuslu Bekir Ağa için yazdığı düğün tarihi böyledir: “Hurûf-ı sâdelerle eyledim tahrîr târîhin/Bekir Ağa kurup sûr-ı tezevvüç ber-murâd oldu” (1192/1778; Divan, s. 141). Mu‘cem ve Mühmel Tarih. Tarih mısraı veya beytindeki noktalı ve noktasız harflerin ayrı ayrı sayı değerleri toplamının aynı yılı göstermesi şeklinde düzenlenen tarihtir. Yeniçeri Ocağı’ndan Ömer Ağa’nın 1200 (1786) yılında ölümüne düşürülen tarih gibi: “Mu’cem ü mühmel iki târîh yazdım fevtine/Nûr ede Serdâr Ağa’ya merkadı hayy-ı kerîm” (Sürûrî, Divan, s. 247). Türk edebiyatında tarih düşürme bilhassa XVIII. yüzyıldan sonra bir tür hüner gösterme yarışına dönüşmüş, şairler muamma veya lugaz biçiminde, kinaye, taklîb veya tashîf yoluyla, akrostiş veya vefk tarzında anlaşılması çok zor sanatlı tarihler söylemiştir.

Tarih manzumeleri mecmûa-i eş‘âr ve fevâidlerin içinde veya müstakil olarak bir araya getirilmiştir. Bunların en meşhurlarının başında Hüseyin Ayvansârâyi’nin derlediği Mecmûa-i Tevârîh ile (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk, İstanbul 1985) Vefeyat-ı Selâtîn ve Meşahir-i Rical (haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul 1978) gelmektedir. Birincisinde hemen her konuda manzum tarihler ve tarih manzumeleri, ikincisinde I. Abdülhamid’e kadar yirmi yedi Osmanlı padişahı ile İstanbul içinde, civarında ve dışında

medfun olan ricâlin mensur vefat tarihleri yer almaktadır. Sürûrî’nin tarihlerini toplayan mecmua da dönemin olayları bakımından önemlidir (İstanbul 1299). Muammer Özergin ile Haluk İpekten’in yayımladığı “Sultan Ahmed III. Devri Hadiselerine Ait Tarih Manzumeleri” adlı makale (bk. bibl.) bu tür bir mecmuanın neşridir. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’nda bulunan mecmua da (Muallim Cevdet, nr. 249) katalogdaki bilgilere göre 1196-1226 (1782-1811) yılları arasındaki olaylarla ilgili manzum tarihleri içermektedir. Ayrıca Cevrî İbrâhim Çelebi’nin Aynü’l-füyûz’u ve Nazm-ı Niyâz’ı gibi adı yazılış tarihini gösteren eserler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Tezkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1338 hş., s. 24; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkire, Millet Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 602, vr. 75a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 220; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Zeylü’ş-Şekāik, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 242, vr. 56b; Nedim, Divan (haz. Halil Nihad [Boztepe]), İstanbul 1338-40, s. 87; Râmiz, Âdâb-ı Zürefâ, İÜ Ktp., TY, nr. 91, vr. 115b; Ayvansarâyî, Vefâyât-ı Selâtîn, s. 1; Esrâr Dede, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi Mülhakı, nr. 109, vr. 3; Seyyid Osman Sürûrî, Divan, Bulak 1255, s. 141, 165, 247, 291, 304; a.mlf., Hezeliyyât, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 38, 86; Keçecizâde İzzet Molla, Divan, Bulak 1255, s. 16, 17; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Şâhidü’l-müverrihîn, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1034, vr. 2a-b; Fatîn, Tezkire, s. 78; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1310, s. 169-186; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, IV, 394-403; Vâmık Şükrü, Sanʻat-ı Târîh, İÜ Ed. Fak. Tarih Semineri Ktp., nr. 49/251, vr. 20a, 33a; İsmail Habip Sevük, Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 168-172; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul 1973, s. 146; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, Ankara 1980, s. 34; Turgut Karabey, Türk Edebiyatında Tarih Düşürme (doktora tezi, 1984), Atatürk

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Tarih Düşürme”, TDEA, VIII, 263-270; İsmail Yakıt, Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme, İstanbul 1992; M. Esad Coşan, Akademik Makaleler, İstanbul 2009, s. 77-102; Haluk İpekten - M. Kemal Özergin, “Sultan Ahmed III. Devri Hâdiselerine Ait Tarih Manzumeleri”, TD, X/14 (1959), s. 125-146; Sadullah Esedullah - Mahmut Akılov, “Tarih Atış Sanati”, Özbek Tili ve Edebiyatı, sy. 3, Taşkent 1972, s. 68; Fevziye Abdullah Tansel, “Mustafa Kemal Hakkında Düşürülen Tarihler”, TTK Belleten, XLVIII/180 (1981), s. 513-535; Mehmet Kırbıyık, “İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi’nde Tarih Düşürme ile İlgili Bir Yazma Eser”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 8, Konya 2000, s. 217-287; Şinasi Acar, “Varak-ı Mihr ü Vefâ’yı Kim Okur Kim Dinler, Ebced Hesabıyla Tarih Düşürme”, Yapı, sy. 243, İstanbul 2002, s. 80-85; Vildan Serdaroğlu, “Multi-Dimensional Functions of Ottoman Poetry”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 7 (2007), s. 79-101; Pakalın, III, 401-402.

Turgut Karabey

TARİH ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nün yayın organı.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 21 Eylül 1968'de kurulan Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımladığı yıllık dergidir. Enstitünün kurucu müdürü olan M. Münir Aktepe'nin gayretiyle neşir hayatına başlayan derginin ilk sayısı 1970'te çıkmıştır. İlk yayın kurulu Afif Erzen, İbrahim Kafesoğlu, Cevat Eren, M. Münir Aktepe ve Nejat Göyünç'ten oluşan derginin neşredilme gerekçesi, enstitünün araştırmalara destek sağlama amacına uygun olarak Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyeleri ve yardımcılarıyla üniversite dışından tarihçilerin araştırmaları ve incelemelerine daha fazla yer verilebilmesi şeklinde açıklanmıştır. Yine aynı bölümün 1949'dan beri çıkan Tarih Dergisi'nin, kadrosu gittikçe genişleyen bölüm elemanlarının çalışmalarına "bazı idarî tasarruflar"ın da etkisiyle yeterince cevap verememesi yüzünden enstitü yönetim kurulunun özellikle genç tarihçilerin her türlü ilmî çalışmalarını değerlendirebilecekleri bir yayın organına ihtiyaç duyması üzerine yeni bir dergi yayımlama kararı aldığı da vurgulanmıştır. Ayrıca derginin tarih alanında orijinal çalışmalara yer vererek tarih ilmine yenilikler getirmek suretiyle hizmet edeceği belirtilmiştir.

Dergi ilk sayısından sonra yıllık olarak çıkmaya başladı. Fakat zaman içerisinde maddî imkânsızlıklar ve üniversitedeki idarî değişiklikler derginin her yıl yayımlanmasını önledi. 1974'te 4 ve 5. sayıları bir gecikme olmamasına rağmen birlikte neşredildi, 7. sayısı ise (1976) zamanında çıkmadı, ertesi yıl bu açığı kapatmak üzere 7-8. sayılar birlikte yayımlandı. 1978'de çıkan 9. sayının ardından 1981'e kadar neşrine ara verildi; 1981'de 10-11. sayılarla yayın hayatını sürdürdü. Aynı yıl yeni Yüksek Öğretim Kanunu (YÖK) gereği üniversite sisteminde köklü değişiklikler yapılınca diğer enstitüler gibi Tarih Araştırmaları Enstitüsü de kapatıldı, bunun yerine 1982'de Tarih Araştırma Merkezi kuruldu. Buna rağmen dergiyi devam ettirme kararı alındı ve çeşitli baskılara rağmen adında bir değişiklik yapılmadı. Tarih Enstitüsü Dergisi'nin 12. sayısı, 1982'de çok geniş bir

yazar kadrosu ve değerli yazılarla yayın hayatına parlak bir dönüş yaptı. "Prof. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı" alt başlığıyla çıkan dergide pek çok yerli (M. S. Kütükoğlu, O. Şaik Gökyay, İ. Kafesoğlu vb.) ve yabancı (B. Lewis, Geza Feher, M. Guboğlu, A. Suçeska, M. Köhbach vb.) Osmanlı tarihçisinin yazıları çıktı.

Daha sonra derginin yayım sürecinde yeni kanunun getirdiği problemlerden kaynaklanan ciddi aksamalar meydana geldi. 13. sayı beş yılın ardından 1987'de Tarih Araştırma Merkezi'nin yeni müdürü Mübahat Kütükoğlu döneminde Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu için hâtıra sayısı olarak çıktı. Genelikle Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü elemanlarının katkı yaptığı bu sayı, giderek kabuk değiştirmeye başlayan Tarih Bölümü'nün yeni ilmî araştırmalarının yönelimi bakımından dikkat çekicidir. 14. sayı ise yedi yıllık bir gecikmeyle 1994'te yayımlanabildi. Bu sayıda artık Tarih Bölümü'nün daha genç nesli devreye girdi ve yazı profilinde ciddi bir değişim başladı. 15. sayı 1997'de Münir Aktepe'ye hâtıra sayısı olarak çıktı. Bu sayının başında merkez müdürü Mübahat Kütükoğlu'nun bir sunuş yazısı bulunmaktadır. Ertesi yıl derginin 16. sayısı, İstanbul Üniversitesi'nin yeni idarecilerinin aldığı kararlardan olumsuz yönde etkilenerek daha önceki baskı kalitesinin çok altında yayımlandı. Ardından Tarih Dergisi'nin yılda iki sayı çıkmaya başlaması, bu süreçte pek çok derginin yayın hayatına girişi, üniversitelerde unvan yükseltme kriterlerinde puanlama sisteminin ortaya çıkışı, yıllık olarak neşredilen Tarih Enstitüsü Dergisi'ni yazı bulma sıkıntısına soktu ve dergi yayımına ara vermek zorunda kaldı. Bununla birlikte Tarih Araştırma Merkezi 1985 yılından itibaren o dönemdeki müdürü Mübahat Kütükoğlu ile başlayan, daha sonraki müdürler Erdoğan Merçil, İlhan Şahin ve Feridun M. Emecen ile devam eden, her yıl düzenlediği geniş katılımlı sempozyumların bildirilerini bastırıp Tarih Enstitüsü Dergisi'nin açığını kapattı ve belli konulara yoğunlaşan yayınlar yapmaya başladı. Bu çerçevede 1985-2008 yılları arasında çeşitli konularda yirmi kitabın yayımı gerçekleştirildi. Tarih Enstitüsü Dergisi 1970-1998 dönemini kapsayan on altı sayısıyla akademik tarihçiliğe ciddi katkılar sağlayan yazılar ihtiva etmektedir. Dergide İlkçağ'lardan zamanımıza kadar geniş tarihî süreci ilgilendiren ve daha çok Türk tarihine ağırlık veren makaleler çıkmış, ayrıca dergi sonunda geniş kitabiyat kısmında yeni çıkan neşriyatın tanıtım ve eleştirisine yer veren yazılar yayımlanmıştır. Bu süre boyunca Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

mensupları yanında ülke içinden ve dışından pek çok tarihçi dergiye katkıda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırmaları Enstitüsü Yönetmeliği (21 Eylül 1968 tarih ve 13007 sayılı Resmî Gazete), İstanbul 1968, s. 4; M. Münir Aktepe, “Cumhuriyet Devrinde Kurulan Kitaplıklar: Tarih Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi ve Burada Bulunan Belgelerle Yazma Eserler”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul 1981, s. 185-242; Arzu Tozduman, “Tarih Enstitüsü Dergisi Bibliyografyası”, TED, sy. 14 (1994), s. 173-204.

Feridun Emecen

TÂRÎH-i GÜZÎDE

(تاريخ گزيده)

Hamdullah el-Müstevfî'nin (ö. 740/1340'tan sonra) umumi tarihe dair eseri.

Müellifin 730 (1330) yılında tamamladığı eser bir mukaddime, altı bölüm (bab) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimede kâinatın yaratılışı hakkında bilgi verilir. Her bölüm çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Birinci bölümde peygamberler tarihinden ve filozoflardan; ikinci bölümde İslâm öncesi İran tarihinden; üçüncü bölümde Hz. Peygamber ile çocukları ve torunlarından, sahâbe, tâbiîn, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler'den; dördüncü bölümde Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gurlular, Büveyhîler, Büyük Selçuklular, Irak Selçukluları, Kirman Selçukluları ve Anadolu Selçukluları, Hârizmşahlar'la Atabegler tarafından kurulan hânedanlardan, İsmâiliyye, Kirman'da hüküm süren Karahıtaylar'a mensup Kutluğhanlılar ve İlhanlılar'dan; beşinci bölümde mezhep imamları,

kıraat âlimleri, şeyhler, muhaddisler, hekimler ve şairlerden bahsedilir. Son bölüm Kazvin'in tarih ve coğrafyası hakkındadır. Hamdullah el-Müstevfî burada Kazvin'e gelen sahâbîler, halifeler, hükümdarlar, vezir ve emîrler, Kazvin valileri, âlimler, şairler ve Kazvin'in önde gelen aileleriyle ilgili bilgi verir. Eser bu yönüyle mahallî tarih yazıcılığı bakımından önemli bir kaynaktır. Hâtimede peygamberler, velîler, din âlimleri, hükümdarlar, vezirler ve diğer meşhur simaların şeceresi kaydedilir. Müellif hâtimede Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin metodunu izlemiştir. Ancak bu bölümün yalnız giriş niteliğindeki küçük bir kısmı günümüze intikal etmiştir. Hamdullah el-Müstevfî tarihini yazarken Firdevsî'nin Şâhnâme'si, İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si, Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem'i, Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳ'ı, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i, Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ'sı, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'i, Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin Selcûḳnâme'si gibi yirmi civarında kaynaktan faydalanmıştır. Hândmîr Ḥabîbü's-siyer'i, Şüşterî Mecâlisü'l-müʾminîn'i

kaleme alırken Târîẖ-i Güzîde’den büyük ölçüde istifade etmiştir. Hiçbir kaynakta yer almayan orijinal bilgiler içeren Târîẖ-i Güzîde’de yaratılıştan 730 (1330) yılına kadar gelen çok geniş bir tarihî dönemin olayları başarılı biçimde kaydedilmiştir. Eser ayrıca İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han’ın ölümünden (703/1304) sonraki çeyrek asır için birinci elden kaynak niteliğindedir.

Hamdullah el-Müstevfî eserini İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî’nin teşvikiyle yazmaya başlamış, ancak onun idam edilmesi üzerine (718/1318) oğlu ve halefi Ebû Said Bahadır Han’ın veziri Gıyâseddin Muhammed’e takdim etmiştir. Târîẖ-i Güzîde’nin Kazvin’in tarihi ve coğrafyasıyla ilgili bölümünü Fransızca tercümesiyle birlikte Barbier de Meynard (JA [1857], X, 25-308), İranlı şairlere dair bölümünü İngilizce çevirisiyle beraber Edward Granville Browne (JRAS, Ekim 1900 - Ocak 1901) neşretmiştir. Eserin İslâmî dönem İran tarihine dair kısmı Fransızca tercümesiyle birlikte M. Jules Gantin tarafından yayımlanmış (Paris 1903), Selçuklular’la ilgili bölümü Charles François Defrémery tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir (JA, IV. seri, XI [1848], s. 417-462; XII [1848], s. 259-279, 334-370; XIII [1849], s. 15-55). Târîẖ-i Güzîde’nin tamamını ilk defa tıpkı basım olarak özet İngilizce tercümesiyle beraber Edward Granville Browne ve Reynold Alleyne Nicholson iki cilt halinde neşretmiş (Leiden-London 1910-1913), daha sonra eseri Abdülhüseyin Nevâî yayımlamıştır (Tahran 1339, 1364). Eser Yâkub Paşa tarafından Osmanlı Türkçesi’ne çevrilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3213). Hamdullah el-Müstevfî’nin oğlu Zeynüddin, Târîẖ-i Güzîde’ye 742-794 (1342-1392) yıllarına ait bir zeyil yazmış, eser D. Kâzımof ve Ziya Bünyadov tarafından Rusça ve Âzerîce tercümesiyle birlikte neşredilmiş (Bakü 1990), ardından eseri Îrec Efşâr yayımlamıştır (Ẕeyl-i Târîẖ-i Güzîde, Tahran 1372 hş./1993).

BİBLİYOGRAFYA

Hamdullah el-Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364, neşredenin girişi; Hândmîr, Düstûrü’l-vüzerâ᾿ (trc. Harbî Emîn

Süleyman), Kahire 1980, s. 99-101; Browne, LHP, III, 87-95; Storey, Persian Literature, I/1, s. 81-84, 1233; Sarton, Introduction, III/1, s. 630-632; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 325; B. Spuler, "Ḥamd Allāh al-Mustawfī al-Ḳazvīnī", EI² (İng.), III, 122; Charles Melville, "Ḥamd Allāh Mostawfi", EIr., XI, 632-633; Fehîme Ali Beygī, "Târîḫ-i Güzîde", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 263-264.

Abdülkerim Özaydın

TÂRÎH-i HİND-i GARBÎ

(تاريخ هند غربي)

Mehmed Suûdî Efendi’nin (ö. 999/1591) Hadîs-i Nev adıyla da bilinen tarihî coğrafya kitabı

(bk. MEHMED SUÛDÎ EFENDİ).

TÂRÎH-i OSMÂNÎ ENCÜMENİ

Tarih araştırmaları yapmak amacıyla 1909'da kurulan cemiyet.

II. Meşrutiyet döneminde yeni siyasal anlayışa uygun biçimde halka millî şuur aşılanması, vatan sevgisi kazandırılması maksadıyla oluşturulmuştur. Bu amaçla önce "mükemmel" bir Osmanlı tarihinin kaleme alınması için Târîh-i Osmânî Heyeti kurulmuş, ardından Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın teklifi ve Sultan Mehmed Reşad'ın iradesiyle 14 Teşrînisâni 1325 (27 Kasım 1909) tarihinde Târîh-i Osmânî Encümeni teşekkül etmiştir. Encümenin gayesi, teşkilâtı, görevleri ve üyeleri Necip Âsım (Yazıksız) tarafından hazırlanan tüzükte belirtilmiştir. Burada ilmî ölçülere uygun bir Osmanlı tarihinin hâlâ yazılamadığı, vak'anüvis tarihleriyle diğer özel tarihlerin birer salnâme mahiyetinde bulunduğu, mevcut muhtasar tarihlerin ise sübjektif bir nitelik taşıdığı ifade edilmiştir.

Ayrıca halka tarih bilgisi ve şuuru ile vatan sevgisi kazandırma amacı da belirtilmiştir. İmparatorluğu meydana getiren unsurları aynı gaye etrafında ve aynı vatan sevgisiyle bir araya getirebilmek için tarih öğrenmenin gerekliliği üzerinde durulmuş, bundan dolayı ilmî bir cemiyete ihtiyaç duyulduğu kaydedilmiştir. İlk çalışmalarına Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Bey'in Bâbıâli'deki odasında başlayan encümen bir Osmanlı tarihi yazma hazırlıklarına girişti. Baskı masrafları bizzat Sultan Mehmed Reşad tarafından karşılanacak olan tarih için görev taksimi yapılarak ilk ciltte Osmanlılar'ın Anadolu'ya gelişi ve devletin ortaya çıkışının ele alınması, ayrıca Bizanslılar'la Selçuklular hakkında bilgi verilmesi kararlaştırıldı.

Tüzüğüne göre biri başkan on iki uzmandan teşekkül eden Târîh-i Osmânî Encümeni üyelerini başlangıçta hükümet seçecek, daha sonra gerektikçe yeni üyeleri encümen alacaktı. Bu üyelerden başka Osmanlı hânedanından bir fahrî üye ile yardımcı ve muhabir üyelerin bulunması öngörüldü. Encümenin haftada bir defa olağan, bir defa da olağan üstü toplanması kararlaştırıldı. Bir encümen kütüphanesi kurularak çeşitli yollarla elde edilen kitap ve belgelerle zenginleştirilmesi sağlanacaktı. Encümenin üç üyeden meydana gelen yönetim kuruluna idarî ve malî işler yanında

kitapların basımına nezaret etme işi verilmişti. Encümen başkanı ve üyeleri maaş almayacaktı. Padişahın özel hazinesinden yıllık 10.000 kuruşluk tahsisatı bulunan encümenin diğer gelir kaynakları kitap satışından gelecek meblağ ve yapılacak bağışlardan ibaretti. Yazılması kararlaştırılan Osmanlı tarihinin telifinde görev alanlara her forma için 300 kuruş ikramiye verilmesi eserin, telifi tamamlandıktan sonra hazîne-i hâssadan 10.000 kuruş daha tahsis edilmesi tüzükte yer almıştı.

Târîh-i Osmânî Encümeni'nin ilk başkanı Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Bey, üyeler Ahmed Tevhid, Ahmed Refik, Ahmed Midhat Efendi, İskender Yanko Hoçi, Efdaleddin (Tekiner), Ali Seydi Bey, Diran Kelekyan, Zühdü Bey, Mehmed Ârif Bey ve Necip Âsım'dır. Yardımcı üyeler arasında Bağdatlı İsmâil Paşa, Ali Emîrî Efendi, Halil Ethem (Eldem), Süleyman Nazif, Şükrü Bey, Saffet Bey, Fâik Reşad, Hüseyin Hüsâmeddin ve Mehmed Galib yer alıyordu. Daha sonra Ahmed Muhtar Paşa, Ahmed Râsim ve İbnülemin Mahmud Kemal gibi şahsiyetler de üye seçildi. 1925'te ölen Abdurrahman Şeref Bey'in yerine Ahmed Refik başkanlığa getirildi. Târîh-i Osmânî Encümeni üyeleri çeşitli vesilelerle rütbe, nişan ve madalyalarla ödüllendirildi. Osmanlı döneminde sadrazamlığa tâbi olan encümen Cumhuriyet devrinde Türk Tarih Encümeni adını aldı. Önce Maarif Vekâleti'ne, daha sonra Telif ve Tercüme Heyeti Hars Müdürlüğü'ne, ardından yüksek tedrîsata bağlandı. Ahmed Refik başkanlığındaki yeni üyeler Ali Seydi, meskûkât uzmanı Ali Bey, İhtifalci Mehmed Ziyâ, Niyazi ve Behcet beylerdi. Encümenin 1927'de Maarif Vekâleti bünyesinde yeniden teşkilinden sonra Köprülü Mehmed Fuad başkanlığındaki yeni üyeler Ali Canip (Yöntem), Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Hamid ve Ramazan beyler oldu; eski bazı üyeler ise açıkta kalmıştı.

Encümenin faaliyetleri Osmanlı tarihi telifi, monografi çalışmaları ve mecmua neşri gibi başlıklar altında toplanabilir. Encümen ayrıca yurt içinde ve yurt dışında yoğun bir kaynak toplama çalışmasına girişti; halkın elinde bulunan ferman, berat, vakfiye vb. belgelerin sûretleriyle tarihî yerlerin fotoğrafları istendi. Uzun süren bir hazırlık döneminden sonra yazılacak Osmanlı tarihinin planı Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın 1 Ağustos 1329 (14 Ağustos 1913) tarihli 21. sayısında ilâve şeklinde yayımlandı; okuyuculardan gelecek değerlendirmelerin dikkate alınacağı belirtildi. I. Kosova Savaşı'na kadar (1389) gelmesi tasarlanan ilk cildin bu planı başta

Yusuf Akçura ve M. Fuad Köprülü olmak üzere çeşitli kişilerce tepkiyle karşılandı. Yusuf Akçura Türk Yurdu'nda çıkan "Küçük Muhtıra" adlı yazısında Osmanlı tarihinin genel Türk tarihinin bir parçası olarak ele alınmadığını söyleyip henüz hânedan tarihçiliğinden kopulamadığı, sosyal ve ekonomik tarihin söz konusu edilmediği, yalnız siyasî, askerî, idarî olaylara yer verileceğinin kararlaştırıldığı yolunda eleştiriler öne sürdü. Köprülü ise eserin çağdaş yayım kurallarına uyulmadan kaleme alınacağını, Osmanlı tarihçiliğinin henüz vak'anüvislik geleneğinden kurtulamadığını, encümen üyelerinden bazılarının hiç metot bilmediğini yazdı.

Necip Âsım ve Mehmed Ârif beyler tarafından telifi tamamlanıp 1917'de yayımlanan Osmanlı Târihi'nin ilk cildinde orta zamanlarda Türkler, Bizanslılar, Osmanlılar'ın Anadolu'ya gelişi ve devletin ortaya çıkışı ele alınıyordu. Ayrıca Anadolu Selçukluları ve Beylikler hakkında bilgi veriliyordu. Fakat asıl ağır eleştiriler bu cildin neşrinden sonra başladı. M. Fuad Köprülü ülkede tarih telakkisinin çok ilkel olduğunu, Osmanlı Târihi'nin mukaddimesinin bunu açıkça gösterdiğini, İbn Haldûn'a yetişmek için bile daha uzun süre beklemek gerektiğini belirtti. Birçok eksiklik yanında en önemlisi henüz kütüphane ve arşivlerin istifadeye elverişli hale getirilmediğini söyledi. Öte yandan eserin yetersizliği encümen tarafından da kabul edilmiş, Ahmed Refik Bey bunun sorumluluğunu müelliflere yüklemek zorunda kalmış ve İkdam'da yazdığı bir makalede Osmanlı Târihi'nin ilmî bir mahiyetinin bulunmadığını ifade ederek bu cildin önsözünü yazan Abdurrahman Şeref Bey'i "idâre-i maslahatçılık"la itham etmiştir. Mehmed Ârif Bey'i de Arapça, Farsça bilmeyen, hatta bazı Türkçe kelimeleri bile anlayamayan, buna rağmen itiraz kabul etmez bir kişi diye niteleyen Ahmed Refik Bey, daha da ileri giderek onu vak'anüvis tarihlerinde bulunmayan 1142 yılı olaylarını yazarken o yılın Dîvân-ı Hümâyun defterlerini "iç etmek"le suçlamıştır. Daha sonraki bir yazısında ise önce iyi bir kütüphane teşkilinin gereğini belirtiyor, uzmanlar aracılığıyla malzeme toplamanın ve Osmanlı arşiv belgelerinin neşredilmesinin önemine değiniyordu. Ayrıca Osmanlı tarihlerinin yayımlanmasını, yabancı dillerde yazılmış Türkler'le ilgili eser ve seyahatnâmelerin tercüme edilmesini teklif ediyordu.

Ahmed Refik Bey'in bu düşünceleri yankı uyandırdı. O sırada oluşturulmaya çalışılan arşiv kanunuyla ilgili bilgiler toplamak üzere

Abdurrahman Şeref Bey Viyana ve Berlin'e gönderildi. Ardından Sadâret Hazîne-i Evrakı bünyesinde ilk defa Tasnîf-i Vesâik-ı Târîhiyye Encümeni kuruldu ve başkanlığına Ali Emîrî Efendi getirildi. Encümen, faaliyetlerini Osmanlı tarihine dair monografi çalışmalarına yöneltti. Bu arada Osmanlı Târihi'nin ilk cildi halktan rağbet gördü, ikinci cildin telifi için çalışmalar başladı ve görev taksimi yapıldı. 19 Haziran 1917'de düzenlenen toplantıda Orhan Gazi dönemine ait bu ciltte tesbit edilen bölümler çeşitli kişilere sipariş edildiyse de bundan bir sonuç alınamadı. İmparatorlukta yer alan farklı unsurları birleştirmeye yönelik bir Osmanlı tarihi yazma girişiminin başarıya ulaşamamasının başlıca sebebi belgelerin ve kaynak eserlerin henüz yararlanılabilecek durumda olmamasıydı. Bununla birlikte iktidarda bulunan İttihat ve Terakkî Fırkası'nın Türkçülük politikasına uygun biçimde kaleme alınan birinci cildin daha sonraki çalışmalar için bir adım teşkil ettiği söylenebilir.

Târîh-i Osmânî Encümeni ve bunun yerini alan Türk Tarih Encümeni'nin en önemli faaliyeti dergi çıkarmak oldu. 9 Şubat 1910 tarihinde neşrine karar verilen Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın (TOEM) her cüzü seksen sayfa olmak üzere iki ayda bir çıkarılması planlandı. Mecmuada yayımlanacak yazıların niteliği tüzüğünde ayrıntılı biçimde belirtildi. Bunlar, Osmanlı tarihine ait eserlerde yeterli derecede bulunmayan ve başka dillerde yazılıp ulaşılamayan inceleme ve araştırmalar, tarihî belgeler, tarihle ilgilenen diğer cemiyetlerin üyeleriyle yapılan görüşmeler, encümenin aldığı kararlar, çeşitli dillerde yayımlanmış Türk tarihiyle ilgili eserlerle henüz neşredilmemiş tarih eserleri ve risâleler olarak tesbit edildi. Osmanlı öncesi dönemle alâkalı araştırmaların da yer aldığı TOEM'in görünürdeki çıkış sebebi neşri düşünülen Osmanlı tarihine malzeme hazırlamaktı. İlk sayısı 1 Nisan 1326 (14 Nisan 1910) tarihinde çıkan Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası sekiz yıl süreyle düzenli biçimde yayımlandı. Mondros Mütarekesi'nin yol açtığı engeller yüzünden neşri bir süre sekteye uğradı. Bunu gidermek için dokuz ve onuncu yıllar 1921'de bir cüz; on bir, on iki ve on üçüncü yıllar 1923'te yine bir cüz halinde neşredildi. Encümenin isim değişikliği sebebiyle on dördüncü yılından yani 78. sayısından itibaren yeniden numaralanan, eski numaraları da devam ettirilen Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nın (TTEM) ikinci yayım devresi üç yıl sürdü. Encümenin dağılması üzerine İcra Vekilleri Heyeti'nin 6 Temmuz 1927 tarihli kararıyla Maarif Vekâleti'ne bağlı olarak İstanbul

Dârülfünunu içinde yine Türk Tarih Encümeni adıyla yeniden kurulması üzerine başlayan üçüncü yayım döneminde encümen başkanlığına Edebiyat Fakültesi Reisi M. Fuad Köprülü getirildi. Harf inkılâbının ardından beş sayısı "yeni seri" adı altında çıkan mecmuanın daha önceki on altı yıllık sayılarının Halil Ethem tarafından hazırlanan indeksi Fihristi Umûmî adıyla 1928'de yayımlandı. Ayrıca TOEM ve TTEM'deki yazıların tamamının müellif adlarına göre (Tarih Vesikaları, yeni seri, I/18 [Mart 1961], s. 461-483), son olarak da mecmuanın tıpkıbasım neşrinin yapılması münasebetiyle Abdülkadir Özcan tarafından son fasikül olan 101. cüzün başında müellif ve makale isimlerine göre fihristi hazırlandı (İstanbul 1988).

Yayın dönemi boyunca mecmuada elli civarında müellif tarafından kaleme alınan 280 kadar makale neşredildi. Makale yazarlarının büyük çoğunluğunu encümenin üyeleri oluşturur. Bunun yanında mecmuanın ilâvesi şeklinde birçok kaynağın yayımı sağlandı. İlk defa Ahmed Refik tarafından gerçekleştirilen belge yayımı daha sonra bu tür çalışmalara örnek oldu. Ahmed Refik'in Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl ve Memâlik-i Osmâniyye'de Kral Rakoczi ve Tevâbii 1109-1154 adlı, arşiv belgelerine dayalı eserleri İsveç İlimler Akademisi ve Macarlar tarafından takdir nişanları ile ödüllendirildi. Birinci eser İsveç diline, ikincisi Macarca'ya, müellifin Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı 961-1000 adlı eseri Almanca'ya çevrildi. Öte yandan kurulup geliştirilmesi için gayret sarfedilen kütüphane işinde dönemin politik ve malî çalkantılarına rağmen oldukça ileri adımlar atıldı; satın alma, bağış ve becayiş yoluyla yazma ve basma 3000 kadar eser toplandı. Cumhuriyet döneminin ilk tarihçilerini yetiştiren, 1931 yılında kapatılan Târîh-i Osmânî Encümeni'nin yerini Mustafa Kemal'in emriyle aynı yıl oluşturulan Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti aldı. Adı 1935'te Türk Tarih Kurumu'na çevrilen bu müessese gerek on altı seri altındaki neşriyatı ve Belleten ile Belgeler adlı süreli yayınları, gerekse düzenlediği milletlerarası kongrelerle faaliyetlerini sürdürmektedir (bk. TÜRK TARİH KURUMU).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Maarif, genel, nr. 2233 (1006), hususi, 4 (142a 1327); BA, BEO, umumi, nr. 292405; hususi, 611 (1 Cemâziyelâhir 1329); BA, Meclisi Vükelâ Mazbatası, nr. 208, zabıt nr. 137; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Sâlnâmesi (1333-1334), İstanbul 1334, s. 474; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1330, II/2, s. 19-22; "İfâde-i Merâm", TOEM, I/1 (1326), s. 1-3; "Târîh-i Osmânî Encümeni Hakkında Tâlimat Sûreti", a.e., I/1 (1326), s. 4-8; Uluğ İğdemir, Yılların İçinden, Ankara 1976, s. 205-207, 257-277; "Osmanlı Tarih Cemiyeti", Hakāik-i Târîhiyye ve Siyâsiyye, sy. 1-2 (30 Haziran 1325), İstanbul 1327, s. 28-32; Ali Kemal, "Târîh-i Osmânî ve Ahmed Refik Bey", İkdam, sy. 5955, İstanbul 20 Eylül 1913; [Akçuraoğlu Yusuf], "Küçük Muhtıra", TY, IV/23 (1913), s. 807-809; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında", Bilgi, sy. 2, İstanbul 1913, s. 185-196; a.mlf., "Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?", YM, I/22 (1917), s. 427-428; Abdurrahman Şeref, "Viyana Sefîr-i Sâbıkı Hüseyin Hilmi Paşa", TOEM, VIII/49 (62) (1335-37), s. 63; Necib Âsım, "Ârif Bey", a.e., VIII/49 (62) (1335-37), s. 122-125; Ahmed Refik, "Târîh-i Osmânî Encümeni Meselesi", İkdam, sy. 8477 (12 Ekim 1920); a.mlf., "Târîh-i Osmânî Encümeni'nin Vezâifine Dair", a.e., sy. 8479 (14 Ekim 1920); a.mlf., "Târîh-i Osmânî Encümeni'nin Tarihçesi Hakkında Rapor", Maarif Vekâleti Mecmuası, sy. 14, İstanbul 1927, s. 425-430; a.mlf., "Encümen Raporu", TTEM, XVII/19 (96) (1928), s. 161-165; Afet İnan, "Türk Tarih Kurumu'nun Kuruluşuna Dair", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 173-179; Mehmet Halit Bayrı, "Meşrutiyet Devrinin İlk İlmî Müessesesi: Türk Târih Encümeni", Tarih Dünyası, III/30-31, İstanbul 1952, s. 1211-1216; Mahmut H. Şakiroğlu, "Memleketimizde Toplu

Tarih Çalışmaları", TT, VI/36 (1986), s. 41-46; Hasan Akbayrak, "Tarih-i Osmânî Encümeni'nin Tarih Yazma Serüveni", a.e., VII/42 (1987), s. 361-368; Abdülkadir Özcan, "Tarih-i Osmanî Encümeni: Kuruluşu, Teşkilâtı ve Faaliyetleri", TOEM (İstanbul 1988), sy. 101 başında giriş, s. 1-9; Mehmet Demiryürek, "Târîh-i Osmanî Encümeni'nin Kuruluşu", Toplumsal Tarih, XV/90, İstanbul 2001, s. 41-49; Halil İnalcık - Bahaeddin Yediyıldız, "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", TTK Bildiriler, XIII (2002), I, 85-87; Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tarihçilik", TCTA, VI, 1592-1594.

Abdülkadir Özcan

TÂRÎH-i PEÇEVÎ

(تاريخ پچوي)

Peçuylu İbrâhim Efendi’nin (ö. 1059/1649 [?]) Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başından 1640 yılına kadar gelen Osmanlı tarihi

(bk. PEÇUYLU İBRÂHİM).

TÂRÎH-i SELÂNİKÎ

(تاريخ سلانكي)

Selânikî Mustafa Efendi’nin (ö. 1008/1600 civarı) Osmanlı tarihine dair eseri

(bk. SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ).

TARİH VESİKALARI

Maarif Vekâleti tarafından yayımlanan tarih dergisi.

Cumhuriyet idaresinin millî kültürü yerleştirmek, Güneş-dil teorisini desteklemek ve Türklük bilincini aşılamak için daha ziyade resmî kurumlar ve üniversiteler aracılığıyla yürüttüğü tarih-edebiyat çalışmalarına ve dergi neşriyatına Maarif Vekâleti de belge neşretmek suretiyle katkı yapma kararı alması sonucu yayın hayatına başladı. İlk sayısı 1941 yılında dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in himayesinde çıktı. Derginin önsözünü kaleme alan Hasan Âli Yücel neşredilme gayesini, insanlığın en derin mâzisinden bugüne kadar geçirdiği hayatın mâna ve tecrübelerini tanıyıp bilmek, bu anlayış ve görüşle Türk kültürünün yayılıp genişlemesine imkân hazırlamak, geçmişimizin bütün izlerini aydınlığa çıkarmak, tarihimizi başkalarının gözlüğüyle görmekten ve millî tarih zihniyetiyle kültür esaretinden kurtulmak şeklinde açıkladı. Derginin öncelikli hedefi ise Türk tarihine ait önemli belgelerin tıpkıbasımlarını yayımlamak ve okuyucuya tanıtmaktır. İlk sayının önsözünde adı "Türk Tarih Vesikaları Dergisi" olarak zikredilmekle birlikte dergi yayın hayatını Tarih Vesikaları adıyla sürdürdü. Derginin Haziran 1941 tarihli ilk sayısında kurucusu ya da imtiyaz sahibi bir yayın kurulu veya yazı işleri sorumlusu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sadece arka kapağın iç yüzünde "Dâimî Yazı Heyeti" başlığı altında Enver Ziya Karal, Mükrimin Halil Yinanç, Cemal Tukin, M. Cavit Baysun ile Maarif Vekilliği Talim ve Terbiye Heyeti üyesi Faik Reşit Unat ve Topkapı Sarayı Müzesi müdürü Tahsin Öz'ün isimleri yer almaktadır. Derginin yayın kurulu 15. sayı (Mayıs 1949) dahil olmak üzere değişmedi, ancak zaman zaman yazı heyeti dışından başka kişilerin makaleleri de yayımlandı. Tarih Vesikaları cilt/sayı esasına dayanan bir külliyat şeklinde düşünüldüğünden sayıların sayfa numaraları devam ettirildi ve bu durum yeni ciltlerde tekrarlandı. Derginin 7. sayısı (Haziran 1942) aynı zamanda II. cildin ilk sayısıdır. Dergi bu şekilde yayın hayatının ikinci yılına başladığından bu sayıda yine Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in birinci yayın yılının bir muhasebesini de içeren önsözü bulunmaktadır.

İlk neşredildiği tarihten Nisan 1943'e kadar dergi iki aylık periyotlar

şeklinde yayın hayatını on iki sayı kesintisiz sürdürdü. Ardından bazı aksaklıklar ortaya çıktı. 13. sayı Ağustos 1944, 14. sayı Ekim 1944'te yayımlandı. II. Dünya Savaşı yıllarında beş yıllık bir aradan sonra 15. sayı Mayıs 1949'da neşredilebildi. Ancak yayımı yine kesintiye uğradı ve 1952'de alınan karar uyarınca 16. sayı Ağustos 1955'te yeni serinin cilt I/1. sayısı olarak Maarif Vekâleti Türk Kültür Eserleri Bürosu tarafından çıkarılmaya başlandı. Yeni serinin ilk sayısında derginin yayın ilkeleri, yazım kuralları ve içeriğinin genişletilmesine dair yeni esaslar açıklandı. Daha önce iki aylık periyotlar halinde neşredilen derginin yeni sayıları 1955, 1958 ve 1961'de olmak üzere yaklaşık üçer yıllık ara ile yayımlandı. Bu seride derginin dış kapağının iç yüzünde "Yazı İşlerini İdare Edenler" başlığı altında Hikmet İlaydın ve Adnan Sadık Erzi'nin adları yer almaktadır. Derginin içeriğine "bibliyografya" başlığı altında literatür, diğer dergilerin dizinleri, kitap ve dergi tanıtımlarının yer aldığı yeni bir bölüm eklendi. Yeni serinin I. (16) ve II. (17) sayılarında yazı işleri sorumluları değişmedi, III. (18) sayıda (Mart 1961) Adnan Sadık Erzi'nin yerini İsmet Parmaksızoğlu aldı. Tarih Vesikaları 1941-1961 arasında toplam on sekiz sayı yayımlandı, bu tarihten itibaren neşir hayatı sona erdi. Derginin çıkmaması belgesel tarih yayıncılığında önemli bir boşluk doğurunca Türk Tarih Kurumu bu boşluğu doldurmak amacıyla 1964 yılından itibaren Belgeler adıyla yeni bir dergi çıkarmaya başladı. Bu dergi aksaklıklarla da olsa yayın hayatını sürdürmektedir (bk. BELGELER).

Tarih Vesikaları'nda hem devlet arşivleri ve kurumlarında saklanan evrakın hem de özel arşivlere intikal etmiş belgelerin neşredildiği görülmektedir. Zaman zaman Başvekil Refik Saydam örneğinde olduğu gibi devlet adamları veya vatandaşların kendilerine intikal eden belgeleri yayımlanmak üzere dergiye bağışladıkları görülmektedir. Bu tür bağışlara ilişkin mektuplar bazı sayıların arkasına eklenmiştir. Dergide fermanlar, nâme-i hümâyunlar, diplomatik yazışmalar, kanunnâme ve nizamnâmeler, vakfiyeler, rûznâmeler, sefâretnâmeler, lâyihalar, renkli resimler, gravür ve haritaların tıpkıbasımları o dönemin imkânları ölçüsünde belgenin orijinal renk ve ebadında yayımlanmıştır. Dergide tıpkıbasımları neşredilen belgelerin tercümeleri yahut transkripsiyonlu metinleri de verilmiş, okuyucuya söz konusu belgelerin önemine ait genelde birkaç sayfayı geçmeyen bilgiler aktarılmıştır. Tarih Vesikaları, Türkiye'de belge neşri alanında öncü durumunda olmasının yanında akademisyen ve araştırmacılar

açısından önemli bir referans özelliği taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâmil Su, “Dergiler Arasında”, Ülkü, II/18, Ankara 1942, s. 21-22; Mahmut H. Şakiroğlu, “Cumhuriyet Tarihimizde Süreli Yayınlara Kısa Bir Bakış II, Tarih Dergileri ve Belleten”, TTK Belleten, XLVII/188 (1983), s. 1207-1222; a.mlf., “Memleketimizde Toplu Tarih Çalışmaları”, TT, VI/36 (1986), s. 41-46; VII/38 (1987), s. 9-13; VII/40 (1987), s. 49-54; Abdülkadir Özcan, “Târîh-i Osmânî Encümeni: Kuruluşu, Teşkilatı ve Faaliyetleri”, TOEM, sy.1-101 (tıpkıbasım), İstanbul 1988, s. 1-29; Murat Koraltürk, “Türkiye’de Tarihsel Belge Yayıncılığı ve Bir Süreli Yayın: Tarih Vesikaları Dizini”, Müteferrika, sy. 3, İstanbul 1994, s. 155-163; Hasan S. Keseroğlu, “Batı’da ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Süreli Yayınların Ortaya Çıkışı ve Özellikleri”, a.e., sy. 5 (1995), s. 19-28; Bülent Varlık, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, TCTA, I, 112-125; Zafer Toprak, “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri”, a.e., I, 126-132; Semavi Eyice, “Belleten”, DİA, V, 424-425.

Yüksel Çelik

TÂRÎHÂNE CAMİİ

(bk. DAMGAN TÂRÎHÂNE CAMİİ).

TÂRÎHU ÂDÂBİ’l-LUGATİ’l-ARABİYYE

(تاريخ آداب اللّغة العلابيّة)

Corcî Zeydân’ın (ö. 1914) Arap dili literatürü tarihiyle ilgili eseri.

Müellif kitabın önsözünde “Târîhu âdâbi’l-luga” terkibiyle Arap dilinde ortaya konulmuş bütün edebî ve ilmî eserlerin tarihini kastettiğini açıklar (Âdâb, I, 17). Dolayısıyla eserin ismindeki “âdâb” kelimesi, “herhangi bir alanda yazılmış eserlerin bütünü” demek olan ve bugün daha çok literatür kelimesiyle ifade edilen “edebiyat” anlamında kullanılmıştır. Nitekim kitapta edebiyatın yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe, matematik, tıp, kimya, dil bilimleri, tarih, coğrafya vb. hemen bütün alanlardaki eserlerle müelliflerine yer verilmiştir. Zeydân, eserin ikinci cildinin önsözünde kitabı kaleme almasındaki amacını Arap diliyle yazılmış bütün eserleri tanıtmak, bunların değerini belirlemek, günümüze ulaşanlarla ulaşmayanları birbirinden ayırmak, ulaşanların nerede ve ne zaman yayımlandığını, yazmalarının nerede bulunduğunu göstermek şeklinde açıklamıştır. Müellif ayrıca edebiyat, şiir ve tarih sahalarındaki eserleri geniş bir şekilde ele aldığını, buna karşılık her biri müstakil bir saha olan dinî ilimler ile felsefe, mantık gibi eski bilimleri daha kısa biçimde incelediğini belirtir. Arapça eserlerin dünyada en zengin literatürü oluşturduğunu söyleyen Zeydân bunun İslâm’ın ve İslâm devletlerinin bir araya getirdiği Arap, Fars, Türk, Hintli, Suriyeli, Iraklı, Mısırlı, Rum, Ermeni, Berberî, Zenci, Slav gibi pek çok milletin kendi kültür ve dillerinden taşıdıkları unsurlarla katkıda bulunup zenginleştirdikleri İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinde ortaya çıktığını söyler. Eserde Arap tarihi Câhiliye, erken İslâm, Emevî, I. Abbâsî, II. Abbâsî, III. Abbâsî, IV. Abbâsî, Moğol, Osmanlı ve modern dönem olarak on devreye ayrılmış, bunların her biri ilimlere göre tekrar tasnif edilmiştir. Her dönemde ve her bilim dalında önce Yunan, Fars, Hint kültürü gibi yabancı kültürler Arap kültürüne etkisi oranında ele alınmıştır.

Dört ciltten oluşan Târîḫu âdâb'ın birinci cildi Câhiliye, erken İslâm ve Emevî dönemlerini kapsar. Câhiliye devri içinde Arap dili tarihi, Arapça atasözleri, Arap dili lehçeleri, Arap şiirinin ortaya çıkışı, bu dönemde eser veren Arap şairlerinin sınıflandırılması, Arap şiirinin özellikleri, şairlerin niteliklerine göre tasnifi ve biyografileri, hitabet, ensâb ilmi, Arap tarihi ve Arap panayırları incelenmiştir. Erken İslâm döneminde İslâm'ın Arap edebiyatında meydana getirdiği değişim, hitabet, şiir, Kur'an'ın cem'i ve Arap yazısı gibi konular ele alınmıştır. Emevî devrinde dinî ilimler, dil bilimleri, şiir, büyük şairler ve biyografileri, hitabet ve inşâ üzerinde durulmuştur. İkinci cilt Kur'an'dan doğan ilimler, Kur'an'ın Arap edebiyatına ve topluma etkisiyle başlar. I. Abbâsî döneminde şairler, şiir râvileri, dil bilimleri, inşâ, dinî ilimler ve tarih konuları incelenmiştir. II. Abbâsî devrinde yine şairler, edipler, dil bilimciler, sözlük yazarları, tarihçiler, coğrafyacılar, İslâmî ilimler, felsefe ve tıp konuları anlatılmıştır. III. Abbâsî döneminde İslâm dünyasındaki devletler, dönemin ayırıcı özellikleri, meşhur şairler, edipler, inşâ, kıssalar ve rivayetler, gramerciler ve dil bilimciler, tarihçiler, coğrafyacılar, İslâmî ilimler, felsefe, tıp, eczacılık, matematik ve güzel sanatlar ele alınmıştır. Üçüncü cilt IV. Abbâsî, Moğol ve Osmanlı dönemlerini kapsar. Burada konular önceki devirlere benzer şekilde işlenmiştir. Modern dönemle ilgili dördüncü ciltte XIX. yüzyılda Arap dünyasındaki yenilenme hareketleri, yeni eğitim kurumları, matbaacılık ve yayın faaliyetleri, basın ve gazetecilik, ilmî ve edebî cemiyetler, kütüphaneler, müzeler, tiyatrolar, şarkiyatçılar ve çalışmaları, Batı dünyasından aktarılan bilimler ve bu alanda temayüz eden ilim adamları, şiir, edebiyat, dil bilimi, inşâ, tarih ve coğrafya alanları, ansiklopediler, ekonomik ve sosyal bilimler ele alınmıştır. Corcî Zeydân hem model hem içerik bakımından Brockelmann'ın eserinden büyük ölçüde faydalanmış, yararlandığı Arapça, Fransızca, İngilizce ve Almanca kaynakları eserinin başında zikretmiştir. Bu kaynaklar arasında E. G. Browne, Clément I. Huart ve R. A. Nicholson gibi şarkiyatçıların çalışmaları ile el-Fihrist (İbnü'n-Nedîm), Keşfü'ẓ-ẓunûn (Kâtib Çelebi) ve Miftâḥu's-saʿâde (Taşköprizâde Ahmed Efendi) gibi klasik eserler zikredilebilir.

Corcî Zeydân, Arap edebiyatı ürünlerini tarihî devrelere göre ele alan, Arap dilinde bu alanda eser veren ilk müellifin kendisi olduğunu ve bununla ilgili bazı yazılarını 1894 yılından itibaren el-Hilâl dergisinde yayımladığını

söyler (a.g.e., I, 10). Ancak ilki 1900'de Muhammed Diyâb'a, ikincisi 1904'te Hasan Tevfîk el-Adl'e ait olmak üzere aynı adı taşıyan iki kitap daha neşredilmiştir. Corcî Zeydân'ın eseri ise 1911'de basılmaya başlanmıştır. Mısır (Kahire) Üniversitesi, 1909 yılında Arap edebiyatı tarihi alanında yazılacak en iyi esere ödül verilmesini kararlaştırmıştı. Bunun üzerine Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin Târîḫu âdâbi'l-ʿArab'ı ile birlikte birçok eser yayımlanmış, bunların arasında en çok Corcî Zeydân'ın çalışması kabul görmüş, eser Mısır ve Lübnan'da bazı yüksek okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur. Arap asıllı bir müellif tarafından yazılan ilk edebiyat tarihi olması yanında eser çağdaş Arap hikâyeciliğini, tiyatro tarihiyle şiirini incelemesi ve bu çerçevede modern değerlerle edebî kültür arasında ilişki kurması bakımından ayrı bir özellik taşır. Corcî Zeydân yaşadığı dönemin bazı modern kavramlarını tarihe taşıyarak kullanabilmiştir. Bilhassa hürriyet düşüncesiyle edebî ürün arasında kurduğu ilişki bu açıdan dikkat çekicidir. Ona göre hürriyetin bulunduğu dönemlerde edebî kültür gelişmiş, olmadığı dönemlerde çökmüştür. Güzel bir tasnife sahip olan eserin bunun dışında fazlaca bir orijinalliği yoktur ve müellif, Brockelmann ile erken dönem şarkiyat âlimlerinin eserlerini tekrarlamaktan ileri gidememiştir. Öte yandan Corcî Zeydân yer yer kendi görüş ve eleştirilerini aktarmış, böylece Arap edebiyatı tarihiyle ilgili edebî estetik anlayışını ortaya koymuştur. Bu açıdan eser bir romancı olan Zeydân'ın edebî kişiliğini yansıtması bakımından önem kazanmıştır. Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye Anistâs Mârî el-Kermelî, Luvîs Şeyho, Tâhâ Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel ve Şevkī Dayf gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir. Eser 1911-1914 yıllarında Kahire'de dört cilt halinde yayımlanmış, bunu çeşitli ofset baskıları izlemiştir (I-IV, Kahire 1967; I-II, Beyrut 1983). Şevkī Dayf, daha sonra eserin dipnotlar ve bibliyografya içeren bir neşrini gerçekleştirmiştir (I-IV, Kahire 1937, 1957). Corcî Zeydân eserini ayrıca el-Muḫtaṣar fî Târîḫi âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1924).

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I-IV; M. Abdülganî Hasan, Corcî Zeydân, Kahire 1970, s. 87-94; T. Philipp, Ğurğī Zaidān: His Life and Thought, Beirut 1979, s. 226-229; Nezîr Abbûd, Corcî Zeydân: Ḥayâtühû, aʿmâlühû, mâ ḳīle fîh, Beyrut 1403/1983; Şevkī Ebû Halîl, Corcî Zeydân fi'l-mîzân, Dımaşk 1983, tür.yer.; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 220, 327-330; Ahmed Hüseyin et-Tamâvî, Corcî Zeydân, Kahire 1992, s. 81-112.

Şükran Fazlıoğlu

TÂRÎHU BAĞDÂD

(تاريخ بغداد)

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Bağdat tarihine ve Bağdatlı meşhur şahıslara dair eseri.

Tam adı Târîḫu Baġdâd ev Medîneti's-selâm'dır. Hatîb el-Bağdâdî otuz yaşlarında iken telif etmeye başladığı eserini yirmi yıl sonra 444'te (1052-53) tamamlamıştır. 463 yılına kadar vefat eden bazı kişilere yer verilmiş olması (meselâ bk. III, 108, 336) müellifin esere daha sonra eklemeler yaptığını göstermektedir. Târîḫu Baġdâd iki bölümden meydana gelir. Geniş bir mukaddime mahiyetindeki ilk bölüm Irak'ın fethi, Bağdat'ın kuruluşu ve tarihiyle ilgili konuları içerir. Bağdat arazisi ve buradaki gayri menkullerin alınıp satılmasına dair hükümler, Hz. Ömer'in Sevâd arazisini gaziler arasında taksim etmeyip sahiplerine bırakmasının sebepleri, Bağdat'ın coğrafî konumu ve topografyası, Bağdat hakkında nakledilen hadisler ve bunların tenkidi, Bağdat şehri ve halkıyla ilgili bazı rivayetler, Fırat ve Dicle nehirleri, Irak ve Bağdat isimlerinin izahı, şehrin Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kuruluşu ve genel tasviri, Kerh ve Rusâfe'nin tesisi, halife sarayı, camiler ve önemli mekânlar, nehir ve köprüler, mezarlıklar, Medâin şehri ve bu konudaki rivayetlerle buraya gelen elli sahâbî hakkındaki bilgiler bu kısmın temel konularını oluşturur. Eserin ikinci bölümü Bağdat'ta yaşayan veya buraya gelen 7831 kişinin biyografisine ayrılmıştır. Bu bölümde Medâin, Nehrevan, Ukberâ, Sâmerrâ ve Enbâr gibi Bağdat'a yakın yerleşim birimlerine mensup kişilere de yer verilmiştir. Eser alfabetik olmakla birlikte birçok biyografi kitabında olduğu gibi Muhammed isimli şahısların biyografileri başa alınmıştır. Bazan alfabe sırası veya başka bir amaç gözetilmeksizin farklı isimlerin araya girdiği görülmekte, bu durum, biyografilerin ölüm tarihlerine göre sıralanması veya ölüm tarihi bilinmeyen kişilerin aynı nesilden yaşıtlarıyla birlikte zikredilmesiyle açıklanmaktadır. Eserin sonunda künyeleriyle tanınan erkeklerin ve Bağdatlı meşhur bazı kadınların biyografileri bulunmaktadır.

Târîḫu Baġdâd'da halife ve sultanlar, emîrler, kumandanlar, vezirler, eşraf,

Arap dili ve belâgat âlimleri, kıraat âlimleri, müfessirler, muhaddisler, kelâm âlimleri, fukaha ve müctehidler, kadılar, zâhidler ve mutasavvıflar, vâizler, matematik, astronomi, mantık, tıp ve mûsiki âlimleri, kâtipler ve hattatlar, edipler, şairler ve tarihçiler, okçular ve süvariler, esnaf ve sanatkârlar gibi toplumun her kesiminden kişilerin biyografisine yer verilmektedir. Fakat aynı zamanda bir hadis hâfızı olan müellifin hadis âlimleri başta olmak üzere din âlimlerine ağırlık verdiği görülmektedir. Eserde biyografisi bulunan muhaddis sayısı 4000 civarındadır. Hatîb el-Bağdâdî biyografisini verdiği kişilerin cerh ve ta‘dîl açısından durumunu, haklarındaki olumlu ve olumsuz kanaatleri de zikrettiğini söyler (I, 213). Eserde birkaç satırlık biyografiler olduğu gibi birkaç sayfa devam eden biyografiler de vardır. En geniş biyografi Ebû Hanîfe’ye ayrılmıştır (XIII, 323-454). Müellifin Ebû Hanîfe aleyhindeki ifade ve rivayetlere de yer vermesi eleştirilmesine yol açmış, bu konuda reddiyeler kaleme alınmıştır. Eserin yazma nüshaları arasında mukayeseler yapılarak bu tür ifade ve rivayetlerin sonradan ilâve edilmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Mahmûd et-Tahhân, s. 105-106, 307-309; DİA, XVI, 455-456).

Hatîb el-Bağdâdî eserini telif ederken ensâb ve tabakat kitaplarından umumi tarihlere, ricâl kitaplarından edebiyat kaynaklarına kadar çok geniş bir yelpaze teşkil eden ve bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerden faydalanmıştır. Kitaplarından alıntı yaptığı müelliflerin sayısı 180 civarındadır (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dirâsât Târîḫiyye, s. 179). Ayrıca hocalarından nakillerde bulunmuş, kendi bilgi, gözlem ve düşüncelerine de yer vermiştir. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Mevâridü’l-Ḫaṭîb el-Baġdâdî fî Târîḫi Baġdâd adıyla bir çalışma yapmıştır (Riyad 1405/1985). Târîḫu Baġdâd daha sonra yazılan şehir tarihlerine örnek olmuş, birçok alanda eser yazan müellifler tarafından da kullanılmıştır. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî el-Muntaẓam’ında, İzzeddin İbnü’l-Esîr el-Kâmil fi’t-târîḫ’inde, İbn Kesîr el-Bidâye ve’n-nihâye’sinde bu eserden faydalanmıştır. Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbnü’l-İmâd, Yâkūt el-Hamevî, Safedî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir ve Abdülkerîm es-Sem‘ânî kitaptan istifade eden meşhur tarihçi ve biyografi yazarlarından bazılarıdır.

Târîḫu Baġdâd’a Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî ez-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi’l-Ḫaṭîb, Ahmed b. Sâlih el-Cîlî Târîḫu Baġdâd, İbnü’d-Dübeysî

Ẕeylü Târîḫi Medîneti’s-selâm Baġdâd ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî Ẕeylü Târîḫi Baġdâd adıyla zeyil yazmıştır. İbn Cezle’nin Muḫtâru

muḫtaṣari Târîḫi Baġdâd, İbn Manzûr’un Muḫtaṣaru Ẕeyli Târîḫi Baġdâd ve Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk’ın Miftâḥu’t-tertîb li-eḥâdîs̱i Târîḫi’l-Ḫaṭîb (Kahire 1355) adlı eserleri de Târîḫu Baġdâd etrafında yapılan çalışmalardan bazılarıdır. Georges Salmon eserin ilk bölümünü Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (L’introduction topographique a l’histoire de Bagdâdh, Paris 1904), Fuat Sezgin bu baskıyı Islamic Geography serisinin LXXXVI. cildi olarak yeniden neşretmiştir (Frankfurt 1993). Târîḫu Baġdâd’ın tamamı, ilk defa 1931 yılında Muhammed Emîn el-Hancî’nin de aralarında bulunduğu bir heyet tarafından Kahire’de on dört cilt halinde neşredilmiş, daha sonra bu neşrin ofset baskıları yapılmıştır (I-XIV, Beyrut, ts.; I-XIV, Medine, ts.). Beşşâr Avvâd Ma‘rûf da başta İstanbul olmak üzere çeşitli kütüphanelerdeki nüshaları karşılaştırarak eseri yeniden yayımlamıştır (I-XVII, Beyrut 1422/2001). Saîd b. Besyûnî Zağlûl eserdeki hadislerin ve şahısların fihristini Fehârisü Târîḫi Baġdâd adıyla yayımlamış (Beyrut 1407/1986), ayrıca Fehârisü ẕüyûli Târîḫi Baġdâd adıyla zeyillerin fihristini de hazırlamıştır (Beyrut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 213; ayrıca bk. tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 563; Yûsuf el-Iş, el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî: Müʾerriḫu Baġdâd ve muḥaddis̱ühâ, Dımaşk 1364/1945, s. 26-27, 172-201; H. Gibb, “Islamic Biographical Literature”, Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 55, 58; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 14, 43, 102, 169; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 103; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 105-106, 274-280, 307-309; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dirâsât târîḫiyye, Medine 1403/1983, s. 143-219; a.mlf., Mevâridü’l-Ḫaṭîb el-Baġdâdî fî Târîḫi Baġdâd, Riyad 1405/1985, s. 87-493; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 90; R. K.

Jaques, Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law, Leiden 2006, s. 71-76; Abbas el-Azzâvî, “el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve Târîḫuh”, el-Mevrid, VIII/4, Bağdad 1400/1979, s. 389-390; R. Sellheim, “al-Khaṭīb al-Ba<u>gh</u>dādī”, EI² (İng.), IV, 1111-1112; M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, DİA, XVI, 453, 455-456, 458.

Casim Avcı

TÂRÎHU’l-HÜKEMÂ

(تاريخ الحكماء)

İbnü’l-Kıftî’nin (ö. 646/1248) İḫbârü’l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri’l-ḥükemâʾ adıyla da bilinen biyografik eseri

(bk. İBNÜ’l-KIFTÎ).

et-TÂRÎHU’l-KEBÎR

(التاريخ الكبير)

Buhârî’nin (ö. 256/870) ashaptan kendi dönemine kadar birbirinden hadis nakleden râvilere dair eseri.

Müellifin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ten sonraki en önemli kitabıdır. Eseri henüz on sekiz yaşında iken Medine’de yazmaya başlayan Buhârî yaptığı ilâve ve düzeltmelerle onu vefatına yakın bir tarihte tamamlamıştır. Önce belli bir tertip gözetilmeden kaleme alınan eser üç defa gözden geçirilerek son şeklini almıştır. et-Târîḫu’l-kebîr sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn başta olmak üzere Buhârî’nin zamanına kadar hadis nakleden erkek, kadın, sika veya zayıf râviler hakkında kısa bilgiler içermektedir. Tabakat türü kitaplar arasında kısmen alfabetik sıraya göre düzenlenen bu ilk eserde müellif Resûl-i Ekrem’in (Muhammed) hayatını en başa almış, ardından Muhammed isimli kişileri baba adına göre alfabetik sıralamış, daha sonra İbrâhim ismiyle devam etmiştir. Kitapta aynı harfle başlayan isimler kendi aralarında bir gruplandırmaya tâbi tutulmuş, meselâ Ahmed ismindeki râviler zikredilirken önce sahâbîler tanıtılmış, bu isimler de kendi aralarında sıralanmıştır. Sahâbeden sonraki râviler baba adına göre alfabetik dizilmiş, baba adı bilinmeyenler her bölümün sonuna kaydedilmiştir. İsimlerin ardından adları bilinmeyip baba adları ile tanınanlar, son bölümde ise künyeleriyle meşhur olanlar sıralanmıştır. 1001 kişiye ait künyeler bölümü (Kitâbü’l-Künâ) bazı âlimler tarafından Buhârî’nin müstakil bir eseri sayılmış ve ayrıca basılmıştır (Haydarâbâd 1360).

Şahıslar tanıtılırken ait oldukları tabakalar (sahâbî, tâbiî vb.) belirtilmiş, râvilerin yaşadıkları bölgeler hakkında bilgi verilmiş, kendilerine mahsus siyasî ve itikadî kanaatleri varsa yer yer bunlara da işaret edilmiştir. Râvilerin özellikle adâlet ve zabt açısından değerlendirilmesi sırasında daha çok önceki âlimlerin görüşleri esas alınmıştır. Eserin telifinde biyografik bilgilerden ziyade râvilerin kimliklerinin tesbitine, onların kimlerden hadis alıp kimlere rivayet ettiklerini ve hadis nakli açısından güvenilir olup olmadıklarını belirlemeye öncelik verildiği anlaşılmaktadır. Râvilerin

rivayetlerinden bazı örnekler de içeren et-Târîẖu'l-kebîr'de 2500'e yakın hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin çoğu diğer eserlerde zikredilmediği için kitap aynı zamanda bazı hadislerin ilk kaynağı niteliğindedir. Başka kaynaklarda adı geçmeyen birçok râviye yer verilmesi, diğer âlimlerin vâkıf olamadığı bazı nâdir bilgiler içermesi bakımından eser ayrıca değerli bir çalışmadır. Bir kısım kaynaklarda 40.000 civarında biyografi içerdiğinden bahsedilen et-Târîẖu'l-kebîr'in son baskılarında künyeler kısmı dahil 13.991 biyografinin yer aldığı görülmektedir. Bunların 189'u mükerrer olup hem isimler hem künyeler bölümünde kaydedilmiştir. İsimler kısmında bulunan diğer bazı tekrarlar çıkarıldığında eserin 13.500 civarında biyografi içerdiğini söylemek mümkündür.

İbn Hayr el-İşbîlî, et-Târîẖu'l-kebîr'in yazma nüshasının otuz cüzden meydana geldiğini söylemektedir. Muhammed Zübeyr Sıddîkī eserin günümüze ulaşan yazmalarının tam olup olmadığının bilinmediğini, bazı kütüphanelerde çeşitli parçalarının bulunduğunu, Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye'nin bunları bir araya getirip bir metin teşkil ettiğini, basımda da bu metnin esas alındığını belirtmektedir. Ancak yapılan son neşirlerde isimlerin alfabetik dizilişine ve muhtevaya bakıldığında eserin eksik bir yanının bulunmadığı anlaşılmaktadır. et-Târîẖu'l-kebîr'in müellif tarafından üç defa gözden geçirilerek yazıldığı dikkate alınırsa ilk müsveddelerinin daha hacimli ve 40.000'i aşkın biyografi içerdiği şeklindeki ifadenin hacmin büyüklüğünden kinaye olduğunu, İbn Hayr el-İşbîlî'nin sözünü ettiği otuz cüzün de küçük formalardan meydana geldiğini düşünmek mümkündür. Eseri Buhârî'den Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sehl el-Lugavî el-Mukrî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Fazl el-Fesevî, Hâris b. Fudayl, Ebû Ahmed Muhammed b. Süleyman b. Fâris en-Nîsâbûrî gibi râviler rivayet etmiştir.

Muhaddislerin biyografileri, isim ve künyeleri hakkında çalışma yapanların ilk başvuru kaynağı olan et-Târîẖu'l-kebîr daha çok sika râvileri içermekle birlikte zayıf sayılabilecek bazı râvileri de ihtiva etmektedir. İbn Ebû Hâtim, Beyânü ẖaṭaʾi Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buẖârî fî Târîẖih adlı eserinde (Haydarâbâd 1380) 771 hataya işaret etmiştir. Bu hataların çoğu Ebû Zür'a er-Râzî'nin, bir kısmı Ebû Hâtim er-Râzî'nin tenkitlerinden oluşmaktadır. Bazı

yanlışların ise eserin ilk nüshalarına ait olması muhtemeldir. Hatîb el-Bağdâdî Muvażżıḥu (el-Mûḍiḥ li-)evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ'ında (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-II, Haydarâbâd 1378-1379/1959-1960) et-Târîḫu'l-kebîr'de tesbit ettiği, iki veya daha fazla kişinin aynı kişi yahut bir kimsenin iki veya daha fazla kişi gösterilmesi (cemʿ ve tefrik) şeklindeki yetmiş dört hatayı incelemiştir. Abdülganî el-Ezdî eseri Cüzʾün fîhî evhâmü Ebî ʿAbdillâh el-Buḫârî fi't-Târîḫi'l-kebîr'inde eleştirmiştir. Dârekutnî ve Zehebî'nin de et-Târîḫu'l-kebîr'e yönelik bazı eleştirilerde bulundukları bilinmektedir. IV. (X.) yüzyıl âlimlerinden Ebü'l-Kāsım Mesleme b. Kāsım el-Kurtubî, et-Târîḫu'l-kebîr'de geçmeyen isimlere dair eṣ-Ṣıla adıyla bir zeyil yazmış, Dârekutnî ise adı Muhammed olup et-Târîḫu'l-kebîr'de yer almayan şahısları eẕ-Ẕeyl ʿale't-Târîḫi'l-kebîr adlı çalışmasında derlemiştir (Sehâvî, s. 139).

Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'inin muhtasarı olduğu anlaşılan et-Târîḫu'l-evsaṭ'ı ile eserin özeti olan et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr'i burada anılmalıdır. et-Târîḫu'l-kebîr Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî'nin tahkikiyle neşredilmiş (I-IV, Haydarâbâd 1360-1378), daha sonra Kitâbü'l-Künâ ile birlikte dokuz cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1986). Bu baskıya İbn Ebû Hâtim ve Hatîb el-Bağdâdî'nin tenkitlerinden oluşan eserleri de IX-XI. ciltler olarak eklenmiş, fihrist ise söz konusu baskının XII. cildini teşkil etmiştir. Eserin, Mustafa Abdülkādir Ahmed Atâ'nın tahkikiyle Kitâbü'l-Künâ ile birlikte ve son cildi fihrist olmak üzere dokuz ciltlik bir neşri de gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1422/2001).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr (nşr. Mustafa Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1422/2001, neşredenin girişi, I, 8-10; Hatîb el-Bağdâdî, Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1378/1959, I, 9; İbn Hayr, Fehrese (nşr. M. Fuâd Mansûr), Beyrut 1419/1998, I, 173-174; Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ (nşr. M. Osman el-Huşt), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Sînâ), s. 139; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 287; Brockelmann, GAL, I, 166; M. Zubayr Sıddīqī, Hadith

Literature, Calcutta 1961, s. 178-179; Sezgin, GAS (Ar.), I, 256-257; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 232-233; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 224; Ali Yardım, “Buhârî ve et-Târîhu’l-kebîr’i”, DÜİFD, V (1989), s. 181-195; M. Mustafa el-A‘zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmâil”, DİA, VI, 371.

Cemal Ağırman

TÂRÎHU MEDÎNETİ DIMAŞK

(تاريخ مدينة دمشق)

Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) Dımaşk'a ve Suriye'deki diğer bazı şehirlere dair eseri.

Tam adı Târîḫu medîneti Dımaşḳ ve ẕikru fażlihâ ve tesmiyetü men ḥallehâ mine'l-emâs̱il ev ictâze bi-nevâḥihâ min varidîhâ ve ehlihâ'dır. Kaynaklarda İbn Asâkir'in seksen ciltlik bu eserini ne zaman yazmaya başladığına dair bir kayıt yoktur. Ancak araştırmacılar, bu kadar hacimli bir eseri kaleme alabilmek için İbn Asâkir'in gençlik yıllarından itibaren bilgi toplamaya başlaması gerektiğini söyler. Nitekim Abdülazîm el-Münzirî onun "kendini bildi bileli" bu işle meşgul olduğuna inandığını belirtir (İbn Hallikân, III, 310). Selâhaddin el-Müneccid, İbn Asâkir'in yakın dostu Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin verdiği bilgilerden onun Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ı yazmaya başladığı tarihi belirlemeye çalışmış ve Sem'ânî'nin 529'da (1135) Nîşâbur'a gittiğinde İbn Asâkir'in kendisinden bir ay evvel oraya geldiğini söylemesinden hareketle eserini Horasan seyahatinden kısa bir süre önce otuz yaşlarında iken kaleme almaya başladığı neticesine varmıştır (Târîḫu medîneti Dımaşḳ, neşredenin girişi, I, 31-32). İbn Asâkir'in Horasan'a yaptığı bu seyahat dört yıl sürmüş ve pek çok mâlûmat topladıktan sonra 533'te (1139) Bağdat'a, iki yıl sonra da Dımaşk'a dönmüştür.

Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ı üç aşamada tamamlayan İbn Asâkir, birinci aşamada 529 (1135) yılında başladığı eserini 549'da (1154) elli yedi cilt halinde tamamlamıştır. Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî bu tarihte Dımaşk'a hâkim olunca İbn Asâkir'i çalışmasından dolayı takdir etmiştir. Müellif 549'dan (1154) sonra Nûreddin Zengî'nin teşvikiyle eser üzerinde çalışmaya devam etmiş ve yaptığı ilâvelerle 559'da (1164) bitirdiği Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ı yetmiş cilde çıkarmıştır. Nitekim İmâdüddin el-İsfahânî, 562'de (1167) Dımaşk'a gittiğinde İbn Asâkir'in eserini 700 kürrâseye (her kürrâse yirmi varak, yetmiş cilt) tamamladığını belirtir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 32). Ardından yeni bir çalışma ile eseri seksen cilde tamamlamıştır. Ebû Şâme, İbn Asâkir'in oğlu Kāsım'ın (Ebû Muhammed İbn Asâkir)

temize çektiği son nüshanın seksen ciltten ibaret olduğunu (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 47), Zehebî de eserin her cüzü yirmi varak olmak üzere 800 cüz tuttuğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 558-559).

İbn Asâkir Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'a Şam kelimesinin etimolojisiyle başlar; Dımaşk'ın kuruluşu ve Dımaşk kelimesinin iştikakından bahseder, tarih kelimesinin etimolojisi ve tarihin faydaları hakkında bilgi verir. Ardından Şam ve Dımaşk'ın faziletlerini anlatır, bu konuyla ilgili saydığı âyet ve hadislere dair yorum ve açıklamalarda bulunur. Dımaşk'ın coğrafî tasviri ve topografyası hakkında ayrıntılı bilgi aktarır; genelde Suriye'deki İslâm fetihlerinden ve özelde Dımaşk'ın fethinden söz eder. Dımaşk'taki camileri, bilhassa Emeviyye Camii'ni, kiliseler, sinagoglar, hamamlar, şehrin başlıca kapıları, su kanalları, çarşı ve pazar yerleri, önemli binaları, ziyaret yerleri, saray ve kasırlarıyla ilgili mâlûmat zikreder. Emeviyye Camii'ne dair bir kısmı uydurma olmak üzere çok sayıda rivayet nakleder, bu arada yaklaşık yirmi dört medreseye camiler arasında yer verir. Dımaşk pazarları ve hanları için de ayrı bir fasıl tahsis etmemiştir. Daha sonra Dımaşk'ta yaşayan, orada yetişen, oradan gelip geçen, Dımaşk'la doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan peygamberler, halifeler, hükümdarlar, valiler, fakihler, kadılar, kurrâ, hadis râvileri, edip ve şairlerle diğer meşhur simaların hayatıyla ilgili bilgi verir. Resûl-i Ekrem'in hayatını ayrıntılı biçimde anlatır. Sayda, Halep, Humus, Ba'lebek, Askalân, Rakka, Remle ve kısmen Kudüs gibi Suriye'nin diğer şehirlerine mensup yaklaşık 9000 kişi hakkında bilgi aktarır. Bundan dolayı Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ı bir Suriye tarihi olarak değerlendirmek mümkündür. Eserini kaleme alırken Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ını örnek alan İbn Asâkir, özellikle eserin ilk cildiyle biyografilere ayırdığı bölümlerde onun gibi hadisçilerin metodunu uygulamış, önce senedleri zikretmiş, ardından rivayetleri nakletmiştir. Eserin son cildi kadın muhaddis ve şairlere ayrılmıştır. Biyografilerde kişilerle ilgili değerlendirmelere, ciddi mahiyetteki anekdotlara ve doğum-ölüm tarihlerine de yer verilmiştir.

Müellif eserinde şifahî ve yazılı kaynaklardan faydalanmış, Dımaşk, Bağdat ve Horasan'daki 150 hocasından hadis ve haber nakletmiştir. Yararlandığı hocaları arasında Ebü'l-Kāsım b. Husayn, Ebû Bekir el-Faradî, Ebû Gālib İbnü'l-Bennâ, Ebû Mes'ûd el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım eş-Şehâmî, Ebü'l-

Kāsım es-Semerkandî, Ebü'l-Hasan b. Ebü'l-Hadîd, Abdülkerîm es-Sülemî, Ebü'l-Hasan Ali es-Sülemî ve Ebû Muhammed

Hibetullah İbnü'l-Ekfânî zikredilebilir. Bu arada hocalarından on altısı kendisine yazılı olarak bilgi vermiştir. Ayrıca bir kısmı günümüze ulaşmayan kaynaklardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Kitâbü Aḫbâri'l-Kaʿbe, İştiḳāḳu es-mâʾi'l-büldân, Târîḫu fetḥi Dımaşḳ, Kitâbü'ṣ-Ṣavâʾif, Kitâbü Feżâʾili'l-Fürs, Feżâʾilü'ş-Şâm ve Dımaşḳ, Târîḫu Dârya sayılabilir. Suriye ve Dımaşk'a dair bilgi veren Vâkıdî, İbn Sa'd, İbn Mâce, Belâzürî ve Buhârî gibi ilk dönem İslâm tarihçisi ve muhaddislerinin eserlerinden de yararlanmıştır.

İbn Asâkir güzel bir eser ortaya koyabilmek için büyük gayret sarfettiğini belirtmiş ve muhtemel hatalarının mâzur görülmesini talep etmiştir. Bu kadar zengin ve geniş mâlûmatı eserinde toplayabilmesi onun kabiliyetini ve ilmî derecesini göstermekte, meselâ nahiv âlimlerinden bahsederken iyi bir nahivci, şairlerden söz ederken iyi bir şair olduğu görülmektedir. İbn Asâkir'in eserinde yer alan bir kısım mâlûmatı başka hiçbir kaynakta bulmak mümkün değildir. Günümüze ulaşmayan bazı eserlere dair onun naklettiği metinler sayesinde bilgi edinilmektedir. İbn Asâkir, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Bağdâd'ını örnek almakla beraber alfabetik sıra, zengin mâlûmat, topografik bilgi vb. konularda onu aşmıştır. Hatîb el-Bağdâdî eserinde otuz altı meşhur kadına yer verirken İbn Asâkir kadınlara müstakil bir cilt ayırmış, yüzlerce muhaddis ve şair kadınla ilgili bilgi vermiştir.

İbn Asâkir eserinde aralarında çok az fark bulunan rivayetleri tekrarlaması, senedde zayıf râvilerin mevcudiyetine rağmen onların naklettiği haberleri kaydetmesi, rivayetler hakkında bir değerlendirmede bulunmaması, biyografilerde bazan ölüm tarihlerinden hiç söz etmemesi, hacimli olması yüzünden eserini gözden geçirip tashih edememesi, muhaddislerin zayıf veya güvenilir olduğunu belirttiği halde rivayetlerini tashih etmemesi, Dımaşk'la ilgili mevzû hadislere ve İsrâiliyat'a yer vermesi vb. sebeplerle eleştirilmiştir. Hadisçiliğiyle tanınan bir âlim olduğu halde altmış küsur eseri arasında İbn Asâkir'e asıl şöhretini Târîḫu medîneti Dımaşḳ kazandırmıştır. Kitap sadece bir şehir tarihi olarak değil aynı zamanda Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, mahallî hânedanlar ve idareciler, Fâtımîler, Selçuklular, Haçlılar, Zengîler ve Eyyûbîler'in ilk

dönemi hakkında başvurulması gereken önemli bir kaynaktır.

Târîẖu medîneti Dımaşḳ'a dair pek çok zeyil kaleme alınmıştır. Bunlar arasında müellifin oğlu Kāsım'ın yazdığı, ancak tamamlayamadığı zeyil, Sadreddin el-Bekrî, İbnü'l-Hâcib ve Alemüddin el-Birzâlî'nin zeyilleri sayılabilir. Bazı araştırmacılar İbnü'l-Kalânisî'nin Ẕeylü Târîẖi Dımaşḳ'ının bu eserin zeyli olduğunu ileri sürerse de bu doğru değildir. İbn Asâkir eserinde İbnü'l-Kalânisî'nin Târîẖ'inden bahsettiği halde onun kendi eserine bir zeyil yazdığına dair bilgi vermez. Eseri birçok tarihçi müntekā, müntehap, muhtasar, tehzib, ta'lik vb. adlarla ihtisar etmiştir. Bunlar arasında oğlu Kāsım'ın yazdığı Münteẖabât, Kerem b. Abdülvâhid es-Seffâr'ın el-Münteẖab, Ebû Şâme'nin biri on beş, diğeri beş ciltlik Muẖtaṣaru Târîẖi Dımaşḳ'ları, Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî'nin Fâkihetü'l-mecâlis ve fükâhetü'l-mücâlis adıyla yaptığı müntekā, İbn Manzûr'un Muẖtaṣaru Târîẖi Dımaşḳ'ı, Zehebî'nin Muẖtaṣar'ı, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Münteḳā ve Telẖîṣ'i, İbn Hacer el-Askalânî'nin Taʿlîḳ'i, Bedreddin el-Aynî'nin Muẖtaṣar'ı, Süyûtî'nin Tuḥfetü'ẕ-ẕâkir el-Münteḳā min Târîẖi İbn ʿAsâkir'i, İsmâil b. Muhammed el-Cerrâh'ın el-ʿİḳdü'l-fâẖir bi-Târîẖi İbn ʿAsâkir'i, Ebü'l-Ferec el-Hatîb'in Muẖtaṣar'ı, Abdülkādir Bedrân ve Ahmed Ubeyd'in Tehẕîbü Târîẖi Dımaşḳ el-Kebîr'i zikredilebilir (zeyil ve muhtasarların yazma nüshaları için bk. Târîẖu medîneti Dımaşḳ, neşredenin girişi, I, 37-38).

Târîẖu medîneti Dımaşḳ'ın başta İstanbul, Dımaşk, Kahire ve Merakeş olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur (Târîẖu medîneti Dımaşḳ, neşredenin girişi, I, 44-46; Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriẖîne'd-Dımaşḳıyyîn, s. 38-51). Eserin önce çeşitli bölümleri, daha sonra tamamı neşredilmiştir. Dımaşk'taki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî) kitabın tamamını yayımlamayı planlamış ve önemli bir kısmını birçok araştırmacının katılımıyla neşretmiştir (I-II, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, 1951-1954; III, nşr. Şükrî Faysal - Sekîne eş-Şehâbî - Mutâ' et-Tarâbîşî, 1981; V, nşr. Şükrî Faysal - Riyâd Abdülhamîd Murâd - Rûhiyye en-Nehhâs, 1982; VII, nşr. Abdülganî ed-Dakr - Mutâ' et-Tarâbîşî, 1984; X, nşr. M. Ahmed Dehman, 1963; XXI, nşr. Şükrî Faysal, 1977; XXXII, nşr. Şükrî Faysal - Rûhiyye en-Nehhâs - Riyâd Abdülhamîd Murâd, 1982; XXXIII, nşr. Şükrî Faysal - Sekîne eş-Şehâbî - Mutâ' et-Tarâbîşî, 1981; XXXIV, nşr. Mutâ' et-Tarâbîşî, 1984; XXXV-XXXVI, nşr.

Sekîne eş-Şehâbî, 1997; XXXVII, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1994; XXXVIII, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1987; XXXIX, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1986; XL, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1987; XLI, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1991; XLII, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1992; XLIII, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1993; XLIV, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1995; XLV, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1996; XLVI [Osman b. Affân], nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1984; XLVII, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1997; LII-LIII [Ömer b. Hattâb], nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1994; LIV, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1996; es-Sîretü'n-nebeviyye, nşr. Neşât Gazzâvî, I-II, 1984-1991; Terâcimü'n-nisâ˒, nşr. Sekîne eş-Şehâbî, 1982). Ayrıca Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi nüshaları ile Kahire, Merakeş ve İstanbul kütüphanelerindeki nüshalar karşılaştırılmış ve eksik kısımlar tamamlanarak eserin tıpkıbasımı yapılmıştır (I-XIX, Amman 1407/1987). Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî, kitabın tamamını son altı cildi fihrist ve indeks olmak üzere seksen cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1415-1421/1995-2001; bu neşrin XXXI-XXXV. ciltleri Ali Şîrî tarafından hazırlanmıştır, Beyrut 1416/1996). Dımaşk'ın coğrafî konumuyla ilgili bölümü Nikita Elisséef La description de Damas d'Ibn ˓Asākir adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş (Damas 1959), James F. Lindsay Târîḫu medîneti

Dımaşḳ ile ilgili bir doktora tezi hazırlamıştır (Professors, Prophets, and Politicians ˓Alī Ibn ˓Asākir's Tārīkh Madīnat Dımashq, 1994, Ph. D., University of Wisconsin-Madison).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Târîḫu medîneti Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Dımaşk 1371/1951, neşredenin girişi, I, 28-55; Yâkūt, Mu˓cemü'l-üdebâ˒, XIII, 76; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ˓ale'r-Ravżateyn, s. 47; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 309-310; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XX, 558-560; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1328-1329; Sehâvî, el-İ˓lân bi't-tevbîḫ, bk. İndeks; Serkîs, Mu˓cem, I, 182; Brockelmann, GAL, I, 403-404; Suppl., I, 566-567; a.mlf., "İbn Asakir", İA, VII, 701-702; N. Elisséef, Nūr ad-dīn, Damas 1967, I, 16-18; a.mlf., "Ibn ˓Asākīr", EI² (İng.), III, 714; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 468, 475, 603; Müneccid, Mu˓cem, V, 34-

35; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 38-52; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1979, II, 240-243; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 20, 215, 270, 276, 344; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 117-118; T. Bianquis, Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1070): Essai d'interpréation de chroniques arabes médiévales, Damas 1986-89, I-II, tür.yer.; R. Stephen Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması- (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 292-296; J. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulama in Medieval Damascus", St.I, LII (1840), s. 105-134; Wadad al-Qādī, "Damascene Scholars During the Fatimid Period: An Examination of Ali b. Asākir's Tarikh Madinat Dimashq", al-Masāq, VII, Leeds 1994, s. 37-75; Eyüp Baş, "İbn Asakir ve Tarihu Dımaşk'ı Üzerine", AÜİFD, XXXIX (1999), s. 691-706.

Abdülkerim Özaydın

TÂRÎHU'S-SİKĀT

(bk. es-SİKĀT).

TÂRÎHU’l-ÜMEM ve’l-MÜLÛK

(تاريخ الأمم والملوك)

Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) umumi tarihe dair eseri.

Târîḫu’r-rusül ve’l-mülûk, Târîḫu’r-rusül ve’l-enbiyâˀ ve’l-mülûk ve’l-ḫulefâˀ, Aḫbârü’r-rusül ve’l-mülûk, Târîḫu’ṭ-Ṭaberî adlarıyla da bilinir. Müellif, tefsirini tamamladığı 290 (903) yılında yazmaya başlayıp 303 (915-16) yılında bitirdiği, kendisine “ebü’l-müerrihîn, şeyhü’l-müerrihîn” unvanlarını kazandıran eserinde yaratılıştan itibaren 22 Zilhicce 302 (8 Temmuz 915) tarihine kadarki olayları anlatır. Taberî, mukaddimede tarihi “belirli bir zamanda ve belirli bir mekândaki insan fiillerini ele alan ilim dalı” şeklinde tarif eder. Ardından haberleri bize ulaşan peygamberlerin, hükümdarların ve halifelerin tarihini, iktidar günlerindeki olayları kısaca yazacağını söyleyerek kitabının konusunu belirler. Müellif, hayatlarına dair bilgi verdiği kişiler hakkında ulaşabildiği haberleri yazmakla yetinmekte, bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Aynı şekilde naklettiği rivayetlerin doğruluğu üzerinde fikir belirtmeksizin sorumluluğu haberleri nakledenlere, bunların kabul edilip edilmemesiyle ilgili kararı da okuyucuya bırakmaktadır. Böylece Taberî, tefsirinin aksine Târîḫu’l-ümem’de -çok istisnaî durumlar hariç- kendi görüş ve düşüncelerine hemen hiç yer vermemiştir. Ancak naklettiği haberlerin isnad zincirine dikkat etmiş ve bu yönüyle temayüz etmiştir.

Mukaddimeden sonra Hz. Âdem’le eserine başlayan Taberî, Tevrat’taki sıraya göre nebî ve resullerin hayatlarıyla dönemlerindeki olayları anlatır ve haklarındaki Kur’an âyetlerini tefsir eder. Peygamberlerin çağdaşları olan hükümdarlar, İsrâiloğulları, Hz. Îsâ’dan sonraki Romalılar, onların Suriye’deki yönetimleri, bilhassa Fars hükümdarları ve Araplar’la münasebetleri, Yemen ve Irak’taki siyasî ve askerî faaliyetleri üzerinde durur. Kâbe’nin Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil tarafından inşası gibi hakkında çok zengin malzeme bulunan konulara genişçe yer verir (Târîḫ, I, 251-271). Taberî bu bölümü kaleme alırken İbn Abbas’tan, bir kısmı yahudi asıllı Abdullah b. Selâm, Vehb b. Münebbih ve Kâ‘b el-Ahbâr gibi sahâbî ve

tâbiîlerden, Tevrat, Talmut ve İncil tercümelerinden, İsrâiliyat'tan, halk arasında yaygın bazı efsanevî haberlerden ve özellikle İbn İshak'tan yararlanmıştır. Fars tarihini yazarken İbnü's-Sâib el-Kelbî ile oğlu Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin eserleri yanında Pehlevîce'den Arapça'ya çevrilen kitaplardan ve bilhassa İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinden faydalanmıştır. Roma ve Bizans imparatorlukları ile Selevkoslar hakkında Suriye hıristiyanlarının tercüme ettiği eserleri esas almıştır. Taberî, Câhiliye devri Arap tarihini ve özellikle eyyâmü'l-Arab'la ilgili olayları kaleme alırken Ubeyd b. Şeriyye, Asmaî, Şa'bî, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Heysem b. Adî ve İbn İshak'tan, Yemen tarihi için Vehb b. Münebbih ve Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin eserlerinden yararlanmıştır. Bizans'ın Suriye ve Filistin'deki Gassânîler'le, Sâsânîler'in Irak'taki Hîre emîrleri ve Yemen'deki hâkimiyetleri dolayısıyla Himyerîler'le münasebetlerini Arap tarihini yakından ilgilendirdiği için daha geniş biçimde ele almıştır.

Taberî, Resûlullah'ın hayatını anlatmaya onun doğumuyla başlar (a.g.e., II, 155-166); dedesi Abdülmuttalib'den büyük ceddi Adnân'a kadar giden şeceresinde yer alan kişilerin neseplerine ve hayatlarına dair bilgi verir (a.g.e., II, 239 vd.). Hicrete kadar meydana gelen olayları konularına göre sıralayan müellif, 1-302 (622-915) yılları arasını ise kendisinden önce Heysem b. Adî ve Halîfe b. Hayyât'ın yaptığı gibi hicretin her yılına ait olayları ayrı başlıklar altında kaleme almıştır. Her yılın sonunda o yıl vefat eden meşhur kişilerin adını kaydeder; ilim adamlarının, kumandanların, bazı ünlü kişilerin ve bilhassa halifelerin hayatı hakkında genişçe bilgiler verir; valileri, kadıları, zaman zaman bazı üst bürokratları ve o yılın emîr-i haccını zikreder. Taberî, Târîḫu'l-ümem'in siyer kısmında öncelikle İbn İshak'ın eserinden yararlanmış, Urve b. Zübeyr, Şürahbîl b. Sa'd, Âsım b. Ömer b. Katâde, Zührî ve İbn Sa'd gibi müelliflerin kitaplarından istifade etmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi gelişmeleri arasında ridde olayları ve fütuhata dair haberlerde Seyf b. Ömer'in rivayetlerine ağırlık vermiş, Vâkıdî, Medâinî ve Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin eserlerinden iktibaslarda bulunmuştur. Cemel ve Sıffîn olayları ve Emevîler hakkında Ebû Mihnef ile Avâne b. Hakem'e, özellikle İbn İshak'ın yalnızca Hz. Peygamber'in siyerine inhisar etmeyen megāzî kısmına ve yine ona nisbet edilen Târîḫu'l-ḫulefâʾ adlı eserle Vâkıdî, İbn Şebbe ve Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin rivayetlerine başvurmuştur. Emevîler'in sonu ve Abbâsîler'in kuruluşuyla ilgili konularda İbn Ebû Hayseme, Medâinî, Ömer

b. Râşid, Heysem b. Adî ve diğer tarihçilerin kitaplarından faydalanmıştır. Taberî çağdaşı olan İbn Kuteybe, Belâzürî, Ya‘kūbî ve Dîneverî gibi tarihçilerin rivayetlerine eserinde hiç yer vermemiştir. Kitapta bazı resmî belgelere, bunlar arasında muahede ve ahidnâme metinlerine, resmî yazışmalara, siyasî ve ilmî muhtevalı mektuplara, hutbelere, karşılıklı konuşmalara, bazı münazaralara ve şiirlere rastlanmaktadır (Taberî tarihinin kaynakları, senedleri ve özellikle İbn Abbas ekolüyle İbn İshak kaynaklı haberlerin önemi için bk. Cevâd Ali, I [1950], s. 200 vd.).

İbn Miskeveyh, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, İzzeddin İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr

ve İbn Haldûn gibi pek çok tarihçi eserlerinde Târîḫu’l-ümem’i esas almış ve çoğu kere onu özetlemiştir. Meselâ en güvenilir tarihçilerden sayılan İbnü’l-Esîr, el-Kâmil’in Taberî’nin kitabının sonuna kadar gelen bölümünü bu eserdeki senedleri ve zayıf bulduğu rivayetleri çıkarmak, gerekli gördüğü yerlerde açıklama yapmak ve onun yazmadığı olayları başka kaynaklardan eklemek suretiyle kaleme almıştır. İslâm dünyasında içerik ve metot bakımından büyük ilgi gören Târîḫu’l-ümem’e birçok tekmile ve zeyil yazılmış, muhtasarları yapılmıştır. Eserin ilk zeyli bizzat müellif tarafından kaleme alınmış ve bu zeylin günümüze kadar gelen kısmı el-Münteḫab min Ẕeyli’l-müẕeyyel adıyla yayımlanmıştır (Taberî, XI, 491-687). Târîḫu’l-ümem’in zamanımıza intikal eden en önemli iki zeylinden biri aynı zamanda eseri ihtisar eden Arîb b. Sa‘d el-Kurtubî’nin 291-320 (904-932) yılları arasındaki olayları içeren Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî adlı eseridir (a.g.e., XI, 9-184). Diğer zeyil ise 487 (1094) yılına kadarki olayları kapsayan Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’nin Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî’sidir (a.g.e., XI, 187-489; diğer zeyiller için bk. a.g.e., neşredenin girişi, I, 26-27; Sezgin, I/2, s. 164-165). Taberî’nin öğrencilerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Fergānî’nin el-Müzeyyel (Ṣılatü’t-târîḫ) ve Sâbit b. Sinân es-Sâbî’nin Kitâbü’t-Târîḫ adlı zeyilleri günümüze kadar gelmemiştir. Yukarıda işaret edilen müelliflerin dışında İbnü’n-Nedîm, eserin muhtasarını yapan dört kişinin daha adını vermektedir (el-Fihrist, s. 341; diğer muhtasarlar için de bk. Sezgin, I/2, s. 165). Bunlardan Şimşâtî’nin eseri aynı zamanda bir zeyildir (bk. ŞİMŞÂTÎ).

Geniş ve zengin bir tarih malzemesini ihtiva eden Târîḫu’l-ümem, gerek

hicretin ilk üç asrındaki tarih ve siyer âlimlerinin zamanımıza ulaşmayan kitapları gerekse daha sonraki tarih çalışmaları için çok değerli bir kaynak niteliğindedir. Ignazio Guidi, Târîḫu'l-ümem'in iki ciltlik kısmî bir neşrini yapmıştır (Leiden 1882-1886). Eserin tamamının ilk bilimsel neşrini Michael Jan de Goeje başkanlığındaki bir şarkiyatçılar heyeti, çeşitli kütüphanelerden toplanan yazmaları esas alarak Latince geniş bir mukaddimeyle birlikte başlangıçtan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sonuna kadarki dönemi I (altı cilt), Emevîler dönemi II (üç cilt) ve Abbâsîler dönemi III (dört cilt) olmak üzere üç seri üzerinden, bazı terimler için lugatçe, indeks ve zeyillerle beraber on beş cilt halinde yayımlamıştır (Leiden 1879-1901). Bu neşrin Leiden ve Beyrut'ta ofset baskıları yanında yine aynı metni esas alan biri on üç, diğeri sekiz ciltlik iki ayrı baskısı daha gerçekleştirilmiştir (Kahire 1928, 1939). Mısırlı Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, bulduğu bazı yeni yazmalardan faydalanarak Târîḫu'l-ümem'i zeyilleriyle birlikte yeniden neşretmiş (I-XI, Kahire 1960-1970), bunun daha sonra birçok ofset baskısı yapılmıştır. Târîḫu'l-ümem Muhammed b. Tâhir el-Berzencî tarafından da rivayetler değerlendirilip sahih ve zayıf olanlar ayrı ciltlerde olmak üzere yayımlanmıştır (Ṣaḥîḥu ve Żaʿîfü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî, I-XIII, Dımaşk-Beyrut 1428/2007).

Eserin şöhreti kısa zamanda yayılmıştır. Bunun en önemli delillerinden biri, müellifin ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra 352'de (963) Sâmânî Emîri I. Mansûr b. Nûh adına veziri Ebû Ali Bel'amî'nin eseri Farsça'ya çevirmiş olmasıdır. Bel'amî, tercüme sırasında senedleri çıkarıp eseri büyük ölçüde kısalttığı gibi İran tarihiyle ilgili bazı bilgileri kitaba eklemiştir. Bu Farsça metin, Hızır b. Hızır el-Âmidî tarafından 935-937 (1528-1530) yıllarında Arapça'ya tercüme edilmiş, ayrıca Târîḫu'l-ümem'in aslı basılmadan bazı şarkiyatçılar tarafından kullanılmış, M. H. Zotenberg eseri Fransızca'ya çevirmiştir (I-IV, Paris 1867-1874; Arapça tercümenin mütercim hattıyla olan yazması için bk. Sezgin, I/2, s. 165). Bel'amî'nin Taberî tarihi tercümesini 710'da (1310) Hüsâmeddin Çelebi, 881'de (1477) Hüseyin b. Sultan Ahmed Batı Türkçesi'ne, Vâhidî-yi Belhî 928'de (1522) Doğu Türkçesi'ne tercüme etmiştir. Mevlânâ Mehmed İzmîrî'nin beş ciltlik tercümesi yayımlanmıştır (Kahire 1260, 1275). Öte yandan İstanbul'da Taberî tarihinin Türkçe bir çevirisi Târîh-i Taberî-i Kebîr Tercümesi adıyla üç ve beş cilt halinde neşredilmiş (1260, 1288, 1290, 1292, 1327-1328; bu tercüme Latin harfleriyle de basılmıştır, I-III, Konya 1980-1982, III,

İstanbul 1983; Tarih-i Taberî [haz. M. Faruk Gürtunca], I-IV, İstanbul 2003, 2007), ancak birbirinin aynı olan bu tercümelerin kimin tarafından gerçekleştirildiği belirtilmemiştir. Matrakçı Nasuh'un, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Mecmau't-tevârîh adıyla yazdığı Osmanlı tarihinin başına Târîḫu'l-ümem'den yaptığı tercümeyi koyduğu tesbit edilmiştir. Fakat Hüseyin G. Yurdaydın'ın Matrakçı Nasuh'a aidiyetini belirlediği ve onun zeyilleriyle yeni bir hüviyet kazandığını söylediği yazma nüshalar Taberî'nin Arapça aslıyla henüz karşılaştırılmadığından

Bel'amî tercümesiyle ilgisi bilinmemektedir (Matrakçı Nasûh, s. 21-48; ayrıca bk. DİA, XXVIII, 143-145). Taberî tarihinin asıl metninin Zakir Kadiri Ugan ve Ahmet Temir tarafından yapılan Türkçe tercümesi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin baştan 22 (643) yılına kadarki hadiselere dair olan kısmı Maarif Vekâleti Şark-İslâm Klasikleri Serisi'nde Milletler ve Hükümdarlar Tarihi adıyla dört seri üzerinden yedi cilt halinde (I [üç cilt], II [iki cilt], III [bir cilt], IV [bir cilt]) neşredilmiş (İstanbul 1954-1958), daha sonraki yıllarda da birkaç defa basılmıştır. Son dönemde Amerika'da birden fazla mütercim tarafından The History of al-Ṭabarī adıyla İngilizce'ye çevrilen Târîḫu'l-ümem Franz Rosenthal'in yazdığı geniş bir girişle beraber yayımlanmıştır (I-XXXVIII, Albany State University of New York 1985-1999). Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk ile müellifini çeşitli yönlerden ele alan birçok çalışma bulunmaktadır (bk. TABERÎ, Muhammed b. Cerîr [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), neşredenin girişi, I, 5-32; ayrıca bk. tür.yer.; a.e.: The History of al-Ṭabarī (trc. F. Rosenthal), New York 1989, tercüme edenin girişi, I, 5-147; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 340-341; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 68-70; Ahmed Muhammed el-Havfî, eṭ-Ṭaberî, Kahire 1963, s. 180-232; Hüseyin G. Yurdaydın, Matrakçı Nasûh, Ankara 1963, s. 21-48; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 159-168; Muhammed ez-Zühaylî, el-İmâm eṭ-Ṭaberî, Dımaşk 1990, s. 197-245; Hasan Kurt, Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği (yüksek lisans tezi, 1991), Ondokuz Mayıs

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Taberî’nin Tarih Anlayışı”, İslâmî İlimler Dergisi, III/2, Ankara 2008, s. 89-103; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 52-57; Cevâd Ali, “Mevâridü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî”, MMİIr., I (1950), s. 143-231; II (1951), s. 135-190; III (1954), s. 16-56; VIII (1961), s. 425-436; İmâdüddin Halîl, “Mülâḥaẓât fî meṣâdiri’ṭ-Ṭaberî ʿan ṣadri’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, II, Mekke 1399/1979, s. 193-218; L. I. Conrad, “Notes on al-Ṭabarī’s History”, JRAS, III/1 (1993), s. 1-31; Muhidin Mulalic, “Eusebius and Ṭabarī: A Comparative Study of the Conception of History”, al-Shajarah, VII/2, Kuala Lumpur 2002, s. 283-313; R. Paret, “al-Ṭabarī”, EI (Fr.), IV, 607-608; Fikret Işıltan, “Taberî”, İA, XI, 595-597; C. E. Bosworth, “al-Ṭabarī”, EI² (Fr.), X, 14-15; Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Matrakçı Nasuh”, DİA, XXVIII, 143-145.

Mustafa Fayda

TARİK

(الطريق)

Bir hadisi rivayet eden kimselerin adlarının tarihî sırayla kaydedildiği bölüm, sened

(bk. İSNAD).

TARİK

(الطريق)

Kıraat ilminde bir okunuşa onu râviden alan kimseye nisbetle verilen ad; bu ilimde yedili, onlu ve on dörtlü sistemlerin her biri; kıraat öğretiminde belli eserlerin sistemi ya da belli ülke ve şehirlerde benimsenen metodu

(bk. KIRAAT).

TARÎK

(طريق)

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yayımlanan bazı gazetelerin ortak adı.

Tarîk ismi biri diğerinin devamı olmayan birkaç gazete için kullanılmıştır. İlki Filip Efendi tarafından büyük boy dört sayfa olarak, “Yevmî Osmanlı gazetesidir” ibaresiyle 7 Mart 1884 tarihinden itibaren cuma günleri İstanbul’da yayımlanmıştır. Gazetenin on beş yılı aşan bir süre varlığını koruduğu bilinmektedir. En düzenli koleksiyona sahip Hakkı Tarık Us Kütüphanesi’ndeki son sayısı 5076 numaralıdır (13 Şubat 1315 r./25 Şubat 1900). Yayın ilkeleri ilmî, edebî, toplumun yararına olan yazı ve makaleleri yayımlamak, garaz ve şahsiyattan uzak her konuya ve değerlendirmeye sayfalarını açık bulundurmak şeklinde belirlenmiştir. Dönemin diğer bazı yayın organları gibi Osmanlı ülkesine ve dış ülkelere ait haberlerle birlikte yorumlara, ayrıca resimlere ve resimli ilânlara yer verilmiştir. Önemli bölüm başlıkları “İcmâl-i Ahvâl, Tevcîhat, Telgraf Havadisi, İlân ve Resmî İlân, Musâhabe-i Edebiyye, Musâhabe-i Fenniyye, Mütenevvia” şeklindedir. Başmuharrirliğini bir süre Kemalpaşazâde (Lastik) Said Bey, uzunca bir süre de Selânikli Tevfik üstlenmiş, son yıllarında bazı Serveti Fünûncular’ın yazıları gazetede yer almıştır. Hüseyin Cahit (Yalçın) gazetede

bir müddet yazılar ve tercümeler neşretmiştir. 1898’de Tevfik Fikret de birkaç ay süreyle “Hafta-i Edebî” başlığı altında edebiyat sohbetleri yayımlamıştır. Şerh-i Belâgat etrafında gelişen dil tartışması ile Ahmed Midhat Efendi’nin Çerkez Özdenler adlı oyunu dolayısıyla meydana gelen bir başka tartışma Tarîk sayfalarına da yansımıştır. Selânikli Tevfik, Abdullah Zühdü, Hüseyin Vassâf gibi isimler Batı edebiyatlarından çeviriler yapmıştır. Eserleri tercüme edilen yazarlar arasında Shakespeare, Xavier de Montépin, Guy de Maupassant, François Coppée, Jules Marie gibi isimler vardır. Gazetede ayrıca kitap tanıtım ve tenkit yazılarıyla gezi notları, Letâif-nüvîs-i Tarîk Tevfîk imzasıyla mizahî yazılar yer almıştır. Diğer

yazarlar arasında Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Sedat (Sedat b. Cevdet), Muallim Nâci, Mustafa Reşid, İbnülemin Mahmud Kemal (İnal) gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Dili kısmen eski ifadeleri korumakla birlikte zaman içerisinde sadeleşme yoluna girilmiş, noktalama işaretlerine de yer verilmiştir. Gazete hakkında İhsan Tevfik Kırca bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Tarîk Gazetesi'nin Edebiyat ve Kültür Yazılarının Sistematik İndeksi, 1884-1899, İstanbul 1999).

Tarîk ismini taşıyan gazetelerden biri de Mahmud Hamdi Bey'in yönetiminde siyasî, edebî ve ilmî bir yayın organı olarak İskenderiye'de neşredilmiştir. Dönemin tanınmış hukukçularından Muslihuddin Âdil (Taylan) tarafından 21 Temmuz 1919'da İstanbul'da resimli ve günlük olarak "müstakil gazete" düsturuyla çıkarılan bir diğer gazetenin bir yıldan daha az bir süre varlığını koruyabildiği anlaşılmaktadır. Tesbit edilebilen en son nüshası 115 numaralıdır (17 Teşrînisâni 1335 r./17 Kasım 1919). Önce iki sayfa, 5 Kasım 1919 tarihli 104. sayısından sonra dört sayfa halinde ve gelişen gazetecilik tekniklerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. 1910-1911 yıllarında Trabzon'da Şâtırzâde Hasan Hicâbî Bey yönetiminde Tarîk isimli bir başka gazetenin çıktığı belirtilmektedir (TA, XXX, 462). "Hakka hâdim bir gazetedir" ibaresiyle haftalık yayımlanan bu gazete 12 Nisan 1910'dan itibaren Târık adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tarîk'in Millî Kütüphane ve TBMM Kütüphanesi'ndeki koleksiyonları; Ragıp Özden, "Tanzimattan Beri Yazı Dilimiz", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 909-911; Hasan Duman, Katalog, s. 390-391; a.mlf., Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı-Türk Süreli Yayınlar ve Gazeteler Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu: 1828-1928, Ankara 2000, II, 812-814; Trabzon Doğu Karadeniz Gazete ve Mecmuaları: 1869-1928 (der. Cumhur Odabaşıoğlu), Trabzon 1987, s. 3, 12, 35, 87; M. Nuri İnuğur, Türk Basınında İz Bırakanlar, İstanbul 1988, s. 93-98; Ali Birinci, "Trabzon'da Matbuat ve Neşriyat Hayatı (1865-1928)", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (1-3 Haziran 1988), Samsun 1990, s. 2-14; M. Orhan

Bayrak, Türkiye’de Gazeteler ve Dergiler Sözlüğü: 1831-1993, İstanbul 1994, s. 135; Hakkı Tarık Us Kütüphanesi Kataloğu: Süreli Yayınlar (haz. Selahattin Öztürk v.dğr.), İstanbul 2006, s. 367; Kenan Akyüz, “Tarîk”, TA, XXX, 462.

Nesimi Yazıcı

TARİKAT

(الطريقة)

Tasavvufta Hakk’a ulaşmak için benimsenen usul, tutulan yol.

Sözlükte “gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş” anlamındaki tarîkat (çoğulu tarâik) terim olarak “Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış” demektir (et-Taʿrîfât, “eṭ-Ṭarîḳa” md.; Kâşânî, s. 349). Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de özellikle Tâhâ sûresinin iki âyetinde (20/63, 104) ve bazı hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, “Ṭarîḳa” md.) sözlük mânasında geçer. Sözlükte yine “yol” anlamına gelen ve Allah’ın farz kıldığı, ruhsata yer olmayan hükümleri ve merasimleri ifade eden tarîk de (çoğulu turuk) tasavvuf kaynaklarında genellikle tarikatla aynı anlamda kullanılmakta (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 138; Kuşeyrî, I, 52, 59), ayrıca Allah’a varan yolların “yıldızların sayısınca” (Sülemî, s. 383) ya da “yaratıkların nefesleri adedince” (Necmeddîn-i Kübrâ, s. 33) olduğu belirtilmektedir. Tarikat karşılığında tâife kelimesi de kullanılmıştır. Farsça’da “yol, âdet, kanun, din” mânalarına gelen râh da Osmanlı Türkçesi metinlerinde “yol, usul”, mânaları yanında “tarikat” anlamında da geçmektedir.

Tarikatı “sâliki hakikate götüren yol” şeklinde tanımlayan sûfîler, dinin zâhirî ve şeklî kısmı olan şeriatın kurallarına uyulmadan tarikatla hakikate ulaşılamayacağını vurgulamıştır. Bunu ifade etmek için meselâ şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati inciye; şeriatı cevizin dış kabuğuna, tarikatı iç kabuğuna, hakikati meyvesine; şeriatı çembere, tarikatı çemberden merkeze giden yarıçaplara, hakikati merkeze; şeriatı meşaleye, tarikatı bu meşale ile yol almaya, hakikati maksada ulaşmaya; şeriatı bakırı altın yapmaya yarayan simya ilmine, tarikatı bu ilmin kullanılmasına,

TARİKAT LİSTESİ

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

ABBÂSİYYE (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, ö. 633/1236; Medyeniyye'nin kolu).

ABDÜSSELÂMİYYE (Abdüsselâm eş-Şeybânî, ö. 1165/1752; Sa'diyye'nin kolu).

ACEMİYYE (Yûsuf b. Abdullah b. Ömer el-Acemî, ö. 768/1367).

ÂCİZİYYE (Süleyman Âcizî Baba; Sa'diyye'nin kolu).

ACLÂNİYYE (Muhammed b. Aclân el-Hüseynî; Rifâiyye'nin kolu).

ÂDEMİYYE/AHSENİYYE (Âdem b. İsmâil el-Benûrî, ö. 1053/1643; Müceddidiyye'nin kolu).

ADEVİYYE (Adî b. Müsâfir, ö. 557/1162).

ÂDİLİYYE/BEDRİYYE (Ebû Ömer Bedreddin Muhammed b. Ömer el-Âdilî el-Abbâsî, ö. 970/1563; Sühreverdiyye'nin kolu).

ÂFÂKIYYE (Hidâyetullah Âfâk Hoca/Apak Hoca, ö. 1106/1694; Nakşibendiyye-Ahrâriyye'den Kâsâniyye'nin kolu).

AFÎFİYYE (Abdülvehhâb b. Abdüsselâm b. Ahmed el-Afîfî, ö. 1172/1758; Şâzeliyye'den Nâsıriyye'nin kolu).

AHMEDİYYE (bk. BEDEVİYYE; MÜCEDDİDİYYE; RİFÂİYYE).

AHMEDİYYE (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhak er-Rudavlî, ö. 838/1435; Çiştiyye'nin kolu).

AHMEDİYYE/YİĐİTBAŞİYYE (Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, ö. 910/1504; Halvetiyye'nin kolu; şubeleri: Mısriyye/Niyâziyye, Ramazâniyye, Sinâniyye, Uşşâkıyye,).

AHRÂRİYYE (Ubeydullah Ahrâr, ö. 895/1490; Nakşibendiyye'nin kolu).

AHSENİYYE (bk. ÂDEMİYYE).

AHSENİYYE (Muhammet İhsan Oğuz, ö. 1991; Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin kolu).

ALÂİYYE (Ebü'l-Alâ b. Ebü'l-Vefâ el-Ekberâbâdî, ö. 1061/1651; Nakşibendiyye'nin kolu; şubeleri: Efdaliyye, Muhammediyye, Mün'imiyye).

ALEMİYYE (Abdullah eş-Şerîf b. İbrâhim el-Alemî, ö. 1089/1678; Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin kolu).

ALEVİYYE (Silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan bütün tarikatların genel nisbesi).

ALEVİYYE/ALLÂVİYYE (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mustafa el-Alevî/el-Allâvî, ö. 1934; Şâzeliyye'den Derkāviyye'nin kolu).

ALLÂVİYYE (bk. ALEVİYYE).

AMMÂRİYYE (Ammâr Bû Sennâ, ö. 1193/1779; Kādiriyye'nin kolu).

AMÛDİYYE (Ebû Îsâ Saîd b. Îsâ el-Amûdî, ö. XIII. yüzyıl; Medyeniyye'nin kolu).

ARÎFİYYE (İbnü'l-Arîf Ahmed b. Muhammed es-Sanhâcî, ö. 536/1141).

ARRÂKIYYE (İbn Arrâk Muhammed b. Ali ed-Dımaşkī, ö. 933/1526; Şâzeliyye'nin kolu).

ARÛSİYYE (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Arûs, ö. 868/1463-64; Şâzeliyye'nin kolu).

ÂSIMİYYE (Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali el-Âsımî, ö. X/XVI. yüzyıl; Zerrûkıyye'nin kolu).

ASSÂLİYYE (Ahmed b. Ali el-Assâlî, ö. 1048/1639; Halvetiyye-Cemâliyye'den Sünbüliyye'nin kolu).

AŞKIYYE (bk. UŞAYKIYYE).

ÂŞÛRİYYE (Sâlih Âşûr el-Mağribî; Desûkıyye'nin kolu).

ATÂİYYE (Muhammed Atıyye er-Rifâî, ö. VII/XIII. yüzyıl; Rifâiyye'nin kolu).

AYDERÛSİYYE (Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs, ö. 914/1508; Medyeniyye, Aleviyye veya Kübreviyye'nin kolu olduğu ileri sürülür).

AZEMİYYE/AZÂYİMİYYE (Ebü'l-Azâim Muhammed Mâzî, 1869-1937; Şâzeliyye'nin kolu).

AZÎZÂN (Ali Râmîtenî, ö. 715/1315; Hâcegân'ın kolu).

AZÎZİYYE (bk. DÎRÎNİYYE).

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

AZZÛZİYYE (İbn Azzûz Mustafa b. Muhammed el-İdrîsî el-Hasenî, ö. 1282/1866; Halvetiyye'den Hifniyye'nin kolu).

BABAİYYE (Abdülganî Pîr Babaî, ö. 870/1465-66).

BÂCİYYE (Ebû Saîd Halef b. Ahmed el-Bâcî et-Temîmî, ö. 628/1231).

BAHÂİYYE (bk. NAKŞİBENDİYYE).

BÂHARZİYYE (Seyfeddin Saîd b. Mutahhar el-Bâharzî, ö. 659/1261; Kübreviyye’nin kolu).

BAHŞİYYE (Muhammed b. Muhammed el-Bahşî, ö. 1098/1687; Halvetiyye-Cemâliyye’den Sünbüliyye’nin kolu).

BATÂİHİYYE (bk. RİFÂİYYE).

BÂVEYSİYYE (Ebû Ya‘kūb el-Bâveysî, ö. XVI. yüzyıl; Zerrûkıyye’nin kolu).

BAYRAMİYYE (Hacı Bayrâm-ı Velî, ö. 833/1430; kolları: Celvetiyye, Melâmiyye, Şemsiyye).

BECELİYYE (Muhammed b. Hüseyin el-Becelî, ö. 621/1224; Kādiriyye’nin kolu).

BEDEVİYYE/AHMEDİYYE/SÜTÛHİYYE (Ebü’l-Fityân Ahmed b. Ahmed el-Fâsî el-Bedevî, ö. 675/1276; kolları: Abdülaliyye, Beyyûmiyye, Bernesiyye, Bündâriyye, Cevheriyye, Enbâbiyye, Fergāliyye, Halebiyye, Hamûdiyye, Kinâsiyye, Merâzıkıyye, Metbûliyye, Münâviyye, Nûhiyye, Sâibiyye, Selâmiyye, Sütûhiyye, Şinnâviyye, Şuaybiyye, Ulvâniyye, Zâhidiyye, Zenfeliyye).

BEDEVİYYE (Ahmed el-Bedevî Züveytin el-Fâsî, ö. 1275/1859; Derkāviyye’nin kolu).

BEDRİYYE (bk. ÂDİLİYYE).

BEDRİYYE (Bedreddin Simâvî, ö. 823/1420).

BEKKÂİYYE (Ali el-Bekkâ, ö. 670/1271; Kādiriyye’nin kolu).

BEKKİYYE (Ömer b. Seyyid Ahmed el-Bekkî et-Tûnisî, ö. 960/1553; Şâzeliyye’nin kolu).

BEKRİYYE/SIDDÎKIYYE (Silsilesi Hz. Ebû Bekir'e ulaşan tarikatların genel nisbesi).

BEKRİYYE (Ebü'l-Mekârim Muhammed el-Bekrî, ö. 994/1586; Şâzeliyye'den Vefâiyye'nin kolu).

BEKRİYYE (Kutbüddin Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî, ö. 1162/1749; Halvetiyye'den Şâbâniyye'nin kolu; şubeleri: Hifniyye, Kemâliyye, Semmâniyye).

BEKTAŞİYYE/BEKTAŞÎLİK (Hacı Bektâş-ı Velî, ö. 669/1271 ?).

BERRECÂNİYYE (İbn Berrecân Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdurrahman el-Lahmî, ö. 536/1142).

BERZENCİYYE (Seyyid Îsâ en-Nurbahşî el-Berzencî, ö. IX/XV. yüzyıl; Kübreviyye'den Hemedâniyye'nin kolu).

BEYÂNİYYE (Ebû Beyân Nebâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kureşî ed-Dımaşkī, ö. 551/1156).

BEYYÛMİYYE (Ali Nûreddin b. Hicâzî el-Beyyûmî, ö. 1183/1769; Şâzeliyye ve Bedeviyye'nin kolu).

BEYZÂVİYYE (Kādî Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, ö. 685/1286; Hızıriyye'nin kolu).

BİBERİYYE (Halil Develioğlu, ö. 1933; Nakşibendiyye'den Hâlidiyye'nin kolu).

BİSTÂMİYYE/TAYFÛRİYYE (Bâyezîd-i Bistâmî, ö. 234/848 ?; kolları: Aşkıyye, Hâcegân/Nakşibendiyye, Şüttâriyye).

BÛALİYYE (Kādiriyye'den Bekkâiyye'nin kolu).

BUHÂRİYYE (Celâleddin Ahmer el-Hüseyin b. Ahmed el-Buhârî, ö.

691/1292; Sühreverdiyye’nin kolu).

BUHÛRİYYE (Edirneli Mehmed Buhûrî, ö. 1039/1630; Halvetiyye-Ahmediyye’den Ramazâniyye’nin kolu).

BURHÂNİYYE (bk. DESÛKIYYE).

BURHÂNİYYE (Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Ali el-Alevî, ö. VI/XII. yüzyıl; Rifâiyye’nin bir kolu).

BÛAZZÂVİYYE (Muhammed b. Ahmed et-Tayyib el-Bûazzâvî, ö. 1914; Derkāviyye’nin kolu).

BÛZÎDİYYE (Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, ö. 1229/1814; Şâzeliyye’den Derkāviyye’nin kolu).

(Metnin Devamı)

hakikati altının elde edilmesine benzetmişlerdir. Alâüddevle-i Simnânî tarikatı şeriatsız, mârifeti ibadetsiz gerçekleştirmeye çalışmayı dinin sınırları dışında bir davranış olarak değerlendirmekte, İmâm-ı Rabbânî de şeriatın tahakkuku açısından tarikatın yardımcı ve tamamlayıcı bir unsur teşkil ettiğini belirtmektedir. Tarih boyunca şeriat kurallarına tam anlamıyla uyan (bâşer‘), çoğu Sünnî, bir kısmı Şiî coğrafyasında ortaya çıkan yüzlerce tarikatın yanı sıra bu kurallara riayet etmeyen (bîşer‘) bazı tarikatlar da mevcuttur. Hurûfiyye, Kalenderiyye, Haydariyye, Babâiyye gibi gayri Sünnî olmamakla birlikte tam anlamıyla Şiî de sayılmayan Bâtınî nitelikli tarikatlar da vardır. Öte yandan Sünnî esaslara uygun biçimde teşekkül eden tarikatlardan Safeviyye ile Ni‘metullāhiyye’nin zamanla tamamen, Kübreviyye’nin Zehebiyye ve Nurbahşiyye kollarının kısmen Şiîleştiği görülmektedir. Bektaşîlik de sonraları içine Hurûfî-Şiî unsurlar karıştığı için Sünnîlik dışında mütalaa edilmiştir.

Necmeddîn-i Kübrâ kişiyi Allah’a götüren yolları tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şüttâr diye üç ana grupta toplamış; tarîk-i ahyârı namaz, oruç, hac, Kur’an okuma gibi ibadetlerle ve sâlih amellerle ruhunu olgunlaştıranların, tarîk-i ebrârı mücâhede ve riyâzetle nefsini terbiye ve kalbini tasfiye ederek

güzel huylar kazananların, tarîk-i şüttârı ise bu ikisinin yanı sıra aşk, cezbe ve muhabbetle Hakk'a doğru seyahat edenlerin yolu şeklinde ifade eder. Kübrâ bunlardan sâliki Hakk'a en kısa sürede ulaştıran yolun tarîk-i şüttâr olduğunu belirtir (a.g.e., s. 33-70). Melâmet ehlinin benimsediği müsemmâ tariki denilen yolda cezbe, aşk ve muhabbet esas alındığı için Kübrâ'nın tarîk-i şüttâr tanımına karşılık gelir. Seyrü sülûk usullerine göre tarikatlar ruhanî ve nefsânî diye sınıflandırılır. Ruhanî usulde ruh evrâd ve ezkârla güçlendirilerek kötülük odağı olan nefis etkisiz duruma getirilmeye, nefsânî usulde nefis birtakım riyâzet ve mücâhedelerle doğrudan etkisiz kılınmaya çalışılır. Ruhanî usulde insanın göğüs bölgesinde yer aldığı kabul edilen kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ adlı beş latife ile (letâif-i hamse) birlikte ism-i zât (Allah) zikri gerçekleştirildikten sonra iki kaş arasında bulunduğu farzedilen nefsin ve ardından bütün bedenin zikre katılması sağlanır. Nefsânî metodu uygulayan tarikatlarda Allah'ın bazı isimleriyle zikre devam edilerek nefis ilk mertebe olan emmârelik vasfından sırasıyla levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marziyye ve kâmile/zekiyye mertebelerine ulaştırılmaya gayret edilir. Bu usule Allah'ın çeşitli isimleriyle zikredildiği için esmâ tariki de denir. Nefsânî usulde rüyalar büyük önem taşır. Tarikatlar uyguladıkları zikir şekillerine göre de gruplara ayrılmıştır. Hz. Ali kanalıyla gelen tarikatlar sesli ve hareketli zikiri benimsedikleri için cehrî (turuk-ı cehriyye), Hz. Ebû Bekir kanalıyla gelen Nakşibendiyye ve kolları genellikle kalbî, sessiz ve hareketsiz zikir uyguladıklarından hafî (turuk-ı hafiyye) diye isimlendirilir. Ayrıca cehrî zikri benimseyenlerden zikirlerini ayakta yapan tarikatlar kıyâmî (turuk-ı kıyâmiyye) ve oturarak yapanlar kuûdî (turuk-ı kuûdiyye) gruplarına ayrılır. Cehrî zikir çoğunlukla mûsiki eşliğinde semâ ve devran şeklinde icra edilir. Bunun yanında bazı tarikatlarda hem oturarak hem ayakta veya hem hafî hem cehrî zikir icra edilir.

Bir tarikata girmek isteyen kimsenin (tâlip, muhip) mutlaka o tarikatın şeyhine intisap (biat) etmesi gerekir. Tarikata girmeye son dönemlerde "ahz-ı tarîkat", bir şeyhe bağlanmaya "ahz-ı yed" (el alma) denilmiştir. Biat tâlibin mânevî bağlılığını ve teslimiyetini simgeler ve bu yolla şeyhin feyzinden faydalanması beklenir. Aynı zamanda şeyhe ve onun vereceği emirlere tam anlamıyla bağlı kalacağına dair söz vermeyi (ahid) ifade eden biat sırasında müride hırka ile serpuş giydirilir. Ardından mürid intisap ettiği tarikatın âdâb, erkân ve usullerini şeyhinin rehberliğinde

gerçekleştirir. Şeyhi hiç görmeden onun ruhaniyeti vasıtasıyla eğitilmek de mümkündür. Buna, Veysel Karanî'nin Hz. Peygamber'i görmediği halde mânen eğitilmesi ve kendisine peygamber tarafından hırka bırakılmasından dolayı Üveysî tarik/Üveysîlik adı verilmektedir. Tarikat şeyhi kendisine biat eden müridlerin mânevî babası veya mânevî annesi kabul edildiği için müridleri de birbirinin mânevî kardeşi sayılır. Tarikatta eğitim sürecini (seyrü sülûk) tamamlayanlara hilâfet hırkası, irşad hırkası, icâzet hırkası gibi adlarla anılan hırka giydirilir. Bu hırkayı giyen kimse bir şeyh sıfatıyla başkalarını tarikata kabul etmeye ve onları irşada yetkili sayılır. Bir tarikattan icâzet alan kimsenin başka tarikatlardan da hırka giymesi ve icâzet alması mümkündür. Şeyh ve dervişler gündelik serpuş olarak üzerine destar sarılmış arakıyye giyerler, özel günlerde ve önemli törenlerde "tâc-ı şerif" denilen serpuşlarını takarlar. Tarikat mensupları zamanla farklı renk ve şekillerde taç ve hırka

(Metnin Devamı)

giydiklerinden özellikle Osmanlılar döneminde taç ve hırkaları onların bir tarikata mensubiyetini gösterir olmuştur. Bunların yanı sıra şeyh ve dervişlerin kullandıkları tesbih, asâ, kemer gibi eşyalara "cihâz-ı tarîkat" adı verilir. Birçok tarikatın kendine has şekil ve niteliklerde bayrak (alem) ve sancakları da bulunmaktaydı.

Sûfîlerin bir araya gelerek sohbet etmeleri ve zikir yapmaları, zaman zaman inzivâya çekilmeleri için II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hankahlar kurulmuştur. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zâviye gibi isimlerle de anılan ve oldukça farklı fonksiyonlar icra eden bu merkezlerin vakıflar yoluyla varlığını sürdürmesi sağlanmış, zamanla yanına kütüphane, dershane, revak, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ambar, bağ bahçe gibi birimler eklenmiştir. Zaman zaman hankahlar medresenin işlevlerini de üstlenmiş, tarikat eğitiminin yanı sıra başta tefsir, hadis, fıkıh, akaid, Arapça olmak üzere çeşitli konularda dersler verilmiş ve kitaplar yazılmıştır. Osmanlılar döneminde tarikat şeyhleri kendilerini tıp, astronomi, mûsiki, bestekârlık, hattatlık, nakkaşlık, çiçekçilik gibi ilim, sanat ve meslek dallarında da geliştirdikleri için meşihatını üstlendikleri dergâhlar bir tür güzel sanatlar mektebi ve şifâhâne işlevi görmüş, buralarda yabancılara, yolculara ve hastalara hizmet verilmiştir. Öte yandan XIX. yüzyılda bazı

tekke şeyhlerinin şikâyetleri üzerine sapkın inanışlara sahip tarikat mensuplarının durumlarının devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmiş, tekkelerin denetim altına alınması için 1866 yılında şeyhülislâmlığa bağlı Meclisi Meşâyih kurulmuştur.

Klasik Dönemde Tarikatlar (VI./XII. yüzyıl öncesi). Tasavvuf ehli tarikatların başlangıcını Asr-ı saâdet'e kadar götürmektedir. Hz. Peygamber'in başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahâbîlere değişik usullerle zikir telkininde bulunduğuna inanılır. Daha sonra bu usullerin devam ettirilmesiyle tarikatlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bütün tarikatların başı durumunda olan Resûl-i Ekrem'in ortaya koyduğu ilâhî yol tarîkat-ı Muhammediyye diye adlandırılmıştır. İlk dört halifeye nisbetle Bekriyye (Sıddîkıyye), Ömeriyye (Fârûkıyye), Osmâniyye ve Aleviyye adı verilen tarikatlardan Bekriyye ile Aleviyye'nin silsilesi devam ederek birçok koluyla birlikte günümüze kadar gelmiştir. Bu iki silsilenin (Bekrî ve Alevî) yanı sıra diğer silsilelerin de belli bir müddet sürdürüldüğü bilinmektedir. Nitekim İbnü'n-Nedîm, Enes b. Mâlik'ten gelen silsilenin Ca'fer el-Huldî'ye ulaştığını belirtmiş ve silsilede yer alan kişileri Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebahî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ca'fer el-Huldî şeklinde kaydetmiştir (el-Fihrist, s. 235). Harîrîzâde ise Enes'ten gelen irşad silsilesini Enesiyye adıyla vermekte, silsilenin biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye, diğeri Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'ye ulaşan iki kol halinde sürdüğünü belirtmektedir (Tibyân, I, 101a-102a). Diğer bir sahâbî Ebü'd-Derdâ'dan gelen silsile Derdâiyye adını almış ve on bir zat vasıtasıyla Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Abdullah et-Tâvûsî'ye kadar gelmiştir (Zebîdî, ʿİḳd, s. 57-58). Ömeriyye silsilesinden Ya'kūb elMedenî'ye nisbetle Ya'kūbiyye (a.g.e., s. 111-112), III. (IX.) yüzyılda Ebû Saîd el-Harrâz'a nisbetle Harrâziyye (a.g.e., s. 53), V. (XI.) yüzyılda Ukayl b. Şehâbeddin Ahmed el-Menbicî el-Batâihî'ye nisbetle Ukayliyye (Harîrîzâde, II, 294a), VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Reslân b. Ya'kūb el-Ca'berî ed-Dımaşkī'ye nisbetle Reslâniyye (a.g.e., II, 43b-44a) doğmuştur. Hz. Ömer ile Hz. Ali'den hırka giyen Veysel Karanî'nin silsilesi Üveysiyye adıyla tanınmış (Zebîdî, ʿİḳd, s. 24-29; Harîrîzâde, I, 103b-105b), Kuşâşî bu tarikattan kendisine gelen bir silsileyi eserinde kaydetmiştir (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 45a). Üveysiyye'nin İbrâhim b. Edhem'e ulaşan silsilesinden Edhemiyye tarikatı meydana gelmiştir (Harîrîzâde, I, 105a-b). Vâhidî X.

(XVI.) yüzyılda Edhemîler’in varlığından söz etmekte (Menākıb-i Ḫvoca-i Cihān, vr. 102b-103a), Zebîdî ise 1163’te (1750) Edhemiyye hırkası giydiğini belirtmektedir (ʿİḳd, s. 31-32). Üveysiyye’nin İbrâhim b. Edhem’le devam eden silsilesinden IV. (X.) yüzyılda Ebü’l-Abbas es-Seyyârî’ye nisbetle Seyyâriyye tarikatı doğmuş ve Kuşeyriyye tarikatının kurucusu Abdülkerîm el-Kuşeyrî’ye ulaşmıştır (Harîrîzâde, II, 166a-b). Kuşâşî, XI. (XVII.) yüzyılda birçok tarikatın yanı sıra Kuşeyriyye’den de icâzet aldığını söylemekte (es-Simṭü’l-mecîd, vr. 53b-54a), Harîrîzâde bu tarikattan kendisine gelen, içinde İmâm-ı Âzam’ın da bulunduğu bir silsileyi kaydetmektedir (Tibyân, III, 73a-b). Öte yandan Hz. Ali’den hırka giydiği bilinen Kümeyl b. Ziyâd ile devam eden silsileler Kümeyliyye ismiyle tanınmış ve günümüze kadar gelen birçok tarikat bu silsileden çıkmıştır (a.g.e., III, 90b; Maʿsûm Ali Şah, II, 83).

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

BÜZGAŞİYYE/NECÎBİYYE (Necîbüddin Ali b. Büzgaş eş-Şîrâzî, ö. 678/1279; Sühreverdiyye’nin kolu).

CÂHİDİYYE (Câhidî Ahmed Efendi, ö. 1070/1660; Halvetiyye-Ahmediyye’den Uşşâkıyye’nin kolu).

CÂMİYYE (Ahmed-i Nâmekī-i Câmî, ö. 536/1141).

CEBÂVİYYE (bk. SAʿDİYYE).

CEBERTİYYE (İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî, ö. 806/1403; Rifâiyye, Ekberiyye, Ehdeliyye ve Kādiriyye’nin kolu olduğu ileri sürülür).

CELÂLİYYE (Mahdûm-i Cihâniyân Celâleddin Hüseyin el-Buhârî, ö. 785/1384; Sührevediyye’den Buhâriyye’nin kolu).

CELVETİYYE/HÜDÂİYYE (Aziz Mahmud Hüdâyî, ö. 1038/1628; Bayramiyye’nin kolu; şubeleri: Fenâiyye, Hakkıyye, Hâşimiyye, Selâmiyye).

CEMÂLİYYE (bk. PÎRCEMÂLİYYE).

CEMÂLİYYE (Cemâl-i Halvetî Aksarâyî, ö. 899/1494; Halvetiyye’nin kolu; şubeleri: Sünbüliyye, Şâbâniyye).

CEMÂLİYYE (Cemâleddin Uşşâkī, ö. 1164/1751; Halvetiyye-Ahmediyye’den Uşşâkıyye’nin kolu).

CEMÎLİYYE (Cemâleddin el-Irâkī; Rifâiyye’nin kolu).

CENDELİYYE (Cendel b. Muhammed er-Rifâî, ö. 675/1276; Rifâiyye’nin kolu).

CERRÂHİYYE (Nûreddin Cerrâhî, ö. 1133/1721; Halvetiyye-Ahmediyye’den Ramazâniyye’nin kolu).

CEVHERİYYE (Abdülvehhâb el-Cevherî; Bedeviyye’nin kolu).

CEVHERİYYE (Abdürrahîm Muhammed el-Cevherî; Şâzeliyye’nin kolu).

CEZÛLİYYE (Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, ö. 870/1465; Şâzeliyye’nin kolu; şubeleri: Hansaliyye, Îseviyye, Tebbâiyye, Vezzâniyye).

CİHANGÎRİYYE (Cihangirli Hasan Burhâneddin, ö. 1074/1664; Halvetiyye-Ahmediyye’den Ramazâniyye’nin kolu).

CÛYBÂRİYYE (Muhammed İslâm Cûybârî, ö. 971/1563; Nakşibendiyye-Ahrâriyye’den Kâsâniyye’nin kolu).

CÜNEYDİYYE (Cüneyd-i Bağdâdî, ö. 297/909; kolları: Arîfiyye, Hammûye/Hameviyye, Hârisiyye, Kebîriyye, Muammeliyye, Nu‘mâniyye, Saîdiyye, Seb‘îniyye, Tâvûsiyye).

CÜNEYDİYYE (Bahâeddin el-Cüneydî, ö. 921/1515; Kādiriyye’nin kolu).

ÇERKEŞİYYE (Çerkeşî Mustafa Efendi, ö. 1229/1814; Halvetiyye’den

Şâbâniyye'nin kolu; şubeleri: İbrâhimiyye, Halîliyye).

ÇİŞTİYYE (Muînüddin Hasan Çiştî, ö. 633/1236; kolları: Ahmediyye, Eşrefiyye, Fethullâhiyye, Kudsiyye, Nizâmiyye, Nusayriyye, Sâbiriyye, Selîmiyye, Tabîbiyye).

DÂVÛDİYYE (Ebû Bekir b. Dâvûd, ö. 806/1403; Kādiriyye'nin kolu).

DEKKĀKIYYE (Ebû Ali ed-Dekkāk, ö. 405/1015).

DEMİRTAŞİYYE (Muhammed Demirtaşî, ö. 929/1523; Halvetiyye'den Rûşeniyye'nin kolu).

DERDÎRİYYE (Ahmed ed-Derdîr, ö. 1201/1786; Halvetiyye'den Hifniyye'nin kolu; şubeleri: Sâviyye, Sibâiyye, Vefâiyye).

DERKĀVİYYE (Ebû Hâmid Mevlâ el-Arabî ed-Derkāvî, ö. 1239/1823; Şâzeliyye'nin kolu; şubeleri: Aleviyye, Bedeviyye, Bûazzâviyye, Bûzîdiyye, Gumâriyye, Harrâkıyye, Mehâciyye, Kettâniyye, Medeniyye, Rahmâniyye, Yeşrutıyye).

DESÛKIYYE/BURHÂNİYYE (İbrâhim b. Abdülazîz ed-Desûkī, ö. 676/1277; Bedeviyye ve Şâzeliyye'nin bir kolu olduğu ileri sürülür; şubeleri: Âşûriyye, Süyûtiyye, Şehâviyye, Şehbâziyye, Şernûbiyye, Tâziyye).

DÎBİYYE (Ebü'l-Hasan Ali b. Hızır ed-Dîbî, ö. 719/1319).

DÎRÎNİYYE/AZÎZİYYE (Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî, ö. 694/1295; Rifâiyye'nin kolu).

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

DÜCÂNİYYE (Şehâbeddin Seyyid Ahmed ed-Dücân, ö. 951/1544'ten sonra; Medyeniyye'den Meymûniyye'nin kolu).

EBHERİYYE (Ebû Reşîd Kutbüddin el-Ebherî, ö. 572/1177; kolları: Şahâlemiyye, Zâhidiyye).

EHDELİYYE (Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Ehdel, ö. 650/1252; Kādiriyye'nin kolu).

EKBERİYYE/HÂTEMİYYE (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ö. 638/1240).

EMÎRGANİYYE (bk. MÎRGANİYYE).

ENSÂRİYYE (bk. HEREVİYYE).

ENVERİYYE (Osman Şems Efendi, ö. 1893; Kādiriyye'nin kolu).

ERDEBİLİYYE (bk. SAFEVİYYE).

ESEDİYYE/YEMENİYYE (Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Ali el-Esedî, ö. 620/1223; Kādiriyye'nin kolu).

EŞREFİYYE (Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî el-Hüseynî; Çiştiyye'nin kolu).

EŞREFİYYE/RÛMİYYE (Eşrefoğlu Rûmî, ö. 874/1469; Kādiriyye'nin kolu).

EZHERİYYE (Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ez-Zevâvî el-Ezherî, ö. 1207/1792-93; Halvetiyye'den Hifniyye'nin kolu).

FÂRIZIYYE (Muhammed el-Fârızî/Abdülkādir-i Geylânî'nin torunu; Kādiriyye'nin kolu).

FÂZILİYYE (Muhammed Fâzıl b. Muhammed el-Emîn, ö. 1284/1867; Kādiriyye'nin kolu).

FAZLİYYE (Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânpûrî, ö. 1029/1620; Rifâiyye'nin kolu).

FENÂİYYE (Fenâî Ali Efendi, ö. 1158/1745; Celvetiyye'nin kolu).

FENÂRİYYE (Molla Fenârî, ö. 834/1431; Rifâiyye'nin kolu).

FEYZİYYE (Feyzüddin Hüseyin es-Semmânî, ö. 1309/1891-92; Halvetiyye-Bekriyye'den Semmâniyye'nin kolu).

FİRDEVSİYYE (Necîbüddîn-i Firdevsî, ö. 733/1333; Kübreviyye'den Bâharziyye'nin kolu).

FÜTÛHİYYE (Kübreviyye-Nûriyye'den Rükniyye'nin kolu).

GARÎBİYYE/HİNDİYYE (Muhammed Garîbullah el-Hindî; Kādiriyye'nin kolu).

GAVSİYYE (Seyyid Muhammed Gavs, ö. 923/1517; Kādiriyye'nin kolu).

GAVSİYYE (Ebü'l-Müeyyed Muhammed Gavs b. Hatîrüddin Gevâlyârî, ö. 970/1563; Şüttâriyye'nin kolu).

GAYSİYYE (Ebü'l-Gays Saîd b. Süleyman b. Cemîl, ö. 651/1253; Kādiriyye'den Ehdeliyye'nin kolu).

GĀZİYYE/KĀSIMİYYE (el-Gāzî Ebü'l-Kāsım b. Muhammed b. Amr el-Erganî es-Sûsî, ö. 982/1574; Şâzeliyye-Zerrûkıyye'den Râşidiyye'nin kolu).

GUMÂRİYYE (Ahmed b. Abdülmü'min el-Gumârî, ö. 1262/1846; Derkāviyye'nin kolu).

GÜLŞENİYYE (İbrâhim Gülşenî, ö. 940/1534; Halvetiyye'den Rûşeniyye'nin kolu; şubeleri: Hâletiyye, Sezâiyye).

HACCÂCİYYE (Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahîm el-Mağribî, ö. 642/1244; Medyeniyye'nin kolu).

HÂCEGÂN (Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, ö. 575/1179).

HADDÂDİYYE/BÂHADDÂDİYYE (Abdullah b. Alevî el-Haddâd, ö. 1132/1720; Hz. Ali'ye nisbet edilen Aleviyye'nin kolu).

HAFÎFİYYE (İbn Hafîf ed-Dabbî, ö. 371/982; kolları: Kâzerûniyye/Mürşidiyye, Rûzbihâniyye).

HAFNÂVİYYE (bk. HİFNİYYE).

HAFNİYYE (bk. HİFNİYYE).

HAKKIYYE (İsmâil Hakkı Bursevî, ö. 1137/1725; Celvetiyye'nin kolu).

HÂLETİYYE (Hasan Hâletî Efendi, ö. XVIII. yüzyıl; Halvetiyye'den Gülşeniyye'nin kolu).

(Metnin Devamı)

Hücvîrî III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkan sûfî gruplarına "fırka" adını vermiş, bunları Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Harrâziyye, Hakîmiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hafîfiyye ve Seyyâriyye şeklinde kaydetmiştir. Hâris el-Muhâsibî'ye nisbet edilen Muhâsibiyye'de rıza, Hamdûn el-Kassâr'a nisbet edilen Kassâriyye'de melâmet, Bâyezîd-i Bistâmî'ye nisbet edilen Tayfûriyye'de sekr, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen Cüneydiyye'de sahv, Ebû Saîd el-Harrâz'a nisbet edilen Harrâziyye'de fenâ-bekā, Hakîm et-Tirmizî'ye nisbet edilen Hakîmiyye'de velâyet, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye nisbet edilen Nûriyye'de îsâr, Sehl et-Tüsterî'ye nisbet edilen Sehliyye'de nefisle mücâhede, riyâzet ve çile, İbn Hafîf'e nisbet edilen Hafîfiyye'de gaybet-huzur ve Ebü'l-Abbas es-Seyyârî'ye nisbet edilen Seyyâriyye'de cem'tefrika anlayışına ağırlık verildiğini belirtmiştir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 218-341).

III. (IX.) yüzyılda teşekkül eden Cüneydiyye, Tayfûriyye ve Muhâsibiyye'nin Hz. Ebû Bekir ile Ömer ve Ali'den gelen silsileleri vardır (Harîrîzâde, I, 267b, 272b-273a; II, 263a-267b; III, 107b-110a).

Cüneydiyye tarikatı birçok kola ayrılmış ve bu silsileden doğan bazı tarikatlar günümüze kadar gelmiştir. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'a nisbet edilen Saîdiyye Cüneydiyye'nin kollarından kabul edilir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 204-205). Ebû Saîd'in torunu Muhammed b. Münevver onun Cüneyd üzerinden Hz. Ali'ye ulaşan iki ayrı silsilesini kaydetmiştir (Esrârü't-tevḥîd, s. 27, 36). Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerinden Ebü'l-Hasan es-Seyrevânî'nin yetiştirdiği Tâvûsü'l-Haremeyn lakaplı Kutbüşşerîa Ebü'l-Hayr İkbâl'e nisbet edilen Tâvûsiyye, Cüneydiyye'nin bir diğer koludur (Zebîdî, ʿİḳd, s. 79-80). Tâvûsiyye silsilesi ayrıca Kümeyl b. Ziyâd üzerinden Hz. Ali'ye ulaştığı için Aleviyye'nin bir kolu olarak da zikredilir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 223-226). Cüneydiyye'nin diğer bir kolu Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Harîsî el-Abbâsî'ye nisbet edilen Harîsiyye X. (XVI.) yüzyılda teşekkül etmiştir. Zebîdî XII. (XVIII.) yüzyılda hem Cüneydiyye'den (ʿİḳd, s. 48) hem Cüneydiyye'nin Tâvûsiyye (a.g.e., s. 79-80), Saîdiyye (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 204-205) ve Harîsiyye (ʿİḳd, s. 49-50) kollarından kendisine gelen silsileleri kaydetmiştir. Bistâmiyye adıyla da bilinen Tayfûriyye'den doğan tarikatlar arasında Şüttâriyye, Aşkıyye ve Nakşibendiyye (Hâcegân) bulunmaktadır. Aşkıyye silsilesinin Hz. Osman'a dayandığını söyleyenler de vardır (Harîrîzâde, II, 292a-b). XI. (XVII.) yüzyılda Tâceddin b. Zekeriyyâ'nın (Abdülhay el-Hasenî, V, 507), XII. (XVIII.) yüzyılda Zebîdî'nin (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 245) Aşkıyye'den icâzet alması tarikatın bu yüzyıllarda yaşadığını göstermektedir. Şüttâriyye'den XI. (XVII.) yüzyılda Kuşâşî (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 29a) ve daha sonra Zebîdî (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 213) hırka giymiştir. Zebîdî ayrıca Bistâmiyye'den hırka giydiğini belirtir (ʿİḳd, s. 42). Muhâsibiyye silsilesinden büyük tarikatlar doğmuştur. Zebîdî bu tarikattan kendisine ulaşan bir silsileyi kaydetmektedir (a.g.e., s. 85).

Nûriyye'nin silsilesi Hz. Ömer ile Ali'den (Harîrîzâde, III, 210a) ve Hakîmiyye'nin silsilesi Hz. Ali'den (a.g.e., I, 305a) gelmektedir. Nûriyye'nin Hz. Ali'ye dayanan silsilesinden VI. (XII.) yüzyılda Ebû Yaizzâ b. Meymûn el-Hezmîrî el-Mağribî'ye nisbetle Yaizziyye doğmuştur. Yaizziyye'nin ayrıca İmam Gazzâlî ve kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'den gelen silsileleri vardır (a.g.e., III, 268b-269a). Sehliyye silsilesinden Ebû Bekir b. Hevvâr el-Batâihî'ye (IV./X. yüzyıl) nisbetle Hevvâriyye meydana gelmiş ve bu silsileden birçok tarikat doğmuştur (a.g.e., III, 262a-263a). Hafîfiyye'den V. (XI.) yüzyılda Ebû İshak-ı Kâzerûnî'ye nisbetle

Kâzerûniyye (İshakıyye/Mürşidiyye) (a.g.e., I, 71a), VI. (XII.) yüzyılda Rûzbihân-ı Baklî'ye nisbetle Rûzbihâniyye zuhur etmiştir. Rûzbihâniyye'nin Zebîdî'ye kadar ulaşan bir silsilesi bulunmaktadır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 60). Kassâriyye (Melâmiyye) silsilesi Hz. Ebû Bekir'den geldiği için Sıddîkıyye'nin bir kolu sayılmakla birlikte (Harîrîzâde, III, 73b, 140a, 142b) sonraki yüzyıllarda bir tarikat şeklinde değil benimsediği melâmet anlayışı ile çeşitli tarikatlarda bir neşve olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca ilk dönemden itibaren VI. (XII.) yüzyıla kadar Ebû Hâşim el-Kûfî'ye nisbetle Kûfiyye, Maʻrûf-i Kerhî'ye nisbetle Maʻrûfiyye, Hallâc-ı Mansûr'a nisbetle Mansûriyye, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye nisbetle Ebûtâlibiyye, Ebû Ali ed-Dekkāk'a nisbetle Dekkākıyye, Hâce Abdullâh-ı Herevî Ensârî'ye nisbetle Hereviyye (Ensâriyye), Ebü'l-Kāsım b. Ramazan'a nisbetle Kāsımiyye gibi birçok tarikat zuhur etmiştir. Zebîdî, silsilesi Hz. Ali ve Kümeyl b. Ziyâd'dan gelen Kāsımiyye'nin Sadreddin Konevî'ye varan bir silsilesini vermiştir (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 251).

Klasik Dönemden Sonra Tarikatlar (VI/XII. yüzyıl sonrası). Günümüze ulaşan tarikatların çoğu bugünkü adları ve yapılarıyla; kendilerine has evrâd, ezkâr, âdâb, erkân, tekke ve vakıf gibi kurumlarıyla

(Metnin Devamı)

VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasında teşekkül etmiş, zamanla her biri onlarca kola ve şubeye ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayılmıştır. Bu tarikatlardan ekserisinin silsilesi Hz. Ali'ye dayanmakla birlikte silsilesi Hz. Ebû Bekir'den gelen Nakşibendiyye'nin aynı zamanda Ali'den ve silsileleri Hz. Ali'den gelen Mevleviyye, Bayramiyye, Zeyniyye gibi tarikatların aynı zamanda Ebû Bekir'den gelen silsileleri vardır. Bedeviyye tarikatının silsilesi Hz. Ali ve Enes b. Mâlik'ten gelmektedir (Baş, s. 262-263). VI. (XII.) yüzyıldan sonra pîr kavramı kurumsal bir anlam kazanmış, tarikat kurucusuna pîr ya da pîr-i tarîkat adı verilmiştir. Bazı tarikatlarda tarikat kurucusuna "pîr-i evvel", bunun prensiplerine bağlı kalıp düşünce, âdâb ve erkân açısından tarikatta bir kısım yenilikler yapana "pîr-i sânî" denilmiştir. Tarikat pîrinin türbesinin bulunduğu dergâha "pîr evi, pîr makamı, huzur, huzûr-i pîr" gibi adlar verilmiştir. VI. (XII.) yüzyıldan önceki dönemde tasavvufî kavramlar daha sade bir dille anlatılırken bu yüzyıldan sonra vahdeti vücûd, aşk ve mârifet merkezli tasavvuf anlayışına dair yeni

terimler oluşturulmuş, ayrıca eskilerine yeni anlamlar yüklenmiştir. İstimdat, istigāse, râbıta, himmet, halife, silsile gibi terimler de bu dönemde yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Devrin ilk tarikatlarından Abdülkādir-i Geylânî'ye nisbet edilen Bağdat merkezli Kādiriyye ile Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen Batâih merkezli Rifâiyye Irak'ta kurulmuştur. Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye nisbet edilmekle birlikte esas kurucusunun amcası ve şeyhi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî olduğu belirtilen Sühreverdiyye'nin, Ebü'n-Necîb'in yerine geçen halifelerinden Ebû Reşîd Kutbüddin el-Ebherî'ye nisbet edilen Ebheriyye'nin de aynı dönemde Bağdat'ta teşekkül ettiği görülmektedir. Sa'deddin el-Cebâvî'ye nisbet edilen Sa'diyye ise Dımaşk merkezli olarak Suriye'de ortaya çıkmıştır. Ortadoğu'da teşekkül eden bu tarikatlarla birlikte aynı yüzyılda Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Yeseviyye, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye nisbet edilen Hâcegân (Nakşibendiyye), Necmeddîn-i Kübrâ'ya nisbet edilen Kübreviyye tarikatları Orta Asya'da, Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin'e nisbet edilen Medyeniyye Kuzey Afrika'da kurulmuştur.

İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından olan Kādiriyye, zamanla meydana gelen elliye yakın koluyla birlikte başta Irak olmak üzere Ortadoğu, Afrika, Endülüs, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Çin, Endonezya, Hicaz, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan gibi bölgelerde yayılmıştır. Doğu Afrika'ya giren en eski tarikatın Kādirîlik olduğu belirtilmektedir. Kādiriyye'nin ulaştığı bölgelerde birçok ihtidâ hadisesi görülmektedir. Abdülkādir-i Geylânî'nin torunlarından Seyyid Seyfeddin'in 824'te (1421) gittiği Hindistan'ın Sind şehrinde 700'den fazla ailenin ihtidâ ettiği, Geylânî'ye nisbetle Abdülkādir-i Sânî diye anılan Kādirî şeyhinin çabalarıyla XVI. yüzyılda birçok Hintli'nin müslüman olduğu kaydedilmektedir.

Güney Irak'ta Batâih bölgesinde kurulan Rifâiyye buradan Suriye, Hicaz, Yemen, Mısır ve bazı Anadolu şehirlerine yayılmıştır. Otuza yakın kola sahip olan tarikatın VII. (XIII.) yüzyılda Ebü's-Suûd b. Ebü'l-Aşâyir el-Vâsıtî el-Bâdirînî'ye nisbetle teşekkül eden Suûdiyye kolundan XII. (XVIII.) yüzyıla ve sonrasına ulaşan birkaç silsilesi kaydedilmiştir (Zebîdî, ʿİḳd, s. 67-68; Harîrîzâde, II, 138b-140a). Rifâiyye'nin İstanbul'da yayılışı XVIII. yüzyılda başlamış, XIX. yüzyılın sonlarıyla birlikte Anadolu,

Balkanlar, Afrika, Endonezya ve Hindistan’da yaygın hale gelmiştir. Günümüzde Mısır, Suriye, Yemen, Irak, Türkiye ve Balkan ülkelerinde varlığını sürdüren tarikat Balkanlar’dan Avrupa ülkelerine, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya’ya kadar ulaşmıştır.

Bağdat merkezli Sühreverdiyye tarikatı Irak’la birlikte Suriye, İran, Pakistan, Hindistan, Çin, Türkistan bölgelerinde yayılmış, zamanla Hindistan’ın en yaygın tarikatından biri haline gelmiştir. Mültan’da şeyhülislâmlık makamına tayin edilen Sühreverdiyye şeyhi Bahâeddin Zekeriyyâ’nın irşad faaliyetleri sonucu birçok Hindu’nun müslüman olduğu, bölgedeki Karmatîler’in etkisini yitirdiği, Bengal’de faaliyet gösteren Celâleddin et-Tebrîzî’nin gayretleriyle birçok Hindu ve Budist’in ihtidâ ettiği, bu anlamda tarikatın en büyük etkisini Keşmir’de gerçekleştirdiği görülmektedir. Türkistan’dan Keşmir’e giden Seyyid Şerefeddin Bülbül Şah burada Budist lideri Prens Rinçana’nın İslâmiyet’i kabul etmesini sağlamış, Sadreddin adını alan Rinçana ile birlikte tebaasından yaklaşık 10.000 kişi İslâm’a girmiştir. Kuzey Çin’de de (Hıtay) Sühreverdiyye şeyhi Burhâneddin Sâgarçî vasıtasıyla birçok kimse ihtidâ etmiştir. Sühreverdiyye Hindistan’dan Bengladeş, Afganistan, Suriye, Mısır ve Anadolu’ya yayılmıştır. Sühreverdiyye’nin

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

HÂLİDİYYE (Hâlid el-Bağdâdî, ö. 1242/1826-27; Nakşibendiyye’nin kolu).

HALÎLİYYE (Geredeli Halil Efendi, ö. 1843; Halvetiyye-Şâbâniyye’den Çerkeşiyye’nin kolu).

HÂLİSİYYE (Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlibânî, ö. 1275/1858; Kādiriyye’nin kolu).

HALVETİYYE (Ömer el-Halvetî, ö. 800/1397 [?]; kolları: Ahmediyye, Cemâliyye, Rûşeniyye, Şemsiyye; Ahmediyye’nin şubeleri: Buhûriyye, Câhidiyye, Cemâliyye, Cerrâhiyye, Cihangîriyye, Hayâtiyye, Mısriyye,

Muslihiyye, Ramazâniyye, Raûfiyye, Salâhiyye, Sinâniyye, Uşşâkıyye, Zühriyye; Cemâliyye’nin şubeleri: Assâliyye, Bahşiyye, Bekriyye, Çerkeşiyye, Derdîriyye, Ezheriyye, Feyziyye, Halîliyye, Hamâliyye, Hifniyye, İbrâhimiyye, Karabaşiyye, Kemâliyye, Mervâniyye, Nasûhiyye, Rahmâniyye, Sâviyye, Semmâniyye, Sünbüliyye, Şâbâniyye, Ticâniyye; Rûşeniyye’nin şubeleri: Demirtaşiyye, Gülşeniyye, Sezâiyye; Şemsiyye’nin şubesi: Sivâsiyye).

HAMÂLİYYE (Şerîf Ahmed Hamâhullah, ö. 1943; Ticâniyye’nin kolu).

HAMMÛYE (Muhammed b. Hammûye b. Muhammed el-Hamevî, ö. 954/1547; Cüneydiyye’nin kolu).

HAMZAVİYYE (Hamza Bâlî, ö. 980/1572-73; Bayramiyye’nin Melâmiyye koluna Hamza Bâlî’den sonra verilen ad).

HANSALİYYE (Saîd b. Yûsuf el-Hansalî, ö. 1114/1702; Şâzeliyye’den Cezûliyye’nin kolu).

HARÂLLİYYE/HARFİYYE (Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harâllî, ö. 637/1240).

HARFİYYE (bk. HARÂLLİYYE).

HARÎRİYYE (Ebü’l-Hasan Ali el-Harîrî, ö. 645/1248; Rifâiyye’nin kolu).

HARÎSİYYE (Ebü’l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Harîsî el-Abbâsî, ö. 944/1537-38; Cüneydiyye’nin kolu).

HARRÂKIYYE (Abdullah b. Muhammed el-Harrâk, ö. 1261/1845; Derkāviyye’nin kolu).

HARRÂZİYYE (Ebû Saîd el-Harrâz, ö. 277/890 [?]; kolu: Ukayliyye).

HÂŞİMİYYE (Hâşim Baba/Mustafa Hâşim Üsküdârî, ö. 1197/1783; Celvetiyye’nin kolu).

HÂTEMİYYE (bk. EKBERİYYE).

HATMİYYE (bk. MÎRGANİYE).

HAVÂTIRİYYE (bk. MEYMÛNİYYE).

HAYÂTİYYE (Mehmed Hayâtî Efendi, ö. 1180/1766-67; Halvetiyye-Ahmediyye'den Ramazâniyye'nin kolu).

HAYDARİYYE (Kutbüddin Haydar-ı Zâveî, ö. 618/1221 ?; Kalenderiyye'nin kolu).

HEMEDÂNİYYE (Seyyid Ali el-Hemedânî, ö. 786/1385; Kübreviyye'nin kolu; şubeleri: Berzenciyye, Nurbahşiyye, Zehebiyye).

HEREVİYYE/ENSÂRİYYE (Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, ö. 481/1089).

HEVVÂRİYYE (Ebû Bekir b. Hevvâr el-Hevvârî el-Batâihî, ö. IV/X. yüzyıl; Sehliyye'nin kolu).

HIZIRİYYE (Abdülazîz ed-Debbâğ, ö. 1132/1720; Şâzeliyye'nin kolu).

HİFNİYYE/HAFNİYYE/HAFNÂVİYYE (Muhammed b. Sâlim el-Hifnî, ö. 1181/1767; Halvetiyye-Şâbâniyye'den Karabaşiyye'nin kolu; şubeleri: Derdîriyye, Ezheriyye, Mervâniyye, Rahmâniyye, Ticâniyye).

HİKEMİYYE (Muhammed b. Ebû Bekir el-Hikemî, ö. 617/1221; Kādiriyye'nin kolu; şubeleri: Gîlâniyye, Uceyliyye).

HİLÂLİYYE (Muhammed b. Ömer Hilâl el-Hemedânî, ö. 1147/1734; Kādiriyye'nin kolu).

HİMMETİYYE (Bolulu Himmet Efendi, ö. 1095/1684; Bayramiyye'den Şemsiyye'nin kolu).

HİNDİYYE (bk. GARÎBİYYE).

HÜDÂİYYE (bk. CELVETİYYE).

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

IŞKIYYE (bk. UŞAYKIYYE).

İBRÂHİMİYYE (Kuşadalı İbrâhim Efendi, ö. 1262/1846; Halvetiyye-Şâbâniyye'den Çerkeşiyye'nin kolu).

İDRÎSİYYE (Ahmed b. İdrîs el-Hasenî el-Fâsî, ö. 1252/1837; Şâzeliyye'nin kolu; şubeleri: Mîrganiyye, Reşîdiyye, Senûsiyye).

İĐTİŞÂŞİYYE (bk. İSHAKIYYE).

İMÂDİYYE (İmâdüddin el-Ekber; Rifâiyye'nin kolu).

ÎSEVİYYE (Şeyh Îsâ, ö. VII/XII. yüzyıl; Kādiriyye'nin kolu).

ÎSEVİYYE (Muhammed b. Îsâ el-Miknâsî el-Mağribî, ö. 930/1524; Rifâiyye ve Şâzeliyye'nin kolu).

ÎSEVİYYE (İbn Îsâ, ö. 967/1559-60; Bayramiyye'den Tennûriyye'nin kolu).

İSHAKIYYE (bk. KÂZERÛNİYYE).

İSHAKIYYE (Hâce İshak, ö. 1008/1599-1600; Nakşibendiyye-Ahrâriyye'den Kâsâniyye'nin kolu).

İSHAKIYYE/İĐTİŞÂŞİYYE (Hâce İshak Huttalânî, ö. 827/1424; Kübreviyye'den Nurbahşiyye'nin kolu).

İSMÂİLİYYE (bk. RÛMİYYE).

İZZİYYE (Ebü'l-Feyz Hüseyin el-İzzî el-Mısrî; Rifâiyye'nin kolu).

KĀDİRİYYE (Abdülkādir-i Geylânî, ö. 561/1165-66; kolları: Ammâriyye, Beceliyye, Bekkâiyye, Bûaliyye, Cebertiyye, Dâvûdiyye, Ehdeliyye, Enveriyye, Esediyye, Eşrefiyye, Fârıziyye, Fâzıliyye, Garîbiyye, Gavsiyye, Gaysiyye, Hâlisiyye, Hikemiyye, Hilâliyye, Îseviyye, Kāsımiyye, Kemâliyye, Kesnezâniyye, Kumeysiyye, Menzeliyye, Mikşâfiyye, Muhtâriyye, Mürîdiyye, Müşerriiyye, Müştâkıyye, Nablusiyye, Nehâriyye, Nesîmiyye, Nevşâhiyye, Niyâziyye, Resmiyye, Rûmiyye, Semmâniyye, Sumâdiyye, Şer'iyye, Tavâşiyye, Uceyliyye, Urâbiyye, Yâfiiyye, Zeylaiyye, Zincîriyye).

KARABAŞİYYE (Karabaş Velî, ö. 1097/1686; Halvetiyye'den Şâbâniyye'nin kolu; şubeleri: Bekriyye, Çerkeşiyye, Derdîriyye, Ezheriyye, Feyziyye, Halîliyye, Hamâliyye, Hifniyye, İbrâhimiyye, Kemâliyye, Mervâniyye, Nasûhiyye, Rahmâniyye, Sâviyye, Semmâniyye, Ticâniyye).

KÂSÂNİYYE (Ahmed b. Celâleddin el-Kâsânî, ö. 949/1542; Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin kolu; şubeleri: Âfâkıyye, Cûybâriyye, İshakıyye).

KĀSIMİYYE (bk. GĀZİYYE).

KĀSIMİYYE (Kāsım b. Muhammed el-Kebîr, ö. XIX. yüzyıl; Kādiriyye'nin kolu).

KASSÂRİYYE/MELÂMETİYYE (Hamdûn el-Kassâr, ö. 271/884).

KATNÂNİYYE (Seyyid Hasan Ali el-Katnânî, ö. 747/1346; Rifâiyye'nin kolu).

KÂVUKCİYYE (Ebü'l-Mehâsin el-Kâvukcî, ö. 1305/1888; Şâzeliyye'nin kolu).

KÂZERÛNİYYE/İSHAKIYYE/MÜRŞİDİYYE (Ebû İshak İbrâhim b.

Şehriyâr el-Kâzerûnî, ö. 426/1035; şubeleri: Rûzbihâniyye).

KEMÂLİYYE (Kemâleddin Mustafa el-Bekrî, ö. 1199/1784; Halvetiyye'den Bekriyye'nin kolu).

KEMÂLİYYE (Kemâleddin el-Kisâlî, ö. 971/1563; Kādiriyye'nin kolu).

KERZÂZİYYE (Ahmed b. Mûsâ el-Hasenî el-Kerzâzî, ö. 1016/1607; Şâzeliyye'nin kolu).

KESNEZÂNİYYE (Abdülkerîm Şah Kesnezânî, ö. 1317/1899; Kādiriyye'nin kolu).

KETTÂNİYYE (Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî, ö. 1327/1909; Şâzeliyye'den Derkāviyye'nin kolu).

KEYYÂLİYYE (İsmâil er-Rifâî, ö. 656/1258; Rifâiyye'nin kolu).

KONEVİYYE/SADRİYYE (Sadreddin Konevî, ö. 673/1274; Ekberiyye'nin kolu).

KUMEYSİYYE (Seyyid Şah Kumeys el-Kādirî, ö. 992/1584; Kādiriyye'nin kolu).

KÜBREVİYYE (Necmeddîn-i Kübrâ, ö. 618/1221; Sühreverdiyye'nin kolu; şubeleri: Ayderûsiyye, Bahâiyye, Bâharziyye, Berzenciyye, Firdevsiyye, Fütüvvetiyye,

(Metnin Devamı)

bir kolu olan Zeyniyye XV. yüzyılın ilk yarısında Herat'ta kuruluşunun ardından Horasan, Hicaz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de çok geniş çevreyi etkisi altına almıştır. Günümüzde Sühreverdiyye mensuplarının Keşmir, Afganistan ve Irak'ta varlığını sürdürdüğü belirtilmektedir.

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin silsilesi, halifelerinden yeğeni Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî ile Sühreverdiyye (Şihâbiyye) adını almakla

birlikte Ebü'n-Necîb'in yerine geçen halifesi Kutbüddin el-Ebherî ile de Ebheriyye tarikatı teşekkül etmiştir. Kutbüddin el-Ebherî'den sonra silsile Rükneddîn-i Sücâsî vasıtasıyla Evhadüddîn-i Kirmânî'ye ulaşmış ve bu silsileden Evhadiyye tarikatı doğmuştur. Rükneddîn-i Sücâsî'nin ardından Şehâbeddin Mahmûd ve Cemâleddîn-i Tebrîzî ile İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye ulaşan silsileden Zâhidiyye tarikatı meydana gelmiştir. Esmâ zikriyle seyrü sülûk usulünü tesbit eden şeyh olarak bilinen İbrâhim Zâhid-i Geylânî, İran'ın Gîlân (Geylân) bölgesinde, Şirvan, Güştâsfî, Kura, Doğu Azerbaycan ve Horasan'da irşad faaliyetleriyle tanınmış, kendisine nisbet edilen Zâhidiyye tarikatından Safeviyye ve Halvetiyye adlı iki önemli tarikat doğmuştur. Rükneddîn-i Sücâsî'den sonra Asîlüddin Abdullah-ı Şîrâzî ile devam eden silsileden XV. yüzyılda Muhammed Şahâlem b. Ebû Muhammed'e nisbet edilen Şahâlemiyye kolu teşekkül etmiştir. Öte yandan Sühreverdiyye'nin Zeyniyye'ye ulaşan silsilesinde yer alan Yûsuf b. Abdullah b. Ömer el-Acemî'ye nisbetle VIII. (XIV.) yüzyılda Acemiyye tarikatı ortaya çıkmıştır. Zebîdî, Acemiyye'nin X. (XVI.) yüzyıla kadar gelen silsilesini kaydeder (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 229).

İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halifesi Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye nisbet edilen ve Erdebil şehrinde kurulduğu için Erdebîliyye diye de anılan Safeviyye tarikatı Azerbaycan başta olmak üzere Dest-i Kıpçak, Kırım, Gîlân, Gürcistan, Taberistan (Mâzenderan), Horasan, Buhara, Türkmenistan, Türkistan, Karahıtay, Çin Türkistanı, Hindistan, Serendib (Seylan), İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli gibi çok geniş bir bölgeye yayılmıştır. Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin torunu, Hâce Ali unvanıyla tanınan Alâeddîn-i Erdebîlî zamanında yaygınlığı ve etkisi zirveye çıkan tarikat, Hâce Ali'nin torunu Cüneyd-i Safevî ile birlikte siyasî yönü ağır basan ve Anadolu'daki Şiîliğe meyilli oymakları taraftarları arasına katmak için Şiîliğe temayül gösteren bir teşkilât haline gelmiş, sonuçta Safeviyye tarikatı İran'da XVI. yüzyılın başında Şiî İsnâaşeriyye'nin resmî mezhep olarak kabul edildiği Safeviyye devletine dönüşmüştür. Hâce Ali'nin Anadolu'daki halifelerinden Somuncu Baba (Hamîdüddin Aksarâyî) vasıtasıyla devam eden silsileden XV. yüzyılda Sünnî esaslara dayalı Bayramiyye tarikatı doğmuştur. Hacı Bayrâm-ı Velî'ye nisbet edilen Ankara merkezli Bayramiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatından sonra halifelerinden Akşemseddin'e nisbet edilen Şemsiyye ve Ömer Dede Sikkînî'ye nisbet edilen Melâmiyye adıyla iki kola ayrılmış, XVII. yüzyılın

ilk yarısında Aziz Mahmud Hüdâyî'ye nisbet edilen Celvetiyye kolu ortaya çıkmıştır. Birçok tarikat şeyhi gibi İstanbul'un fethine katılan Akşemseddin'in Fâtih Sultan Mehmed'e yazdığı, gayret ve sabır tavsiye eden mektupları ile fethin gerçekleşmesinde ciddi katkısının bulunduğu belirtilmektedir. Daha çok Anadolu topraklarında yayılan Bayramiyye, Celvetiyye kolu vasıtasıyla Balkanlar'da da yaygınlık kazanmıştır. Bir Türk şeyhi tarafından kurulan Bayramiyye'nin yanı sıra aynı yüzyılda yine bir Türk tarikatı olduğu belirtilen Abdülganî Pîr Babaî'nin tesis ettiği Babaiyye hakkında (Rinn, s. 38; İA, XII/1, s. 5) yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Halvetiyye tarikatının kurucusu Ömer el-Halvetî, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halifelerinden Hârizm'de faaliyet gösteren amcası Ahî Muhammed Halvetî'nin yanında yetişmiş, ondan icâzet aldıktan sonra faaliyetini Tebriz'de sürdürmüştür. Tarikatta ikinci pîr kabul edilen Yahyâ-yı Şirvânî ile Halvetiyye Azerbaycan topraklarında ciddi gelişme göstermiş, buradan Anadolu'ya, Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılarak kırkı aşkın koluyla İslâm dünyasının en etkili tarikatlarından biri haline gelmiştir. Cezayir'in en yaygın tarikatı olan Halvetiyye'nin Rahmâniyye kolu, 1830'da Fransa'nın Cezayir'i işgali sürecinde Fransızlar'a karşı en fazla direniş gösteren tarikat olmuş, 1870'te ortaya çıkan Muhammed el-Mukrânî'nin baş kaldırısına da en büyük destek, Saddûk Zâviyesi şeyhi Muhammed Ameziyân b. Haddâd ve oğlu Şeyh Azîz tarafından verilmiştir. Halvetiyye'nin birçok kolu bugün Türkiye, Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

VI. (XII.) yüzyılda Suriye'de kurulan Şam merkezli Sa‘diyye tarikatı Sa‘deddin

(Metnin Devamı)

el-Cebâvî'ye nisbet edilmiştir. Kuruluşuyla birlikte Şam ve çevresinde yayılan tarikat ilk dönemlerinde Filistin'in Kudüs, Akkâ, Safed, Halîl ve Nablus şehirlerinde Haçlılar'a karşı fiilî mücadele içine girmiş, dolayısıyla bu şehirlerde geniş taraftar bulmuştur. Sa‘diyye XVI. yüzyıldan itibaren Şam merkez olmak üzere Hama, Humus, Halep, Akkâ, Nablus ve Sayda şehirlerinde, XVIII. yüzyılda Mısır, Halep, Şam, Anadolu, İstanbul ve

Balkanlar’da yaygınlık kazanmıştır. Sa‘dîler’in Halîl şehrindeki son temsilcilerinden olan Şeyh Ferhân es-Sa‘dî, İzzeddin el-Kassâm ile birlikte Filistin’in kurtuluşu için çalışmış ve 1936’da Filistin’de silâhlı direnişi başlatan grup içerisinde yer almıştır.

VI. (XII.) yüzyılda Orta Asya’da Ahmed Yesevî’ye nisbet edilen Yeseviyye ile Abdülhâlik-ı Gucdüvânî’ye nisbet edilen Hâcegân tarikatları ve ardından Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilen Kübreviyye teşekkül etmiştir. Yûsuf el-Hemedânî’nin halifeleri olan Ahmed Yesevî ile Abdülhâlik-ı Gucdüvânî’den ilki irşad faaliyetlerini Orta Asya’da göçebe Türk kavimleri arasında yaygınlaştırırken ikincisi Mâverâünnehir’in Buhara gibi eski kültür merkezlerinde faaliyet göstermiştir. Ahmed Yesevî, İslâmiyet’i Türkler’e sevdirmek ve Ehl-i sünnet akîdesini yaygınlaştırmak için yoğun çaba sarfetmiş, Taşkent ve Siriderya yöresinde, Seyhun’un ötesindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında kuvvetli nüfuz elde ederek Yesevîliği Sünnî Türkler arasında yaymayı başarmıştır. Ayrıca Rus Tatarları’nın ve Sibirya halkının İslâmlaşması Yesevî dervişleri sayesinde gerçekleşmiştir. Ahmed Yesevî’nin değişik bölgelere gönderdiği pek çok halifesiyle birlikte müridlerinin sayısının 100.000’i geçtiği kaydedilmektedir. Yesevî dervişlerinden Hacı Bektâş-ı Velî VII. (XIII.) yüzyılda Anadolu’ya gelerek Sulucakarahöyük’te (Hacıbektaş) dergâhını kurmuş, onun adına nisbetle Bektaşiyye tarikatı doğmuştur. İlk devirlerden itibaren Anadolu ve Rumeli şehirlerinde tesis edilen tekkelerle geniş coğrafyaya yayılan tarikatın başlangıçta derli toplu bir teşkilât yapısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bektaşîlik, ikinci pîr kabul edilen Balım Sultan’la birlikte XVI. yüzyılın başlarından itibaren müstakil bir tarikat hüviyetine kavuşmuştur. Ancak eserlerinden Hacı Bektâş-ı Velî’nin Sünnî olduğu, dolayısıyla Bektaşîliğin Sünnî esaslara göre teşekkül ettiği halde Balım Sultan tarafından Hurûfî-Şiî unsurların karışımından meydana gelen prensiplerin uygulanmaya konması tarikatın Sünnîlik dışında mütalaa edilmesine yol açmıştır. Osmanlı yönetimi bu haliyle Bektaşîliği benimsememekle birlikte yeniçerilerle olan organik ve gönül bağı sebebiyle üzerlerine gitmemiştir. II. Mahmud’un 1826’da Yeniçeri Ocağı’nı lağvetmesinin ardından Bektaşî tekkelerinin faaliyetleri yasaklanmıştır.

Kendisine Hâcegân tarikatı nisbet edilen Abdülhâlik-ı Gucdüvânî esas itibariyle Nakşibendiyye’nin kurucusu kabul edilir. Zira Hâcegân tarikatı

için Gucdüvânî'nin ortaya koyduğu sekiz prensibe iki asır sonra aynı silsileden Bahâeddin Nakşibend üç prensip daha ilâve etmiş ve VIII. (XIV.) yüzyılla birlikte tarikatın ana silsilesi Nakşibendiyye adını almıştır. Bazı istisnalar dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılan Nakşibendiyye, özellikle Ubeydullah Ahrâr'ın gayretleri sonucu IX. (XV.) yüzyılda Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmiş, Orta Asya'nın doğu, batı ve güneyinde teşekkül eden kollarıyla nüfuzunu arttırmıştır. X. (XVI.) yüzyılda Nakşî şeyhlerinden İshak Velî'nin çalışmalarıyla şamanist Kırgız gruplarının müslüman olduğu, onların faaliyetleriyle İslâmiyet'in Moğollar ve bazı Kazak yöneticileri arasında yayıldığı belirtilmektedir. Tarikat Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Kütahyalı Abdullah-ı İlâhî'nin (Molla İlâhî) öncülüğünde IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu ve Rumeli'de yayılmış, zamanla Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşibendiyye'nin ikinci büyük merkezi haline gelmiştir. İmâm-ı Rabbânî ile birlikte XI. (XVII.) yüzyılda Hindistan'da teşekkül eden Müceddidiyye kolu Nakşibendiyye'yi Hindistan'ın en faal tarikatlarından biri haline getirmiş ve Hint alt kıtası tarikatın üçüncü büyük merkezi olmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin dîn-i İlâhî adıyla yeni bir din kuran Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'a ve onun yerine geçen oğlu Cihangir'e karşı gerçekleştirdiği mücadele sonucu İslâmiyet'in zaman içinde Hint yarımadasında yok olmaktan kurtulduğu kaydedilmektedir. Kuzeybatı Çin'de en etkili tarikat olan Nakşibendiyye, 1747'de Konfüçyanizm'i tehdit eden zararlı bir doktrin nitelemesiyle King hânedanına şikâyet edilmiş, ancak bundan bir sonuç alınamamıştır. Çin'de cumhuriyet ve komünizm dönemlerinde de en dinamik müslüman grup 1950'li yılların sonuna doğru etkisi Hebei, Shaanxi, Gansu, Ningxia, Yunnan, Sincan ve Jilin'e kadar yayılan Nakşibendiyye'dir. 1958'de komünist hükümet Nakşibendî şeyhi

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

Haleviyye, Hemedâniyye, İshakıyye (İğtişâşiyye), Nurbahşiyye, Nûriyye, Rükniyye, Semerkandiyye, Zehebiyye).

MAHDÛMİYYE (Mahdûm-i Cihân, ö. 785/1384; Rifâiyye'nin kolu).

MAHMÛDİYYE (Mahmûd ez-Zencî; Rifâiyye'nin kolu).

MÂRİFİYYE (Şeyh Mehmed Mârifî, ö. 1239/1824; Rifâiyye'nin kolu).

MA'SÛMİYYE (Hâce Muhammed Ma'sûm/İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu; Müceddidiyye'nin kolu).

MAZHARİYYE (Mazhar Cân-ı Cânân-ı Dihlevî, ö. 1195/1781; Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin kolu).

MEDÂRİYYE/ŞAHMEDÂRİYYE (Bedîüddin Kutbül-medâr, ö. 840/1436).

MEDENİYYE (Muhammed Zâfir elMedenî, ö. 1321/1903; Şâzeliyye'den Derkaviyye'nin kolu; şubesi: Yeşrutıyye).

MEDYENİYYE/ŞUAYBİYYE (Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin el-Mağribî, ö. 594/1198; kolları: Abbâsiyye, Amûdiyye, Ayderûsiyye, Bâciyye, Cebertiyye, Dücâniyye, Ekberiyye, Haccâciyye, Mehdâviyye, Meşîşiyye, Meymûniyye/Havâtıriyye, Sebtiyye, Senûsiyye, Şâzeliyye, Tâziyye, Yâfiiyye).

MEHÂCİYYE (Sîdî Ebû Azze [Yaizzâ] el-Mehâcî, ö. 1277/1860-61; Derkāviyye'nin kolu).

MEHDÂVİYYE (Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebû Bekir el-Kureşî el-Mehdâvî, ö. 621/1224; Medyeniyye'nin kolu).

MELÂMETİYYE (bk. KASSÂRİYYE).

MELÂMİYYE (Ömer Dede Sikkînî, ö. 880/1475; Bayramiyye'nin kolu).

MELÂMİYYE (bk. NÛRİYYE).

MENZELİYYE (Ali b. Ammâr el-Menzelî, ö. XII/XVIII. yüzyıl; Kādiriyye'nin kolu).

MERÂZIKA/MERÂZIKIYYE (Merzûk el-Hüseynî el-Yemenî, ö. 677/1278; Bedeviyye'nin kolu).

MEŞÎŞİYYE/SELÂMİYYE (Abdüsselâm b. Meşîş, ö. 625/1228 [?]; Medyeniyye'nin kolu).

METBÛLİYYE (İbrâhim el-Metbûlî, ö. 880/1475; Bedeviyye'nin kolu).

MEVLEVİYYE (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, ö. 672/1273).

MEYMÛNİYYE/HAVÂTIRİYYE (Ali b. Meymûn el-Mağribî, ö. 917/1511; Medyeniyye'nin kolu).

MISRİYYE (bk. NİYÂZİYYE).

MÎRGANİYYE/EMÎRGANİYYE/HATMİYYE (Muhammed Osman el-Mîrganî, ö. 1268/1852; İdrîsiyye'nin kolu).

MUHÂSİBİYYE (Hâris b. Esed el-Muhâsibî, ö. 243/857).

MUHTÂRİYYE (Muhtâr b. Ahmed el-Küntî, ö. 1226/1811; Kādiriyye'nin kolu).

MURÂDİYYE (Murad Buhârî, ö. 1132/1720; Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin kolu).

MUSLİHİYYE (Muslihuddin Mustafa, ö. 1099/1688; Halvetiyye-Ahmediyye'den Sinâniyye'nin kolu).

MÜCEDDİDİYYE/AHMEDİYYE (İmâm-ı Rabbânî/Ahmed-i Sirhindî, ö. 1034/1624; Nakşibendiyye'nin kolu; şubeleri: Âdemiyye/Ahseniyye, Hâlidiyye, Ma'sûmiyye, Mazhariyye, Murâdiyye, Mültâniyye, Nûriyye).

MÜRÎDİYYE (Ahmedü Bamba, ö. 1927; Kādiriyye'nin kolu).

MÜRŞİDİYYE (bk. KÂZERÛNİYYE).

MÜŞERRİİYYE (Muhammed b. Mûsâ b. Ali b. Uceyl el-Yemenî el-Müşerria, ö. 760/1359; Kādiriyye'nin kolu).

MÜŞTÂKIYYE (Şeyh Müştâk Baba, ö. 1247/1831-32; Kādiriyye'nin kolu).

NABLUSİYYE (Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, ö. 1143/1731; Kādiriyye'nin kolu).

NAKŞİBENDİYYE/BAHÂİYYE (Bahâeddin Nakşibend, ö. 791/1389; kolları: Ahrâriyye, Câmiyye,

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

Cürcâniyye, Esadiyye, Hâlidiyye, Kâsâniyye, Mazhariyye, Murâdiyye, Müceddidiyye, Nâciyye, Nûriyye, Reşîdiyye, Sa'diyye, Tâciyye).

NÂSIRİYYE (Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Nâsır, ö. 1085/1674; Şâzeliyye'den Gāzziyye'nin kolu; şubeleri: Afîfiyye, Beyyûmiyye, Şâbbiyye).

NASÛHİYYE (Mehmed Nasûhî, ö. 1130/1717; Halvetiyye-Şâbâniyye'den Karabaşiyye'nin kolu; şubeleri: Çerkeşiyye, Halîliyye, İbrâhimiyye).

NECÎBİYYE (bk. BÜZGAŞİYYE).

NEHÂRİYYE (Ömer b. Mûsâ en-Nehârî, ö. VII/XIII. yüzyıl; Kādiriyye'nin kolu).

NESÎMİYYE (Ebû Abdullah Mahmûd en-Nesîmî; Kādiriyye'nin kolu).

NEVEVİYYE (Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, ö. 676/1277; Şâzeliyye'nin kolu).

NEVŞÂHİYYE (Muhammed Nevşah Gencbahş, ö. 1064/1654; Kādiriyye'nin kolu).

Nİ'METULLĀHİYYE (Ni'metullāh-ı Velî, ö. 834/1431; kolları: Kevseriyye, Safî Aliyye, Şemsiyye, Gunâbâdiyye, Mûnis Şâhiyye).

NİYÂZİYYE (Abdurrahman en-Niyâzî, ö. 1311/1894; Kādiriyye'nin kolu).

NİYÂZİYYE/MISRİYYE (Niyâzî-i Mısrî, ö. 1105/1694; Halvetiyye'den Ahmediyye'nin kolu).

NİZÂMİYYE (Nizâmeddin Evliyâ, ö. 725/1325; Çiştiyye'nin kolu).

NURBAHŞİYYE (Seyyid Muhammed Nurbahş, ö. 869/1464; Kübreviyye'den Nûriyye'nin kolu; şubesi: İshakıyye).

NÛRİYYE (Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, ö. 295/908).

NÛRİYYE (Nûreddin Abdurrahman el-İsferâyînî, ö. 639/1242; Kübreviyye'nin kolu; şubeleri: Hemedâniyye, Nurbahşiyye, Rükniyye).

NÛRİYYE (Nûreddin Habîbullah el-Hadîsî; Rifâiyye'nin kolu).

NÛRİYYE/MELÂMİYYE (Muhammed Nûrü'l-Arabî, ö. 1305/1888; Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin kolu).

PÎRCEMÂLİYYE (Pîr Cemâleddin Ahmed-i Erdistânî, ö. 879/1474-75; Sühreverdiyye'nin kolu).

RAHMÂNİYYE (Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştûlî, ö. 1208/1794; Halvetiyye-Şâbâniyye'den Hifniyye'nin kolu).

RAHMÂNİYYE (Muhammed b. Mes'ûd b. Abdurrahman, ö. 1295/1878, Derkāviyye'den Medeniyye'nin kolu).

RAMAZÂNİYYE (Mahfî Ramazan Efendi, ö. 1025/1616; Halvetiyye'den

Ahmediyye’nin kolu; şubeleri: Buhûriyye, Cerrâhiyye, Cihangîriyye, Hayâtiyye, Raûfiyye).

RÂŞİDİYYE/YÛSUFİYYE (Ahmed b. Yûsuf er-Râşidî el-Milyânî, ö. 927/1521; Şâzeliyye’den Zerrûkıyye’nin kolu).

RAÛFİYYE (Ahmed Raûfî, ö. 1170/1757; Halvetiyye-Ahmediyye’den Ramazâniyye’nin kolu).

RESLÂNİYYE (Reslân b. Ya‘kūb b. Abdurrahman el-Ca‘berî, ö. 695/1296; Ukayliyye’nin devamı).

RESMİYYE/ÂHİYYE (Mustafa Resmî Efendi, ö. 1206/1792; Kādiriyye’nin kolu).

REŞÎDİYYE (İbrâhim Reşîd ed-Düveyhî, ö. 1291/1874; Şâzeliyye’den İdrîsiyye’nin kolu).

REVŞENİYYE (Bâyezîd-i Ensârî, ö. 980/1573).

RİFÂİYYE/AHMEDİYYE/BATÂİHİYYE (Ahmed er-Rifâî, ö. 578/1182; kolları: Aclâniyye, Atâiyye, Burhâniyye, Cebertiyye, Cemîliyye, Cendeliyye, Dîrîniyye, Fazliyye, Fenâriyye, Harîriyye, İmâdiyye, Îseviyye, İzziyye, Katnâniyye, Keyyâliyye, Mahdûmiyye, Mahmûdiyye, Mârifiyye, Nûriyye, Sayyâdiyye, Sebsebiyye, Suûdiyye, Şa‘râniyye, Ulvâniyye, Vâsıtiyye).

RÛMİYYE (bk. EŞREFİYYE).

(Metnin Devamı)

Ma Zhenwu’ya karşı çeşitli suçlamalarda bulunmuş, devletin baskısı ve asimilasyon politikaları Çin’de tarikatların, dolayısıyla İslâm’ın yayılmasını engellemiştir. XIII. (XIX.) yüzyılın ilk yarısında Hâlid el-Bağdâdî ile oluşan Hâlidiyye kolu hemen hemen bütün Arap topraklarında, Türkiye’de ve Kürtler’in yoğun olduğu bölgelerde Müceddidîliğin yerini almıştır. Doğrudan Müceddidîliğe bağlı bazı silsilelerle Hâlidiyye’ye bağlı birçok

silsile günümüzde özellikle Türkiye’de varlığını ve buradan dünyanın çeşitli bölgelerine yayılışını sürdürmektedir.

Hârizmli Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilen Kübreviyye, Yeseviyye ve Hâcegân ile (Nakşibendiyye) birlikte Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biridir. 580 (1184) yılında teşekkül etmeye başlayan bu tarikat Hârizm merkezli olarak Orta Asya’dan Afganistan, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya, İran, Irak, Suriye ve Anadolu’ya kadar geniş bir alanda yaygınlık kazanmıştır. Kübrevî dervişlerinin ulaştıkları bölgelerdeki gayretleriyle birçok ihtidânın meydana geldiği görülmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ’nın önde gelen halifelerinden Seyfeddin el-Bâharzî, yaklaşık kırk yılını geçirdiği Buhara ve çevresindeki faaliyetleri sırasında İslâm’a ısındırmak için Moğollar’la yakın münasebetler kurmuş, bu amaçla Çağatay Han’ın veziri Kutbüddin Habeş Amîd’e bir mektup göndermiştir. Ayrıca ileride Altın Orda’nın sultanı olacak Berke’nin Buhara’yı ziyareti sırasında İslâm’ı benimsemesinde etkili rol oynamıştır. Nûreddin Abdurrahman el-İsferâyînî’nin Bağdat’ta gerçekleştirdiği faaliyetlerle hilâfetin eski merkezinde İslâm’ın otoritesini yeniden tesis etmeyi hedeflediği belirtilmekte, bu amaçla Argun’un yahudi veziri Cemâleddin ve diğer vezirlerle bağlantı kurduğu, Vezir Sa‘deddîn-i Sâvecî’yi müridleri arasına katmayı başardığı, Gāzân Han ve Olcaytu’ya hitaben risâleler kaleme aldığı zikredilmektedir. Diğer bir Kübrevî şeyhi Sadreddin İbrâhim’in yaklaşık 100.000 Moğol askeriyle birlikte Gāzân Han’ın İslâmiyet’i kabul etmesinde önemli etkisinin olduğu bilinmektedir. Öte yandan Kübrevî dervişlerinin çalışmaları sonucu Keşmir’de birçok Hindu ihtidâ etmiştir. Burada etkili faaliyetleriyle tanınan Alî-i Hemedânî’nin halifelerinden Şeyh Ahmed ile babası Süleyman’ın Brahmanizm’den İslâm’a döndüğü nakledilir. Muhtemelen XVII. yüzyılda Ch’ing hânedanlığının ilk zamanlarında Çin’e giren Kübrevîler’in Aiheimaiti Kebikuo Baihedai adlı şeyhleri İslâmiyet’i yayması sebebiyle Ch’ing hânedanlığına şikâyet edilmiş ve hayatının sonuna kadar hapiste kalmıştır. Çin Kübrevîleri’nin merkezi olan Dawantou’nun günümüzde de bu hüviyetini koruduğu belirtilmekte ve 1983’te Çin’de 10.000 Kübreviyye mensubunun bulunduğu tahmin edilmektedir.

VI. (XII.) yüzyılda kurulan tarikatlardan Medyeniyye, Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin’e nisbet edilmekte ve Şuaybiyye diye de bilinmektedir.

Medyeniyye, Kuzey Afrika kaynaklı ilk tarikattır. Ebû Medyen'in halifeleri vasıtasıyla önce Kuzey Afrika'da yaygınlaşan tarikat daha sonra İç ve Orta Afrika ile Ortadoğu'ya kadar yayılmıştır. Tarikatın esasları ve tarihî gelişimi konusunda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte kurucusunun Muhyiddin İbnü'l-Arabî üzerinde ciddi etkisinin bilinmesi tasavvuf anlayışı hakkında ipuçları vermektedir. Ondan fazla kola ayrılan Medyeniyye zamanla başta Şâzeliyye ve Senûsiyye olmak üzere diğer tarikatlar içerisinde erimiş, XIX. yüzyıla gelindiğinde mensupları yok denecek kadar azalmıştır. Ebû Medyen'in halifelerinden Ebû Saîd Halef b. Ahmed el-Bâcî et-Temîmî'ye nisbetle Bâciyye adıyla bir tarikat teşekkül ettiği belirtilmektedir. Ebû Saîd Halef, Şâzeliyye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin şeyhlerindendir (Zebîdî, ʿİḳd, s. 34).

Medyeniyye'nin ardından Kuzey Afrika'da VII. (XIII.) yüzyılda Şâzeliyye, Bedeviyye ve Desûkıyye tarikatları teşekkül etmiştir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye nisbet edilen Tunus merkezli Şâzeliyye 100 civarında kolu ve şubesiyle (Güven, s. 303-362) Tunus'un yanı sıra Fas, Cezayir, Mısır ve Libya başta olmak üzere pek çok Afrika ülkesinde taraftar bulmuştur. XV. yüzyılın ikinci yarısında Libya'da kurulan Şâzeliyye'nin Zerrûkıyye kolu ondan fazla şubesiyle bütün Kuzey Afrika'da yayılmış ve Suriye'ye kadar ulaşmıştır. XVI. yüzyılda Ebû Ya'kūb el-Bâveysî'ye nisbetle anılan Bâveysiyye, Zerrûkıyye'nin şubelerinden biri kabul edilmektedir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 232). Şâzeliyye, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'da ve bazı Anadolu şehirlerinde yaygınlık kazanmıştır. Şâzeliyye'ye mensup Ahmed b. İdrîs'in kurduğu İdrîsiyye'nin XIX. yüzyılda ortaya çıkan kollarından Mîrganiyye (Hatmiyye) Sudan'da faaliyet gösteren en büyük tarikatlardan biridir ve ülkenin yapılanmasında, siyasal ve kültürel hayatın gelişmesinde önemli roller üstlenmiştir. Aynı dönemde kurulan Senûsiyye

(Metnin Devamı)

kolu Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir bölgede etkili olmuş, tarikatın zâviyelerinde Kur'ân-ı Kerîm ve dinî ilimler okutularak müslüman topluma yeniden dinî canlılık kazandırılmıştır. Birçok Senûsî şeyhi, bir taraftan Afrika'nın kuzey bölgelerinde müslüman halklara din eğitimi verirken diğer taraftan Afrika'nın iç bölgelerindeki yerlilerin İslâm'a girmesi için gayret

göstermiştir. Öte yandan tarikat mensupları Avrupalı sömürgeci güçlere karşı yaptığı mücadelelerle adını duyurmuş, XX. yüzyılın başlarından itibaren halkı örgütleyip Fransızlar, İtalyanlar ve İngilizler ile mücadele içine girmiştir. Günümüzde Mısır'ın en yaygın tarikatı olan Şâzeliyye'nin son zamanlarda Avrupa'da önemli bir nüfuz elde ettiği görülmektedir.

Ahmed el-Bedevî'ye nisbet edilen Bedeviyye tarikatı Mısır Tanta'da teşekkül etmiştir. Ahmediyye adıyla da bilinen bu tarikat bazı kaynaklarda Rifâiyye'nin ya da Şâzeliyye'nin bir kolu şeklinde zikredilse de genellikle müstakil bir tarikat olarak kabul edilmektedir. Bedeviyye'nin XV. yüzyılda İbrâhim el-Metbûlî'ye nisbetle teşekkül eden Metbûliyye kolu Ali el-Havvâs ile Mısırlı âlim Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye ulaşmaktadır (Harîrîzâde, III, 95a-97b). XVII. yüzyılda tarikatta Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Şuayb el-Hicâzî'ye nisbetle Şuaybiyye kolu doğmuştur (Zebîdî, ʿ İḳd, s. 74). Bedeviyye'nin daha başka kolları da vardır (Baş, s. 280-294). XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul'a ulaşan Bedeviyye Anadolu, Hicaz, Suriye, Irak, Ürdün, Filistin, Körfez ülkeleri, Libya, Tunus gibi ülkelerde taraftarlarına rastlansa da Mısır dışında pek etkili olamamıştır. Günümüzde birçok kolla birlikte Mısır'ın en büyük tarikatlarından biridir. İbrâhim b. Abdülazîz ed-Desûkī'ye nisbet edilen Desûkıyye tarikatı Mısır Desûk kaynaklıdır. Burhâniyye (Burhâmiyye) adıyla da anılan Desûkıyye'yi Şâzeliyye ve Bedeviyye'nin bir kolu sayanlar vardır. Daha çok Mısır ve Sudan'da etkili olan tarikatın bugün Suriye, Küveyt ve Ebûzabî (Abudabi) gibi ülkelerde taraftarlarına rastlanmaktadır.

VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Hindistan'ın Ecmîr şehrinde teşekkül eden Çiştiyye tarikatı Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye nisbet edilmektedir. Ecmîr'den bütün Hint yarımadasına yayılan tarikat Kādiriyye, Nakşibendiyye ve Sühreverdiyye ile birlikte Hindistan'ın en yaygın dört tarikatından biri olmuştur. Şeyh Ferîdüddin Mes'ûd ve Nizâmeddin Evliyâ dönemlerinde etkisini bütün Hindistan'da hissettiren Çiştiyye, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleri tarafından Hindistan'ın taşra eyaletlerine taşınmış ve ülkede birçok ihtidâya vesile teşkil etmiştir. Tarikat VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında Şeyh Burhâneddîn-i Garîb vasıtasıyla Bengladeş'in başşehri Dakka bölgesine ulaşmış ve Seyyid Muhammed Gîsûdırâz tarafından Dakka ve Gucerât'ta yayılması sağlanmıştır.

VII. (XIII.) yüzyılda teşekkül eden tarikatlardan Mevleviyye Anadolu kaynaklıdır. Tarikatın kurucusu kabul edilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, ailesiyle birlikte Horasan'dan çocuk yaşta çıktığı yolculuğun sonunda Anadolu'ya gelip Konya'da yerleşmiş, buradaki faaliyetleri neticesinde Mevlevîlik doğmuştur. Tarikat Anadolu topraklarından sonra Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Balkanlar'da geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Mevlevîlik'te zamanla inanç bakımından birbirine zıt iki kol meydana gelmiş, biri Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'e nisbetle Veled kolu, diğeri Mevlânâ'nın şeyhi Şems-i Tebrîzî'ye nisbetle Şems kolu adını almıştır. Veled kolunda zühd esas alınıp şeriat kurallarına riayet edildiği halde Şems kolunda Kalenderîler gibi Bâtınî karakter ön plana çıkmıştır. Osmanlı yöneticileri birincileri desteklerken Şems kolu mensuplarına yüz vermemiştir. Mevlevî dervişlerinin eğitildiği kurumlar olan mevlevîhâneler aynı zamanda birer güzel sanatlar mektebi gibi çalışmış, birçok âlimin yanı sıra buralardan Türk kültür ve sanatının en önemli temsilcileri yetişmiştir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda özellikle İstanbul mevlevîhânelerinin klasik Türk mûsikisinin en parlak simalarına okul görevi yaptığı bilinmektedir. Öte yandan Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlevîhâneler sosyal dayanışma ve yardımlaşma fonksiyonu üstlenmiştir. Bu çerçevede Yenikapı Mevlevîhânesi hastahaneye dönüştürülmüş, Galata Mevlevîhânesi'nde Şeyh Ahmed Celâleddin Dede'nin başkanlığı altında yardım toplanmış, Kıbrıs, Girit gibi adalardaki mevlevîhâneler müslümanlar için bir sığınak vazifesi görmüş ve Anadolu'ya geçişi sağlamıştır. I. Dünya Savaşı'na girilmesiyle cihâd-ı mukaddes ilân edildiğinde Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır. Türkiye'de tekkelerin kapatıldığı 1925 yılından sonra Mevlevîlik merkezi Konya'dan Halep'e taşınmış, 1944'te Suriye hükümetinin aldığı bir kararla Mevleviyye kurum olarak tarihe karışmıştır.

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

RÛMİYYE/İSMÂİLİYYE (İsmâil Rûmî Tosyavî, ö. 1041/1631; Kādiriyye'nin kolu).

RÛZBİHÂNİYYE (Rûzbihân-ı Baklî, ö. 606/1209; Hafîfiyye'nin kolu).

RÜKNİYYE (Alâüddevle-i Simnânî, ö. 736/1336; Kübreviyye'den Nûriyye'nin kolu).

RÛŞENİYYE (Dede Ömer Rûşenî, ö. 892/1487; Halvetiyye'nin kolu; şubeleri: Demirtaşiyye, Gülşeniyye, Hâletiyye, Sezâiyye).

SÂBİRİYYE (Hâce Alâeddin Ali b. Ahmed Sâbir, ö. 690/1291; Çiştiyye'nin kolu; şubeleri: Fahriyye, Gîsûdırâziyye, Safeviyye-Mînâiyye).

SA'DİYYE/CEBÂVİYYE (Sa'deddin el-Cebâvî eş-Şeybânî, ö. 575/1180; kolları: Abdüsselâmiyye, Âciziyye, Şerrâbiyye, Tağlibiyye, Vefâiyye).

SADRİYYE (bk. KONEVİYYE).

SAFEVİYYE/ERDEBİLİYYE (Safiyyüddîn-i Erdebîlî, ö. 735/1334; Ebheriyye'den Zâhidiyye'nin kolu; şubeleri: Bayramiyye, Celvetiyye, Fenâriyye, Haydariyye).

SÂHİLİYYE (Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî es-Sâhilî, ö. 735/1335).

SALÂHİYYE (Abdullah Salâhî Uşşâkī, ö. 1197/1783; Halvetiyye-Ahmediyye'den Uşşâkıyye'nin kolu).

SÂLİMİYYE (Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî, ö. 297/909; Sehliyye'nin kolu).

SÂVİYYE (Ebü'l-İrşâd Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, ö. 1241/1825; Halvetiyye-Hifniyye'den Derdîriyye'nin kolu).

SAYYÂDİYYE (İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, ö. 670/1271; Rifâiyye'nin kolu).

SEBSEBİYYE (Süleyman es-Sebsebî, Rifâiyye'nin kolu).

SEB‘ÎNİYYE (İbn Seb‘în, ö. 669/1270).

SEBTİYYE (Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî, ö. 601/1205; Medyeniyye’nin kolu).

SEHLİYYE (Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, ö. 283/896; kolları: Hevvâriyye, Sâlimiyye).

SELÂMİYYE (bk. MEŞÎŞİYYE).

SELÂMİYYE (Selâmi Ali Efendi, ö. 1103/1691; Celvetiyye’nin kolu).

SEMMÂNİYYE (Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, ö. 1189/1776; Halvetiyye’den Bekriyye’nin kolu; Kādiriyye’nin kolu olarak da kabul edilir; şubeleri: Feyziyye, Tayyibiyye).

SENÛSİYYE (Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, ö. 895/1490; Medyeniyye’nin kolu).

SENÛSİYYE (Muhammed b. Ali es-Senûsî, ö. 1276/1859; Şâzeliyye’den İdrîsiyye’nin kolu).

SEYYÂRİYYE (Ebü’l-Abbas es-Seyyârî, ö. 342/953-54).

SEZÂÎYYE (Hasan Sezâî-yi Gülşenî, ö. 1151/1738; Halvetiyye’den Gülşeniyye’nin kolu).

SİNÂNİYYE/ÜMMÎSİNÂNİYYE (Ümmî Sinan İbrâhim b. Abdurrahman Halvetî, ö. 976/1568; Halvetiyye’den Ahmediyye’nin kolu; şubeleri: Muslihiyye, Zühriyye).

SİVÂSİYYE (Abdülahad Nûrî, ö. 1061/1651; Halvetiyye’den Şemsiyye’nin kolu).

SUMÂDİYYE (Müslim b. Muhammed es-Sumâdî, ö. 994/1586; Kādiriyye’nin kolu).

SUÛDİYYE (Ebü’s-Suûd b. Ebü’l-Aşâyir el-Vâsıtî el-Bâdirînî, ö. 644/1246).

SÜHREVERDİYYE (Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî, ö. 632/1234; şubeleri: Ahmediyye, Âdiliyye/Bedriyye, Buhâriyye, Büzgaşiyye/Necîbiyye, Celâliyye, Cemâliyye/Pîrcemâliyye, Halvetiyye, İbn Herzemiyye, Kemâliyye, Rûşeniyye/Revşeniyye, Safeviyye, Şihâbiyye, Yâfiiyye, Zerkûbiyye, Zeyniyye).

SÜNBÜLİYYE (Sünbül Sinan, ö. 936/1529; Halvetiyye’den Cemâliyye’nin kolu; şubeleri: Assâliyye, Bahşiyye).

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

SÜTÛHİYYE (Bedeviyye’nin diğer adı ve bir kolu).

ŞÂBÂNİYYE (Şâbân-ı Velî, ö. 976/1569; Halvetiyye’den Cemâliyye’nin kolu; şubeleri: Bekriyye, Çerkeşiyye, Halîliyye, İbrâhimiyye, Karabaşiyye, Nasûhiyye,).

ŞAHÂLEMİYYE (Şahâlem b. Ebû Muhammed, ö. 880/1475; Ebheriyye’nin kolu).

ŞAHMEDÂRİYYE (bk. MEDÂRİYYE).

ŞA‘RÂNİYYE (Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî, ö. 973/1565; Rifâiyye’nin kolu).

ŞÂZELİYYE (Ebü’l-Hasan Nûreddin Ali b. Abdullah eş-Şâzelî, ö. 656/1258; kolları: Afîfiyye, Aleviyye, Arûsiyye, Bedeviyye/Ahmediyye, Bekkiyye, Bekriyye, Cevheriyye, Cezûliyye, Desûkıyye/Burhâniyye, Gāziyye/Kâsımiyye, Habîbiyye, Hamzaviyye, Hanefiyye, Hansaliyye, Hâşimiyye, Havâtıriyye, Hendûsiyye, Hızıriyye, İdrîsiyye, İlmiyye, Îseviyye, Kâvukciyye, Kerzâziyye, Medeniyye, Mekkiyye, Mustâriyye,

Nâsıriyye, Neveviyye, Semmâniyye, Süheyliyye, Şeyhiyye, Vefâiyye, Yâfiiyye, Yeşrutıyye, Yûsufiyye, Zerrûkıyye, Ziyâniyye).

ŞEMSİYYE (Akşemseddin, ö. 863/1459; Bayramiyye'nin kolu; şubeleri: Himmetiyye, Îseviyye, Tennûriyye).

ŞEMSİYYE (Şemseddin Sivâsî, ö. 1006/1597; Halvetiyye'nin kolu).

ŞER'İYYE (Abdülmün'im b. Abdünnebî Ali el-Kādirî, ö. 1986; Kādiriyye'nin kolu).

ŞERNÛBİYYE (Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Osman eş-Şernûbî, ö. 994/1586; Desûkıyye'nin kolu).

ŞERRÂBİYYE (Şeyh Abdullah Yûnus; Sa'diyye'nin kolu).

ŞETTÂRİYYE (bk. ŞÜTTÂRİYYE).

ŞEYBÂNİYYE/YÛNUSİYYE (Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî, ö. 619/1222).

ŞEYHİYYE (Sîdî eş-Şeyh Abdülkādir b. Muhammed es-Semâhî, ö. 1025/1616; Şâzeliyye'nin kolu).

ŞİNNÂVİYYE (Ebû Abdullah Muhammed eş-Şinnâvî, ö. 1088/1677; Bedeviyye'nin kolu).

ŞUAYBİYYE (bk. MEDYENİYYE).

ŞUAYBİYYE (Ebû Şuayb Eyyûb es-Sâriye b. Saîd el-Ensârî, ö. 561/1165-66).

ŞUAYBİYYE (Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Şuayb el-Hicâzî, ö. 1040/1630; Bedeviyye'nin kolu).

ŞÛZİYYE (Ebû Abdullah eş-Şûzî el-İşbîlî, ö. VII/XIII. yüzyıl).

ŞÜŞTERİYYE (Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî en-Nümeyrî, ö. 668/1269).

ŞÜTTÂRİYYE/ŞETTÂRİYYE (Abdullah-ı Şüttârî, ö. 832/1428-29; kolları: Gavsiyye, Uşaykıyye).

TEBBÂİYYE (Abdülazîz b. Abdülhak et-Tebbâ', ö. 914/1508; Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin kolu).

TÂCİYYE (Tâceddin b. Zekeriyyâ el-Hindî, ö. 1050/1640; Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin kolu).

TAĐLİBİYYE (Ebû Tağlib Muhammed b. Sâlim es-Sa'dî eş-Şeybânî; Sa'diyye'nin kolu).

TAVÂŞİYYE (Nûreddin Ali b. Abdullah et-Tavâşî; Kādiriyye'nin kolu).

TÂZİYYE (Ebû Sâlim İbrâhim b. Muhammed et-Tâzî, ö. 866/1462; Medyeniyye'nin kolu).

TENNÛRİYYE (İbrâhim Tennûrî, ö. 887/1482; Bayramiyye'den Şemsiyye'nin kolu, Şubesi: Îseviyye).

TİCÂNİYYE (Seyyid Ahmed et-Ticânî, ö. 1230/1815; HalvetiyyeKarabaşiyye'den Hifniyye'nin kolu).

UCEYLİYYE (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mûsâ b. Uceyl el-Yemenî, ö. 690/1291; Kādiriyye'den Hikemiyye'nin kolu).

UKAYLİYYE (Ukayl b. Şehâbeddin Ahmed el-Menbicî el-Batâihî, ö. 550/1155; Harrâziyye'nin bir kolu; şubeleri: Adeviyye, Merzûkıyye, Reslâniyye).

(Metnin Devamı)

Bazı kaynaklarda tarikat şeklinde kaydedilen Ekberiyye'nin mahiyeti ve kurucusu hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Şeyh-i Ekber

unvanından dolayı bunu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edenler olduğu gibi Abdülganî en-Nablusî tarafından kurulduğunu söyleyenler de vardır. Bazılarına göre ise kurumlaşmış bir tarikat olmayıp İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde şekillenmiş tasavvufî ve fikrî bir hareketten ibarettir. Öte yandan Hızır'dan ruhanî olarak hırka giymek suretiyle tarikata girenlerin yoluna Hızıriyye denilmiştir. Hızır'ın da hırkayı Hz. Peygamber'den giydiği kabul edilmektedir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 191, 194). Hızıriyye'nin kollarından biri müfessir Kādî Beyzâvî'ye nisbet edilen Beyzâviyye tarikatıdır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 43-44). Kuşâşî birçok tarikatın yanı sıra Hızıriyye'den de hırka giydiğini belirtir (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 45a-b). VI. (XII.) yüzyılda teşekkül eden tarikatlardan Beyâniyye'nin (Nebâiyye) kurucusu Ebü'l-Beyân Nebâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kureşî'nin de (İsnevî, I, 254) tarikat hırkasını bizzat Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden giydiği ileri sürülmüştür (Zebîdî, ʿİḳd, s. 36-37; Harîrîzâde, I, 171a).

VI. (XII.) yüzyılın başlarından itibaren Ebû Cebel Ya'lâ'ya nisbetle Cebeliyye, İmam Gazzâlî'ye nisbetle Gazzâliyye, Ahmed-i Nâmekî Câmî'ye nisbetle Câmiyye, İbn Berrecân'a nisbetle Berrecâniyye, Muhammed b. Hasan es-Sicilmâsî'ye nisbetle Sicilmâsiyye, Ebû Tâhir es-Silefî'ye nisbetle Silefiyye (Silegiyye), Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî'ye nisbetle Şeybâniyye (Yûnusiyye), Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harâllî'ye nisbetle Harâlliyye gibi birçok tarikat ortaya çıkmıştır. Yine bu dönemde teşekkül eden tarikatlardan Şuaybiyye, Ebû Şuayb Eyyûb Sâriye b. Saîd'e nisbet edilmiş ve Minhâciyye'nin bir şubesi olduğu belirtilmiştir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 214-215). İbn Seb'în'in halifelerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî en-Nümeyrî'ye nisbet edilen Şüşteriyye (Zebîdî, ʿİḳd, s. 74-75), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sâhilî el-Ensârî'ye nisbet edilen Sâhiliyye (a.g.e., s. 64), XVIII. yüzyılda Yemen'de Abdullah b. Alevî Bâ Haddâd'a nisbet edilen Haddâdiyye tarikatlarından Zebîdî icâzet almıştır (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 241-242). Harîrîzâde ayrıca Ebü'l-Hasan Ali b. Hızır ed-Dîbî el-Hazrecî'ye nisbet edilen Dîbiyye tarikatından bahsetmiştir (Tibyân, II, 42b). Zebîdî'nin Arâbiyye diye kaydettiği Ömer b. Muhammed el-Urâbî'ye nisbetle Yemen'de ortaya çıkan Urâbiyye tarikatı (ʿİḳd, s. 87-88; Harîrîzâde, III, 56b) Kādiriyye'nin kollarından biri kabul edilmektedir. Bunların dışında kaynaklarda, müstakil olarak teşekkül eden ya da büyük tarikatlardan birinin silsilesinden ayrılıp zamanla bağımsız bir tarikat hüviyeti kazanan

birçok tarikat yer almaktadır.

Geçmişte ve günümüzde herhangi bir tarikatla ya da belli bir coğrafyadaki tarikatlarla ilgili müstakil eserler hazırlanmış olmakla birlikte coğrafya dikkate alınmadan birden fazla tarikat ve silsileleriyle ilgili eserler de yazılmıştır. XVII. yüzyılda Safiyyüddin Ahmed Kuşâşî'nin hırka giydiği tarikatları ve silsilelerini kaydettiği es-Simṭü'l-mecîd adlı eseri bunun ilk örneklerindendir. XVIII. yüzyılda Murtazâ ez-Zebîdî'nin kaleme aldığı İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ ve ʿİḳdü'l-cevheri's-semîn adlı eserlerle İbn Akīle el-Mekkî'nin ʿİḳdü'l-cevâhir fî selâsili'l-ekâbir adlı eseri de bu mahiyettedir. XIX. yüzyılda Harîrîzâde'nin hazırladığı, üç büyük ciltten oluşan Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eser bu alanda yazılmış en hacimli kitap olup bir tarikatlar ansiklopedisi niteliğindedir. Ahmed Rifat Efendi'nin Mir'âtü'l-makāsıd'ı (İstanbul 1293), Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin Mir'âtü't-turuk'u (İstanbul 1306), Mehmed Sâmî'nin Esmâr-ı Esrâr'ı (İstanbul 1316), Hocazâde Ahmed Hilmi'nin Hadîkatü'l-evliyâ'sı (İstanbul 1318-1320) ve Sâdık Vicdânî'nin Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'sinde (İstanbul 1338-1340) muhtelif tarikatlar ve silsileleri ele alınmıştır. Son dönem müelliflerinden Hüseyin Vassâf'ın sûfî biyografilerine dair Sefîne-i Evliyâ adlı eserinde de büyük tarikatların kurucu pîrinden başlanmak suretiyle XX. yüzyıldaki son halkalarına kadar devam eden silsileleri yer almaktadır. Louis Rinn'in Marabouts et Khouan isimli eseriyle (Alger 1884) Muhammed Ma'sûm Şîrâzî'nin Farsça üç ciltlik Ṭarâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ'i de (Tahran 1339-1345 hş.) burada zikredilmelidir. Son olarak Seyyid Muhammed Hoca Efendi tarafından Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri adıyla dört ciltlik bir çalışma yapılmıştır (İstanbul 2005).

Tarikatlar, müslüman halkın dinî inanç ve duygularını canlı tutmanın yanı sıra gayri müslimlerin ihtidâsına vesile olmak, işgalci ve sömürgecilere karşı İslâm ülkelerinde direniş cepheleri teşkil etmek, ihtiyaç durumunda İslâm ordularıyla birlikte seferlere katılmak, fethedilen bölgelere yerleşip İslâmiyet'i yaymak gibi fonksiyonlar icra etmiştir. Meselâ Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesinde tarikat ehlinin

(Metnin Devamı)

irşad faaliyetlerinin büyük rol oynadığı bilinmektedir. Orta Asya'da,

Hindistan ve bazı Uzakdoğu ülkelerinde, Afrika'da İslâmiyet'in yayılması, İran'da binlerce Mecûsî'nin İslâmiyet'i seçmesi, Anadolu ve Balkanlar'da gayri müslim ahalinin ihtidası büyük çapta tarikatlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Tarikatların bu başarısı insanların gönül dünyasına hitap etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu husus tarikat ve tasavvuf hayatında aynı zamanda istismara ve yozlaşmaya da sebebiyet vermiştir. Nitekim tarihte ve günümüzde bunun örneklerine rastlanmaktadır. Bundan dolayı tarikat mensubu dervişlerin gönül dünyasında hangi mertebeye yükselirse yükselsin şeriat kurallarına riayet etmesi şart koşulmuş, dinin zâhir kurallarına riayet edilmemesi tarikat hayatında açık bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Geçmişte tekkelerin belli kanunlar çerçevesinde ve göz önünde faaliyet göstermesi sebebiyle dinî ve ahlâkî açıdan istismar ve yozlaşma büyük ölçüde önlenmiştir. Günümüzde ise tarikat faaliyetleri Türkiye'deki yasak yüzünden yer altında yürütüldüğü için istismara daha açık durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "eṭ-Ṭarîḳ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 919-920; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 235; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 138; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 383; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 52, 59; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 218-341, 403, 412; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 27, 36; Necmeddîn-i Kübrâ, Usûlü Aşere (Tasavvufî Hayat içinde, trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 33-70; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 382-383; a.mlf., Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî - Dâvûd el-Kayserî, Muḳaddemât içinde), Kayseri 1997, s. 72; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 349; Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, Ṭabaḳātü ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1305, tür. yer.; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 254; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 322; Vâhidî, Menākıb-i Ḫvoca-i Cihān ve Netīce-i Cān (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Cambridge 1993, tür.yer.; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul, ts. (Fazilet Neşriyat), I, 50, 54-55; (mektup 36, 41); Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 9a-10a, 13b-14a, 16a-b, 132a;

Kuşâşî, es-Simṭü'l-mecîd fî selâsili ehli'l-beyʿa ve ilbâsi'l-ḫırḳa ve't-taṣavvuf ve sülûki ehli't-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197, tür.yer.; İsmâil Hakkı Bursevî, Kitâbü'l-Hitâb, İstanbul 1256, s. 259-264; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, tür.yer.; Zebîdî, ʿİḳd, tür.yer.; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, tür.yer.; Muhammed b. Ahmed Akīle el-Mekkî, ʿİḳdü'l-cevâhir fî selâsili'l-ekâbir, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1129, vr. 1b-30b; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 3, 21-47; Harîrîzâde, Tibyân, I-III, tür.yer.; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Edîb Nasreddin), Beyrut 1997, I, 46-51; II, 23-111, 198-202; Muhammed Nûr, ʿUnvânü'l-felâḥ (Minhâcü'r-râġıbîn içinde), Kahire 1312, s. 55, 81, 86; L. Rinn, Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie, Alger 1884, tür.yer.; İmdâdullah Tehânevî, Żiyâʾü'l-ḳulûb, Delhi 1284, tür.yer.; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ'dan Silsile-i Meşâyih-i Sühreverdiyye ve Kübreviyye, İstanbul 1318, tür.yer.; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098, tür.yer.; Tomar-Melâmîlik, s. 8-13, 21-23; Tomar-Kādiriyye, s. 10; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, Beyrut 1420/1999, V, 507; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I-V, tür.yer.; Ma'sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I-III, tür.yer.; Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarîkatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 65-206, 298-344, 443-474; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, tür.yer.; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 228-258; S. H. Nasr, İslâm: İdealler ve Gerçekler (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 138-166; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1985, s. 189-314; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 200-201; A. A. Bennigsen - C. Lemercier-Quelquejay, Sufi ve Komiser: Rusya'da İslam Tarikatları (trc. Osman Türer), Ankara 1988, tür.yer.; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, s. 299-467; Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1995, s. 97-207; Hasan Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar, İstanbul 1997, s. 127-149, 229-265; C. W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism, Boston 1997, s. 120-146; a.mlf., "Tariqa", Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, II, 680-684; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 172-244; M. Mahmûd Abdülhamîd Ebû Kahf, et-Taṣavvufü'l-İslâmî: Ḫaṣâʾiṣüh ve meẕâhibüh maʿa dirâse taḥlîliyye ve meydâniyye li'ṭ-ṭuru-ḳı'ṣ-ṣûfiyye, Tanta 2000, s. 315-637; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 27-231; a.mlf.,

“Balkanlar’ın İslâmlaşmasında Sûfîlerin Rolü”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 47-73; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, tür.yer.; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, tür.yer.; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, tür.yer.; İslâm Dünyasında Tarîkatlar: Gelişmeleri ve Aktüel Durumları (ed. A. Popovic - G. Veinstein, trc. Osman Türer), İstanbul 2004, tür.yer.; Seyyid Muhammed Hoca Efendi, Tasavvuf, Tarîkatlar ve Silsileleri, İstanbul 2005, I-IV, tür.yer.; Derya Baş, Seyyid Ahmed el-Bedevî: Tarîkatı ve İstanbul’da Bedevîlik, İstanbul 2008, tür.yer.; Pakalın, III, 403-409; Louis Massignon - [Tahsin Yazıcı], “Tarîkat”, İA, XII/1, s. 1-17; E. Geoffroy, “Ṭarīḳa”, EI² (İng.), X, 243-246; P. Lory, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 246-248; R. S. O’Fahey, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 248-250; Th. Zarcone, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 250-253; Nathalie Clayer - A. Popovic, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 253-255; K. A. Nizami, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 255-257; N. Kaptein, “Ṭarīḳa”, a.e., X, 257; E. Montet, “Religious Orders (Muslim)”, ERE, X, 719-726; Anthony H. Johns, “Tarīqah”, ER, XIV, 342-352 (bir tarikattan ya da tarikatların belli bir coğrafyadaki faaliyetlerinden bahseden çalışmaların birçoğu ansiklopedinin ilgili maddelerinde yer aldığı için burada ayrıca zikredilmemiştir).

Reşat Öngören

TARİKAT LİSTESİ (Devamı)

(Tarikatlar ve kolları alfabetik olarak dizilmiştir)

ULVÂNİYYE (Safiyyüddin Ahmed b. Ulvân el-Yemenî, ö. 665/1267; Rifâiyye’nin kolu).

URÂBİYYE (Ömer b. Muhammed el-Urâbî, ö. 827/1424; Kādiriyye’nin kolu)

UŞAYKIYYE/AŞKIYYE/IŞKIYYE (Ebû Yezîd Işkī, ö. XV. yüzyıl; Şüttâriyye’nin kolu).

UŞŞÂKIYYE (Hasan Hüsâmeddin Uşşâkī, ö. 1001/1593; Halvetiyye’den Ahmediyye’nin kolu; şubeleri: Câhidiyye, Cemâliyye, Salâhiyye).

ÜMMÎSİNÂNİYYE (bk. SİNÂNİYYE).

VÂSITİYYE (Ebü'l-Feth el-Vâsıtî; Rifâiyye'nin kolu).

VEFÂİYYE (Muhammed Vefâ b. Muhammed el-Mağribî, ö. 765/1364; Şâzeliyye'nin kolu).

VEFÂİYYE (Ebü'l-Vefâ İbrâhim b. Yûsuf eş-Şâmî, ö. 1170/1756; Sa'diyye'nin kolu).

VEZZÂNİYYE (Abdullah b. İbrâhim eş-Şerîf el-Vezzânî, ö. 1089/1678; Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin kolu).

YÂFİÎYYE (Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, ö. 768/1367; Kādiriyye, Sühreverdiyye ve Şâzeliyye'nin kolu).

YEMENİYYE (bk. ESEDİYYE).

YESEVİYYE (Ahmed Yesevî, ö. VI/XII. yüzyıl).

YEŞRUTIYYE (Ali Nûreddin el-Yeşrutî, ö. 1316/1899; Şâzeliyye-Derkāviyye'den Medeniyye'nin kolu).

YİĐİTBAŞİYYE (bk. AHMEDİYYE).

YÛNUSİYYE (bk. ŞEYBÂNİYYE).

YÛSUFİYYE (bk. RÂŞİDİYYE).

ZÂHİDİYYE (Hasan Yûsuf Halîl ez-Zâhid; Bedeviyye'nin kolu).

ZÂHİDİYYE (İbrâhim Zâhid-i Geylânî, ö. 700/1301; Ebheriyye'nin kolu; şubeleri: Halvetiyye, Safeviyye).

ZENFELİYYE (Ali Zenfel el-Lebîdî el-Ahmedî; Bedeviyye'nin kolu).

ZERRÛKIYYE (Ahmed Zerrûk el-Fâsî, ö. 899/1493; Şâzeliyye'nin kolu; şubeleri: Afîfiyye, Âsımiyye, Bâveysiyye, Gāziyye, Hattâbiyye,

Medeniyye, Mehâsiniyye, Nâsıriyye, Râşidiyye).

ZEYLAİYYE (Safiyyüddin Ahmed b. Ömer ez-Zeylaî el-Ukaylî, ö. 704/1305; Kādiriyye'nin kolu).

ZEYNİYYE (Zeynüddin el-Hâfî, ö. 838/1435; Sühreverdiyye'nin kolu).

ZİYÂNİYYE (Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Ziyân el-Kandûsî, ö. XII/XVIII. yüzyıl; Şâzeliyye'nin kolu).

ZİNCÎRİYYE (Giritli Ali Baba; Kādiriyye'nin kolu).

ZÜHRİYYE (Kayserili Ahmed Zührî, ö. 1157/1744; Halvetiyye-Ahmediyye'den Sinâniyye'nin kolu).

Bu liste, aşağıda anılan kaynaklardaki belli başlı tarikatları kapsamaktadır. Daha ayrıntılı bir araştırmanın bu listeye çok sayıda tarikat ilâve edeceği şüphesizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ʿİḳd, tür.yer.; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, tür. yer.; Harîrîzâde, Tibyân, I-III, tür.yer.; L. Rinn, Marabouts et Khouan: Étude sur l'Islam en Algérie, Alger 1884; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316; Tomar-Halvetiyye, tür.yer.; Tomar-Kādiriyye, tür. yer.; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I-V, tür.yer.; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, tür.yer.; Yakup Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı - Eserleri ve Tibyânü vesâili'l-hakâık fî beyânı selâsili't-tarâik. Muhtevası ve Kaynakları (öğretim üyeliği tezi, 1982), İSAM Ktp., nr. 3572, I-II; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (ed. M. J. Cambon), Paris 1987; Louis Massignon - [Tahsin Yazıcı], "Tarîkat", İA, XII/1, s. 4-17; DİA'daki tarikat maddeleri.

DİA

TARÎKAT-ı MUHAMMEDİYYE

(طريقة محمّديّة)

XIX. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan dinî-siyasî bir hareket.

Ahmed Şehîd (ö. 1831) tarafından dinî bir reform hareketi şeklinde başlatılan Tarîkat-ı Muhammediyye, daha sonra siyasal bir nitelik kazanarak Hint müslümanlarının, Sihler'in ve İngiliz sömürgecilerinin siyasî baskılarından kurtulma mücadelesine dönüşmüştür. Batılı yazarlar Ahmed Şehîd'in 1822'de hac için gittiği Hicaz'da Vehhâbîliğin etkisinde kaldığını ve Tarîkat-ı Muhammediyye'nin Vehhâbîliğin Hindistan kolu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hadis ilmine ağırlık vermesi, Hinduizm'den İslâm'a geçtiği kabul edilen hurafe ve inançları ortadan kaldırmaya çalışmasıyla Tarîkat-ı Muhammediyye'nin, Vehhâbîlik'le benzerlik gösterdiği doğrudur. Ancak Vehhâbîler'in Hanbelî olduklarını söylemelerine karşılık bu hareketin mensupları bir mezhebe bağlanmayı kabul etmeyip kendilerini "gayr-i mukallid" olarak nitelendirmişlerdir. Tasavvufî bir eğitimin içinden gelen Ahmed Şehîd, bu hareketi Tarîkat-ı Muhammediyye diye adlandırırken muhalifleri, Vehhâbîliğe benzemesi dolayısıyla harekete böyle bir isim verilmesini doğru bulmamışlardır.

Hind müslümanlarının ahlâkî, mânevî ve siyasî bir çöküntü yaşadıklarını, bu duruma yol açan sebeplerin başında dinî yapının bozuk olmasının geldiğini söyleyen Ahmed Şehîd ve arkadaşları, Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî'nin desteğiyle görüşlerini yaymaya çalıştılar. Ahmed Şehîd'in, başlangıçta Hâce Muhammed Nâsır Andelîb'in başlatıp oğlu Hâce Mîr Derd'in devam ettirdiği, tasavvufa ıslahatçı bir bakışla yaklaşan Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa'dan etkilendiği anlaşılmaktadır. Tarîkat-ı Muhammediyye'nin teorik planda fikirleri, 1810'larda Ahmed Şehîd'in yakın arkadaşı ve müridi Şah İsmâil Şehîd'in Delhi Cuma Camii'nde verdiği vaazlarla oluşmaya başladı. Şah İsmâil, Şah Veliyyullah'ın Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'sında ileri sürdüğü düşüncelere benzer görüşleri savunan Takviyetü'l-îmân adlı eserini aralarında Ahmed Şehîd ve Abdülhay Hibetullah'ın da bulunduğu bir meclise sundu. 1818'de Şah İsmâil Şehîd ve

Abdülhay ile Delhi'de bir araya gelen Ahmed Şehîd bu dönemde dinî problemleri taklide dayanmadan ictihad yoluyla çözmeye çalıştı. Ṣırâṭ-ı Müstaḳīm adlı eserinde görüşlerini tasavvuf terminolojisini kullanarak açıkladı ve hareketin tasavvufî yönünü vurguladı. Şeyhi Şah Abdülazîz ed-Dihlevî ile Şah İsmâil Şehîd ve Abdülhay Hibetullah gibi zamanın önemli âlimlerinin onun yanında yer alması sayesinde müridleri ve taraftarları giderek çoğaldı.

Ahmed Şehîd hac için gittiği Hicaz'dan dönüşünde (1922) harekete siyasal bir nitelik kazandırmaya karar verdi. Bu amaçla siyasî baskı altında yaşayan Kuzey ve Doğu Hindistan'daki müslümanların bir cihad hareketi başlatması kararlaştırıldı. Ahmed Şehîd ve arkadaşları, "mücâhidîn" denilen mensuplarından zamanlarının büyük bölümünü savaş eğitimiyle geçirmelerini istediler. İlk olarak Pencap'taki Sih yönetimine karşı savaş açıldı. 1826'da Nevşere yakınlarındaki çatışmada Sihler yenilgiye uğratıldı. Ahmed Şehîd ertesi yıl emîrü'l-mü'minîn (imam) seçildi. Harekete destek olma sözü veren Peşâverli kabile reislerinin ihanetine uğrayan Ahmed Şehîd çok sayıda kayıp vermesine rağmen daha sonra toparlanıp tekrar eski gücüne kavuştu. Ancak mücahidler bu dönemde bir yandan Sihler'in saldırıları, diğer yandan kabilelerin muhalefeti yüzünden zaman zaman zor durumda kaldılar. Ahmed Şehîd ve Şah İsmâil'in 1831 yılında Sihler'le yapılan savaşta öldürülmeleri harekete büyük darbe vurdu. Mücahidler daha sonra Sitana'da birleşip İngilizler'e karşı mücadeleyi sürdürdüler. İngiliz yanlısı bazı ulemâ 1870'te bir fetva yayımlayıp hareketle ilgilerinin bulunmadığını ilân etti. Güçleri giderek zayıflayan mücahidler cihad faaliyetini sınır bölgelerinde 1890 yılına kadar sürdürdüler. 1917'de Emîr Ni'metullah, İngiliz sömürgecileriyle barış antlaşması yapmak zorunda kaldı. Ancak mücadele 1947 yılına kadar küçük çarpışmalar halinde devam etti.

Tarîkat-ı Muhammediyye, Ahmed Şehîd'den sonra birkaç gruba ayrıldı. Baş halefi Vilâyet Ali ve kardeşi İnâyet Ali'nin başını çektiği Sâdıkpûrî grubu Ahmed Şehîd'in ölmediğini ve dolayısıyla yeni bir imam seçmenin gereksizliğini savunurken Mevlânâ Nâsırüddin'in liderliğini yaptığı grup yeni bir imam seçmenin zorunlu olduğunu savundu. Hareketin Kerâmet Ali Cavnpûrî liderliğindeki bir kolu Bengal'de İngiliz sömürgecilerine karşı

mücadeleye devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

I. H. Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1972, s. 140-178; Mohiuddin Ahmad, Saiyid Ahmad Shahid, Lucknow 1975; H. O. Pearson, Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tarīqah-i Muhammadīyah (doktora tezi, 1979), Duke University; M. T. Titus, Indian Islam, New Delhi 1979, s. 181-187; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 180-184; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 255-257; Mujeeb Ashraf, Muslims Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 124-143; Kamalesh Sharma, Role of Muslims in Indian Politics, New Delhi 1985, s. 21-26; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 395-396; Muhammad Abdulbari, "The Politics of Sayyid Ahmad Barelwi", IC, XXXI/2 (1957), s. 156-164; Muinüddin Ahmad Khan, "Tarīqah-i Muhammadīyah Movement: An Analytical Study", IS, VI/4 (1967), s. 375-388; L. Baha, "The Activities of the Mujāhidīn 1900-1936", a.e., XVIII/2 (1979), s. 97-168; Ghulam Muhammad Jaffar, "The Legacy of the Tarīqah-i Muhammadiyah Movement", HI, XIV/3 (1991), s. 77-88; a.mlf., "The Organization of the Tarīqah-i Muhammadiyah Movement", a.e., XVIII/2 (1995), s. 55-66; a.mlf., "Social Background of the Tarīqah-i Muhammadiyah Movement", JPHS, XLIII/4 (1995), s. 363-380; a.mlf., "Tarīqah-i Muhammadiyah Movement and the Propagation of its Ideas", HI, XIX/1 (1996), s. 57-67; a.mlf., "State Trials Against the Followers of the Tarīqah-i Muhammadiyah Movement and their Impact on the Movement", JPHS, XLVII/1 (1999), s. 25-34; M. Gaborieau, "Sûfîlere Yönelik Eleştiriler: On Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Hindistan'daki Tartışmalar" (trc. Abdurrezzak Tek), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVII/1, Bursa 2008, s. 297-313.

M. Naeem Qureshı

et-TARÎKATÜ’l-MUHAMMEDİYYE

(الطريقة المحمّديّة)

Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) Kitap ve Sünnet bağlamında ahlâkî konulara dair Arapça eseri.

Tam adı eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye ve’s-sîretü’l-Aḥmediyye’dir. Eserin muhtevası müellif tarafından üç ana bölüme (bab), her bölüm de üç alt bölüme (fasıl) ayrılmıştır. Birinci bölüm, Kitap ve Sünnet’e bağlı kalıp bid‘atlardan uzaklaşma ve ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında aşırılığa kaçmama hakkındadır. İlk fasılda Kur’an ve hadislere dayanılarak Kitap ve Sünnet’e bağlılığın gereğine temas edilmiş, ikinci fasılda bid‘atın zararlarına dair bazı rivayetler aktarıldıktan sonra mutedil bir anlayışla hangi davranışların kaçınılacak bid‘atlar çerçevesine girdiği belirtilmiştir. Bu arada halvete çekilmek ve şeyhin himmetine mazhar olmak suretiyle doğrudan Hz. Peygamber’e ve Allah’a ulaşıp dinî meseleleri çözeceklerini ileri süren bazı tasavvuf ehline ait iddiaların ilhad ve dalâletten ibaret olduğu ifade edilmiş, bu hükmü desteklemek için Cüneyd-i

Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi mutasavvıflardan nakiller yapılmıştır. Üçüncü fasılda ibadetlerin yerine getirilmesinde ve diğer hususlarda aşırılığa kaçmanın itidal dini olan İslâmiyet’le bağdaşmayacağı âyet ve hadislere, fukahanın görüşlerine dayanılarak ortaya konulmuştur.

Eserin İslâmiyet’in önemli meseleleriyle ilgili olan ikinci bölümünün hacmi Şeybânî’nin neşrinde 300 sayfayı bulan toplam metnin 250 sayfasını kapsamaktadır. Birinci fasılda kısaca Mâtürîdiyye akîdesi anlatılmakta, ardından küfrü gerektiren ve gerektirmeyen hususlar sıralanmakta, bu bağlamda aşırı Şîa (Râfizîler) ve Yezîdiyye, ayrıca Hâriciyye, Mu‘tezile, Neccâriyye, Mücbire ve Mürcie mensuplarından bir kısmının bazı görüşlerinin küfrü gerektirdiği ileri sürülmektedir. Bu faslın sonunda Birgivî kendi dönemindeki tasavvuf mensuplarından birinin, şeyhinden

naklen onun bir yakınının her gün Allah'ı bir iki defa gördüğünü söylediğini belirtmekte, Halvetiyye tarikatına mensup bazı kişilerin, Resûl-i Ekrem dışındaki peygamberlerle başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere ashabın mânevî açıdan kendi derecelerinin altında kaldığını söylediklerini kaydetmektedir. Müellif, âlimlerin icmâına aykırı olan bu anlayışların kişiyi küfre sürüklediğini zikrettikten sonra ashabın faziletine dair bazı hadisler sıralamaktadır. İkinci fasıl gereğiyle amel edilmesinin amaçlandığı ilimlere dair olup burada öğrenilmesi farz-ı ayın olan ilmihal ile farz-ı kifâye olan fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimler yanında ihtiyaçtan fazlasının tahsil edilmesi uygun görülmeyen kelâm, ilm-i nücûm, cedel ve münazaraya; ibadetlerin faziletlerine, sünnet ve mekruhlarına, ayrıca tıp ilminin öğrenilmesini kapsayan mendup ilimlere temas edilmiş, ilim öğrenmenin faziletine dair bazı âyet ve hadisler kaydedilmiş, bu arada müellifin döneminde bazı "cahil mutasavvife"nin ileri sürdüğü ilmin bir perde oluşturduğu, aslında her şeyin keşf yoluyla bilinebileceği şeklindeki iddia da eleştirilmiştir. Üçüncü fasıl takvâ hakkında olup eserin üçte ikisinden fazla bir hacmi kapsamakta ve kitabın kaleme alınışının ana hedefini teşkil ettiği kanaatini uyandırmaktadır. Bu kısımda yine âyet ve hadislerden hareketle takvânın önemi belirtilmiş, ardından 200 sayfayı aşkın bir hacim içinde takvânın uygulanacağı yerler ele alınmıştır. Burada riyâ, kibir, hased, kin vb. altmış kadar mesele âyetlerin yanı sıra birçok hadis ve nakle dayanılarak açıklanmıştır. Üçüncü fasılda Gazzâlî'nin İḥyâʾ adlı eserindeki plana benzer şekilde dil, göz ve diğer organların âfetlerine temas edilmiş, kötü huylar belirtilirken bunların mukabili olan güzel davranışlar da anlatılmıştır.

eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'nin üçüncü bölümü takvâ kapsamında olmadığı halde takvâ olduğu zannedilen hususlara dairdir. Birgivî, kendi zamanındaki bazı zâhidlerin önem verdiği bu hususların İslâmiyet'in ilk döneminden sonra ortaya çıkan bid'atlardan ve ham sofuluktan ibaret olduğunu söyler. Bölümün birinci faslında namaz vb. ibadetler için yapılacak temizlikte aşırı derecede titiz davranmanın gereksizliği Hanefî fıkıh kitaplarından nakillerle açıklanmıştır. İkinci fasılda vakıflarda ve devlet dairelerinde çalışan kişilerle dost ve arkadaş olmanın, onların yemeklerini yemenin meşruiyeti üzerinde durulmuş, burada da Hanefî kaynaklarından bilgiler nakledilmiştir. Bunun yanında müşriklere ait kap kacakta yemek yemenin, yahudi ve hıristiyanların hazırladığı yemeği yemenin de câiz olduğu kaydedilmiştir. Üçüncü fasıl, bazı kişilerin Allah'a

yakınlık vesilesi konumunda bulunduğunu zannederek öne çıkardığı bid'atlarla ilgili olup bunların en önemlileri arasında şu hususlar sayılmıştır: Bir kimsenin ölümünden sonra ruhu için Kur'an okunması, nâfile namaz kılınması, tesbih çekilmesi, o kimsenin kelime-i tevhid ve salavat getirilmesi amacıyla vakıf kurması (özellikle para vakfı), bunu vasiyet etmesi, ölüm gününde veya sonrasında ruhu için ziyafet verilmesini istemesi, kırk gün süreyle geceleyin mezarında nöbet tutulması, kabrinin üzerine türbe yapılması. Müellif bütün bu fiillerin günah, bu tür vasiyetlerin bâtıl, bunlardan alınan paraların haram olduğunu ifade etmektedir.

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshalarının sayısı 250'yi bulmakta, bu sayının Türkiye genelinde 1000'e ulaştığı tahmin edilmektedir. eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'nin Medine'de müellif nüshası ile mukabele edilmiş 1104 (1693) tarihli bir yazmasının İstanbul'da bulunması (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1060) esas müellif nüshasının Türkiye dışında olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Eserin telifinden bir yıl sonra istinsah edilen bazı nüshaları da Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Servili, nr. 148; Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 295/1). Osmanlı döneminde on beşten fazla baskısı gerçekleştirilen kitabın (DİA, VI, 193) ilk baskısı Matbaa-i Âmire'de yapılmış (1260, 1270), ayrıca Bulak'ta basılmıştır (1296). Eserin tek nüshaya dayandığı ifade edilen ve Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî ile (Sîretü'r-Resûl evi'ṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye, Riyad [?], 1412/1991, 1414/1993) Muhammed Hüseynî Mustafa (Halep 2002) tarafından gerçekleştirilen baskıları başarılı değildir.

Tesbit edilebildiği kadarıyla esere yapılan yirmi kadar şerhin ilki, müellifin isteği üzerine Akşehirli Hocazâde Abdünnasîr

Efendi tarafından yazılan Şerḥ bi'l-ḳavl ʿale'ṭ-Ṭarîḳa'dır. Birgivî'nin vefat ettiği yıl istinsah edilen en eski nüshalar dahil olmak üzere eṭ-Ṭarîḳa yazmalarının büyük çoğunluğunda Hocazâde şerhinden aktarılan notlara rastlanması, şârihin açıklamalarını müellif nüshasının kenarına kaydettiği ve bu yolla eṭ-Ṭarîḳa istinsahları sırasında Hocazâde şerhinin de çoğaltıldığı kanaatini güçlendirmektedir. İkinci şerh Hacı Receb b. Ahmed'e ait olup el-Vesîletü'l-Aḥmediyye ve'ẕ-ẕerîʿatü's-sermediyye fî Şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye adını taşımaktadır (İstanbul 1261). Kitabın asırlar boyunca en çok okunan şerhlerinden biri de Abdülganî en-Nablusî'nin el-

Ḥadîḳatü'n-nediyye isimli hacimli çalışmasıdır (I-II, Kahire 1279; İstanbul 1290). Nablusî'nin eserde adı geçen kişilerin tanıtımına yer verdiği Zehrü'l-Ḥadîḳa fî ẕikri ricâli'ṭ-Ṭarîḳa adlı bir çalışma daha vardır (bk. bibl.). el-Ḥadîḳatü'n-nediyye'nin muhtasarı üzerine Ahmed b. Muhammed es-Selâvî bir şerh kaleme almıştır (DİA, XXXVI, 361). Ebû Saîd el-Hâdimî'nin el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye ve'ş-şerîʿati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Aḥmediyye'si birçok nüshası yanında ayrıca basılmıştır (İstanbul 1203, 1270, 1318, 1326, 1991). Bu şerhin "matlab" isimli bölümlerinde felsefe, kelâm ve fıkıh konularının yanı sıra müellifin yaşadığı döneme ait sosyal meselelere dair açıklamalara da yer verilmektedir. eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'ye bunlardan başka İbn Allân (a.g.e., XIX, 307), Dâvûd-i Karsî (a.g.e., IX, 32) ve Abdullah Ahıskavî (a.g.e., I, 81) tarafından şerh yazılmıştır. Saçaklızâde Mehmed Efendi, eserin dîbâcesinde yer alan meseleler üzerine yapılan şerhlerdeki bazı açıklamalara yönelik itirazlar konusunda bir eser kaleme almıştır (a.g.e., XXXV, 370). Kitabı Ayşî Mehmed Efendi (Telḫîṣü'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye) ve Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmâm (Muḫtaṣarü'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye) ihtisar etmiştir (a.g.e., IV, 287; XXVI, 498).

eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye yazılışından yaklaşık bir asır sonra tercüme edilmeye başlanmıştır. Birgivî'nin torunu Kazasker İsmetî Mehmed Efendi ile başlayan tercüme faaliyetleri, Süleyman Fâzıl Efendi'nin seçme yapmak suretiyle eserin bir kısmını derleyip özetlediği Miftâḥu'l-felâḥ adlı çalışmasının yanı sıra Tarikatçı Emîr Efendi'nin Ferâʾidü'l-ʿAḳāʾidi'l-Behiyye'si gibi eserin anlaşılması zor bölümleri üzerinde de çalışmalar bulunmaktadır. eṭ-Ṭarîḳa'yı Mustafa Çoliç Boşnakça'ya (Omerdiç, XI-XII [1985], s. 22), Celal Yıldırım (Tarîkat-ı Muhammediyye Tercümesi, 4. bs., İstanbul 1996) ve Mehmet Fatih Güneş (Tarîkat-ı Muhammediyye Sîret-i Ahmediyye, İstanbul 2006) Türkçe'ye çevirmiştir. B. Radtke bir makalesinde eserin muhtevasını tahlil etmiş ve kaynaklarını araştırmıştır (bk. bibl.).

eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'nin fazlaca ilgi görmesinde hitap ettiği insanların sosyal hayatında zamanla meydana gelen sapmaların etkisi olabileceği gibi müellifin önerdiği dinî hayatı bizzat kendisinin yaşamasının da payı olmalıdır. Osmanlı âlimlerinin biyografileriyle alâkalı eserlerde bu âlimlerin eṭ-Ṭarîḳa'yı okudukları ve okuttukları nakledilir (Kâtib Çelebi, s.

111; Şeyhî, III, 97). Günümüzde de kitapla ilgili dersler düzenlenmekte, eser vâiz ve hatiplerin başvuru kaynakları arasında yer almaya devam etmektedir. Kadızâde ailesine mensup vâizlerin el kitabı niteliğindeki eṭ-Ṭarîḳa hasımları Sivâsîler tarafından eleştirilmişse de bu eleştiriler etkili olmamış, hatta Selef'in ileri gelenlerine ait eserlere dil uzatılmaması yolundaki resmî bir kararla (Naîmâ, V, 272) kitap yeniden itibar kazanmıştır. Eserin kaynaklarının başında Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ini saymak gerekir. Ardından Sünnî çizgi üzerinde yürüyüp itidalden ayrılmayan zâhidler gelir. Kitapta çokça yer verilen hadisler içinde sıhhati tartışmalı olan rivayetlere rastlanmaktadır. Birgivî'nin, kişiyi iman dairesinin dışına çıkaran davranışlarda bulunanlarla bazı İslâm fırkalarını tekfiri konusunda oldukça sert bir tutum içinde olduğu görülmektedir (s. 47-51).

BİBLİYOGRAFYA

Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye ve's-sîretü'l-Aḥmediyye, İstanbul 1309; a.mlf., Sîretü'r-Resûl evi'ṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî), Riyad 1414/1993; Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye: Tahkik ve Tahlil (haz. Huriye Martı, doktora tezi, 2005), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1993, s. 111; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1111-1113; Naîmâ, Târih, V, 272; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥadîḳatü'n-nediyye şerḥu'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 276-277; a.mlf., Zehrü'l-Ḥadîḳa fî ẕikri ricâli'ṭ-Ṭarîḳa, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 182 m, vr. 873a-1050a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 97; Ebû Saîd el-Hâdimî, el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye, İstanbul 1318, I, 4-6; Serkîs, Muʿcem, I, 611; Îżâḥu'l-meknûn, II, 86; Osman Karadeniz, "Tarikat-ı Muhammediyye", İmam Birgivî (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 115-123; Huriye Martı, Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası, Ankara 2008; a.mlf., Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi, İstanbul 2008; Muharrem Omerdiç, "Traktat o Uçenju Islamskıh Frakcıja od Muhammeda Ibn Pıra 'Alı el-Bergılıja", Anali GHB,

XI-XII (1985), s. 19-37; B. Radtke, “Birgiwīs Tarīqa Muhammadiyya Einige Bemerkungen und Überlegungen”, JTS, XXVI/2 (2002), s. 159-174; Cahit Baltacı, “Abdullah Ahıskavî”, DİA, I, 81; Hasan Güleç, “Ayşî Mehmed Efendi”, a.e., IV, 287; Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, a.e., IX, 32; Sâmî es-Sakkār, “İbn Allân”, a.e., XIX, 307; Tahsin Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, a.e., XXXV, 370; Semih Ceyhan, “Selâvî, Ahmed b. Muhammed”, a.e., XXXVI, 361; Salih Çift, “Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm”, a.e., XXXVI, 498.

Huriye Martı

TA‘RİZ

(التعريض)

Orta yerde söylenen sözün bir ucunun söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve onu iğnelemesi anlamında bir kinaye türü

(bk. KİNAYE).

TARLAN, Ali Nihad

(1898-1978)

Divan edebiyatı araştırmacısı, şair ve yazar.

Dağıstanlı bir ailenin çocuğu olarak İstanbul Vezneciler'de doğdu. Dağıstan'ın zenginlerinden olan dedesi Pullu Hacı Ali Efendi Erzurum'a göç etmiş, babası Mehmed Nazif Bey orada doğmuştur. Annesi Ümmühan Hanım'dır. İlk tahsiline babasının Üçüncü Ordu muhasebecisi sıfatıyla görev yaptığı Manastır'da başladı ve Manastır Askerî Rüşdiyesi'ne devam etti. 1908'de babasının Selânik'e tayini çıkınca buradaki Fransız Mektebi'ne girdi, ayrıca Buhûr Efendi adlı birinden Fransızca öğrendi. Babasının 1910 yılında emekli olması üzerine ailesi İstanbul'a yerleşti. Ali Nihad, Koska'daki Burhân-ı Terakkî Rüşdiyesi'ne kaydoldu. Daha sonra Vefa Sultânîsi'ni, aynı zamanda İstanbul Dârülfünunu'na bağlı olarak kurulan lisan şubesinin Farsça ve Fransızca bölümlerini bitirdi (1917). 1920'de Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu. İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Mesnevisi başlıklı doktora teziyle Edebiyat Fakültesi'nden doktora pâyesi alan ilk bilim adamı oldu (1922). Dârülfünun öğrenciliğinde ve doktora çalışmaları sırasında üç yıl Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde Farsça dersleri verdi. Mezuniyetinden sonra Beşiktaş Sultânîsi'nde Fransızca muallimliğiyle başlayan öğretmenlik hayatı çeşitli okullar ve askerî liselerle Hintliyan (Nor Tbroz), Eseyan, Bezezyan

azınlık okullarında devam etti. Kabataş Erkek Lisesi'nde edebiyat öğretmeni iken gerçekleştirilen üniversite reformunun (1933) ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde metinler şerhi doçentliğine tayin edildi. Doçentlik tezi Şeyhî Divanını Tetkik adlı eseridir. 1941 yılında profesörlüğe yükseldi, 1953'te Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü başkanlığına getirildi. Bu arada Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Farsça derslerine de girdi. Çalışkan bir araştırmacı ve otoriter bir hoca olarak önemli eserler verdiği, değerli öğrenciler yetiştirdiği bu yıllarda birçok kitap ve makale yayımladı; katıldığı edebiyat toplantıları ve konferansları ile klasik Türk edebiyatının modern bilim ışığındaki metin

şerhine dair önemli hizmetler gördü. 1972 yılında emekli olduktan sonra da çalışmalarını sürdürdü, yeni makale ve kitaplarıyla bilim hayatına katkıda bulundu. Vefatında İçerenköy Mezarlığı'na defnedildi. Halûk İpekten, Mehmet Ali Tanyeri, Gönül Tekin, Harun Tolasa, Günay Kut, Mehmed Çavuşoğlu gibi eski Türk edebiyatı sahasındaki eserleriyle tanınmış isimler onun yetiştirdiği ilim adamlarındandır.

Ali Nihad Tarlan genç yaşta Lamartine ve Alfred de Musset'den çeviriler yapmış, Abdülhak Hâmid'in etkisinde kalan manzum piyesler (Türkün Yemini, Meryem yahut Efsâne-i Sevdâ) yazmıştır. Küçük yaşlarda başladığı şiir denemeleri edebiyatın değişim ve dönüşüm sürecine paralel olarak Serveti Fünûn üslûbunda soneler, divan tarzında Türkçe ve Farsça gazeller, âşık ve tekke edebiyatı vadisinde koşma ve nefesler, Millî Edebiyat cereyanının etkisinde manzumeler, serbest vezinde şiirlerle devam etmiştir. Hayatı boyunca şiirden ayrı kalmayan Tarlan'ın bu yönü yeterince araştırılmamıştır. Daha gençlik yıllarından itibaren şiirleri ve yazıları Şebab, Serveti Fünûn, Edebiyat, Gündüz, Gençlik, Fikir ve Sanatta Hareket, Her Ay, Hilâl, İslâm Düşüncesi, Sebîlürreşad, Türk Dili, Türk Yurdu, Büyük Doğu, Mevlânâ, İslâm Medeniyeti, Söz, Ülkü, Bugün, Yeni Asya, Yeni İstanbul, Zafer gibi dergi ve gazetelerde yer almıştır. Divan edebiyatı sahasındaki vukufunu gösteren yazı ve kitapları arasında tasavvufla ilgili eserleri de vardır. Divan şiiriyle ilgili çeşitli şahıslar, meseleler ve metinler üzerine pek çok inceleme ve monografisi yanında metin şerhi üzerine yaptığı ilmî çalışmalarla dikkati çekmiş, bilhassa eski şerh anlayışının yerine şairin psikolojisi, hayatı ve çevresini ön plana alan yeni bir metot uygulamıştır. İyi Farsça bilen Tarlan, İran şairleri ve Türk divan şairleri arasındaki münasebetleri ilk defa mukayeseli şekilde ortaya koymuştur. Sebk-i Hindî üzerine yaptığı çalışmalar ayrıca zikredilmeye değerdir. Türkiye'de tenkitli divan neşretme usulünü ilk deneyen ve yaygın hale getiren de yine odur. Hayâlî Bey, Necâtî Bey, Bursalı Ahmed Paşa ve Zâtî divanları bu yolda yaptığı önemli çalışmalardandır. Emekli olduktan sonra Türk şairlerinin Farsça şiirlerini tercüme yoluyla neşretme gayreti ön plana çıkmıştır. Ali Şîr Nevâî, Yavuz Sultan Selim, Nef'î, Nâbî ve Nedîm'in eserleriyle Molla Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi bu gayretin ürünleridir. Cumhuriyet döneminde İslâm ve Doğu edebiyatlarıyla ilgilenen az sayıdaki araştırmacıdan biri olan Tarlan, Muhammed İkbal'in bazı kitaplarını Türkçe'ye çevirmiştir. Farsça çalışmaları sebebiyle 1947'de İran

Eğitim Bakanlığı'nın takdirnamesi, 1957'de Pakistan hükümeti Sitâre-i İmtiyâz nişanı, 1973'te İran Devleti Nişân-ı Âlî-i Hümâyun'u ve Tahran Üniversitesi'nin Menşûr-i Sîpâs nişanı ile ödüllendirilmiştir. Kültür Bakanlığı tarafından satın alınan kitaplığı Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ali Nihad Tarlan bölümünde okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Eserleri. Ali Nihad Tarlan'ın şiirleri ve nesirleri Güneş Yaprak (İstanbul 1953) ve Kuğular (İstanbul 1970) adıyla yayımlanmıştır. İnceleme-Araştırma. 1. Edebî Sanatlara Dair (İstanbul 1930). Ders kitabı mahiyetinde olup eserde edebî sanatlar farklı bir tasnifle ele alınmıştır. 2. Şeyhî Divanını Tedkik (I-II, İstanbul 1934-1936, 1964). Bir divan tahlili olması bakımından örnek niteliğinde ilk bilimsel eserdir. 3. Divan Edebiyatında Tevhidler (İstanbul 1936). Bazı şairlerin tevhidleri üzerine yapılmış tasavvufî ve dinî şerhleri kapsar. 4. Divan Edebiyatında Muamma (İstanbul 1936). 5. Metin Tamiri (İstanbul 1937). Divan edebiyatının kendine has hayal dünyası ve ortak malzemesini metinler üzerinde uygulayarak rastlanabilecek eksiklik ve yanlışlıkları tamamlama ve düzeltme yöntemlerini ele alan küçük bir kitaptır. 6. Metinler Şerhine Dair (İstanbul 1937). Edebî tenkit ve divan şiirinin mahiyetine dair bir risâledir. 7. Sanat Bakımından Edebiyatımızın Dahilî Tekâmülü (Ankara 1939). 8. İran Edebiyatı (İstanbul 1944). 9. Şiir Mecmualarında XVI. ve XVII. Asır Divan Şiiri (İstanbul 1948-1949). On beş şairin kısa biyografisiyle şiirlerinden seçmeleri içerir. 10. Mehmed Akif (İstanbul 1957, 1961). Nureddin Topçu ile birlikte yazılan küçük bir kitapken daha sonra genişletilerek Mehmed Âkif ve Safahat adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1971). 11. Edebiyat Meseleleri. Daha önce neşredilmiş üç küçük kitapla bazı makalelerden ibarettir (İstanbul 1981). 12. Fuzûlî Divanı Şerhi. Ali Nihad Tarlan'ın en önemli çalışmalarından biri olan eserde Fuzûlî divanındaki gazeller açıklanmaktadır (I-III, Ankara 1985). Tenkitli Divan Neşirleri: Hayâlî Bey Dîvânı (İstanbul 1945); Fuzuli Divanı: Gazel, Musammat, Mukatta ve Rubai Kısmı (İstanbul 1950); Necati Beg Divanı (İstanbul 1963); Ahmed Paşa Divanı (Ankara 1966); Zati Divanı (I-II, Gazeller Kısmı, İstanbul 1968-1970; Tarlan'ın vefatıyla gazellerin geri kalan kısmı Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri tarafından hazırlanıp neşredilmiştir, İstanbul 1987). Yayımlanmış Konferansları: Şeyh Galip, Hayatı ve Şiirleri (Ankara 1939), Çağdaş İran Şiiri (Ankara 1938), Sanat ve Edebiyat Musahabesi (Adana 1939), Mehmet Âkif (İstanbul 1939), Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit (Ankara

1940), Ali Şir Nevâî (İstanbul 1942), Divan Edebiyatında Sanat Telakkisi (İstanbul 1946), Abdülhak Hamid (İstanbul 1947), Mevlâna Celâleddin Rûmî (İstanbul 1948). Farsça'dan Çevirileri: Zerdüşt'ün Gataları (İstanbul 1935); Leyla ile Mecnun (Nizâmî-i Gencevî'den, İstanbul 1943); Nizâmî-i Gencevî Divanı (İstanbul 1944); Nef'i'nin Farsça Divanı Tercümesi (İstanbul 1944); Yavuz Sultan Selim Divanı (İstanbul 1946); Hüsrev ü Şirin (Nizâmî-i Gencevî'den özet, İstanbul 1949); Fuzûli'nin Farsça Divanı Tercümesi (Ankara 1950); Şarktan Haber (Muhammed İkbal'den, Ankara 1956); Esrâr ve Rumuz (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1958, 1964); Rumuz-ı Bîhodî (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1958); Esrar-ı Hodî (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1958); Yeni Gülşen-i Raz

(Muhammed İkbal'den, İstanbul 1960); Zebur-u Acemden Seçmeler (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1964); Darb-ı Kelim (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1968); Hicaz Armağanı (Muhammed İkbal'den, İstanbul 1968); İkbalden Şiirler (İstanbul 1971). (eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. bibl. Eskiyerli).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin N. Ergun, Ali Nihad: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1937; Yusuf Ziya İnan, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1965; Adnan Siyadet Tarlan, Merhum Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Hayatının Tek Istırabı ve Kalan Hoş Sedasından Yankılar, İstanbul 1980; a.mlf., Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan (S.I.): Hayatı ve Eserleri, Ankara 1995, s. 9-16; Âmil Çelebioğlu, Ali Nihad Tarlan, Ankara 1989; Müjgân Cunbur, "Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Hayatı ve Eserleri", Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler, Ankara 1990, s. 1-9; a.mlf., "Tarlan, Ali Nihad", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 205-207; Faruk K. Timurtaş, "Ali Nihad Tarlan ve Eserleri", TDED, XIII (1964), s. 1-6; a.mlf., "Hocam Ali Nihad Tarlan", TK, XVII/195 (1979), s. 135-138; Mehmet Çavuşoğlu, "Hocam Prof. Tarlan İçin", Türk Edebiyatı, sy. 61, İstanbul 1978, s. 17-20; Meserret Diriöz, "Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan", TK, XVII/193 (1978), s. 56-60; a.mlf., "Ali Nihad Tarlan'ı Anarken", Türk

Edebiyatı, sy. 156, İstanbul 1986, s. 56-57; Cüneyt Eskiyerli, “Kişi Bibliyografyası ve Ali Nihad Tarlan’ın Eserleri”, TUBA, III (1979), s. 1-29; Gönül Alpay Tekin, “Ali Nihad Bey’in Hayatı”, a.e., s. 31-35; a.mlf., “Ali Nihad Beyin Kişiliği”, a.e., s. 36-49; “Tarlan, Ali Nihad”, TDEA, VIII, 273-275.

Günay Kut

TARSÎ‘

(الترصيع)

Sözü aynı vezinde ve kafiyede öğelerle süslemek anlamında edebî sanat.

Sözlükte “yapışmak” anlamındaki rasa‘ masdarından türeyen tarsî‘ “yapıştırmak; bir şeyi değerli taş ve mücevherlerle süslemek” demektir (el-Muʿcemü’l-vasîṭ, “rṣʿ” md.). Bedî‘ ilmi terimi olarak “tarsîu’l-ıkd” (gerdanlığın iki tarafını eşdeğer inci ve mücevherlerle süslemek) terkibinden gelmektedir. İbn Sinân el-Hafâcî, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, İbn Hicce ve diğer bazı âlimlerin öngördüğü bu etimolojik yaklaşım (Sırrü’l-feṣâḥa, s. 190; el-Meṡelü’s-sâʾir, I, 397; Ḫizânetü’l-edeb, s. 398) kelimenin terim anlamıyla örtüştüğünden isabetli görünmektedir. Çünkü yaygın anlamıyla tarsî‘ sanatı şiirde beytin mısralarını teşkil eden, nesirde ise seci kısımlarını meydana getiren lafızlar arasında vezin, kafiye (revî) ve i‘rab yönünden benzer, denk ve eşdeğer öğelerin bulunmasıyla oluşur. Böyle şiire murassa‘ adı verilir. Bundan amaç sözün fonetik armonisini arttırmak suretiyle onu güzelleştirip süslemektir (terimin etimolojisine dair İbn Şîs el-Kureşî’nin farklı görüşü için bk. Meʿâlimü’l-kitâbe, s. 98-99). Ebû Hilâl el-Askerî (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 416), İbn Sinân el-Hafâcî, İbn Reşîḳ ve diğer birçok belâgatçı ise tarsîi beytin orta kesimlerinin secili olmasına özgü kılar. Bâkıllânî cinaslı tarsî‘ türünden söz ederek İbnü’l-Mu‘tezz’in dizesinde “muḥîl-muḥvil”, âyetlerde “mubṣırûn-yuḳṣırûn” (el-A‘râf 7/201-202), “mecnûn-memnûn” (el-Kalem 68/2-3), “şehîd-şedîd” (el-Âdiyât 100/7-8), “mesṭûr-menşûr-ma‘mûr” (et-Tûr 52/2-4) kelimeleri arasında bu tür ilişkinin bulunduğunu belirtir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 126-128).

Kudâme b. Ca‘fer, Ebû Hilâl el-Askerî ve Bâkıllânî gibi belâgat âlimleri tarsîin kasidenin bir iki yerinde icra edilmesini güzel bulmuş, fazlasını tekellüften uzak kalamayacağı düşüncesiyle uygun görmemiştir. Bununla birlikte şiir ve nesir halindeki kelâmın tamamını bu tür kelime alâkalarıyla süsleyen edipler vardır. İbnü’r-Rûmî’nin şu dizelerinde görüldüğü gibi (a.g.e., a.y.):

“أبدانهنّ وما لبسـ / ـن من الحرير معاً حرير

.أردانهن وما مسـ / ـن من العبير معاً عبير”

“Ebdânühünne-erdânühünne, vemâ lebisne -vemâ mesisne, mine’l-harîri-mine’l-abîri, harîru-abîru” kelimeleri vezin, seci ve sîga bakımından birbirinin aynı veya benzeridir. Ancak burada “hünne, vemâ, min, maan” tekrarlandığı için haşiv sayılmıştır. İbnü’n-Nebîh’in şu dizesinde bütün kelimeler aynı vezinde ve aynı secidedir (Hillî, s. 190-191):

“فحريق جمرة سيفه للمعتدي

.ورحيق خمرة سيبه للمهتفي”

“Feharîk - verahîk, cemre-hamre, seyfih-seybih, li’l-mu‘tedîli’l-mu‘tefî” ikilemeleri eşdeğerdir. İbn Nübâte el-Hatîb’in hutbelerinde haşivsiz tarsî‘ örneklerine sıkça rastlanır. Şu ifadelerle başlayan hutbesinde görüldüğü gibi:

“الحمد لله عاقل أومّة الأمور بعزائم أمره

.وحاصد أئمة الغرور بقوادم مكره”

“Âkıd-hâsıd, ezimme-eimme, umûr-gurûr, bi-azâim-bi-kavâdim, emrihî-mekrihî” ikilemeleri eşdeğerdir. İbnü’n-Nâzım lafzî fesahatten saydığı tarsîe örnek olarak bu hutbeyi vermiştir (el-Mişbâḥ, s. 197). Makāmât türü secili nesir eserlerinde ve özellikle Harîrî’de tarsî‘ örnekleri yoğundur. Harîrî, Ebû Zeyd es-Serûcî’nin hitabet ve fesahatini şöyle tasvir ediyor:

“يطبع الأسجاع بجواهر لفظه

.بقرع الأسماع بزواجر وعظه”

Reşîdüddin Vatvât cinas, tevriye vb. sanatlarla birleşmesi halinde tarsîin daha güzel olacağını söylemiş, tarsî‘ için güzel örnekler vermiştir:

إنّ إلينا إيابهم ثمّ إنّ علينا .(el-İnfitâr 82/13-14) إنّ الأبرار لفي نعيم وإنّ الفجار لفي جحيم

حسابهم (el-Gāşiye 88/25-26).

Hadis:

ربّ تقبّل توبتي واغسل حوبتي (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 25).

Cinaslı:

“الكئوس في الراحات والنفوس في الراحات” İlk râhât “avuç içleri”, ikincisi “istirahatler” anlamında cinastır (“Kadehler ellerde, gönüller istirahatte”). Reşîdüddin Vatvât, Ebü’l-Hasan el-Ehvâzî’nin bütün risâlelerinin tarsî‘li olduğunu belirtir ve şu ifadelerle başlayan risâlesini örnek verir:

“الحمد لله الدائم بقاؤه، اللازم قضاؤه

الثاقب برهانه، الغالب سلطانه”

(Ḥadâʾiḳu’s-siḥr, s. 3-5). “Dâim-lâzım, bekā-kazâ; sâkıb-gālib, burhân-sultân” ikilemeleri eşdeğerdir.

Müvelled edipler “taktî‘ ve taksîm” adını verdikleri, beytin kelimeleri illetli fiillerin emir veya mâzilerinden oluşan türü de tarsîe dahil etmiştir. Bu türe Mütenebbî’nin dizelerinde sıkça rastlanır (Dîvân, III, 89):

عش، أبق، أسم، سد، ثد، جد / مر، انه، ر، ف، اسر، نل، غظ، ارم، صب، أحم، أغز، أسب / رع، زع، د، ل، اثن، بل

Mütenebbî, Hamdânî Emîri Seyfüddevle’yi övmek ve özrünü beyan etmek için 341 (952) yılında yazdığı bir kasidesinde yer alan bu kıtada ona şöyle diyor: “Yaşa, hem de ebediyen, bütün krallardan üstün ol, ordular sal, onlara karşı da bütün insanların efendisi ve lideri sen ol, ihsanlar bahşet/Emir ve yasaklarını içeren fermanlar sal, düşmanlarının ciğerlerine vur, dostlarına in‘am ve ihsanınla vefa eyle, düşmanlarının üzerine ordular sal ve onları perişan et//Seni çekemeyenleri gazabınla alt et, muhaliflerini isabet eden atışlarınla kahret, ırz ve namusları koru, savaş ve gazâlar yap da düşmanları esir al/Salacağın korkuyla onların güvenlerini alt üst et, gazâlarınla tecavüzlerine engel ol, tebaanın diyetlerini kereminle üstlen, beldeleri

şükranla yönet, oralardan himayenle düşmanları püskürt, isteyenlerden ihsanlarını esirgeme.” Mütenebbî’nin aynı kasidede yer alan şu dizesi de bu türdendir (a.g.e., III, 85):

“أقِل، أنِلْ، أقطع، احمل، علِّ، سلِّ، أعد // زد، هشّ، بشّ، تفضل، أدِّن، سرّ، صل” (Affet, lutfet, araziler

ihsan eyle, binekler bahşet, yüksek mertebeler lutfet, üzgünleri teselli et, eski konumumuzu iade et//Çok lutfet, ihsan ederken sevinçli ve güler yüzlü ol, ihsanlarınla gönüller kazan, zâtına yakın eyle, sevindir, lutfet). Aynı dize bir başka yerde (a.g.e., III, 89), “أقطع” (araziler bahşet) yerine “أن، صن” (lutfunla muamele eyle, himayene al) ve “تفضل” (lutfunla gönülleri hoşnut eyle) yerine “هب، اغفر” (bağış ihsan eyle, bağışla) ifadeleri farkıyla yer alır. İmruülkays: “أفاد فجاد وساد فزاد / وقاد فذاد وعاد فأفضل” (Mal sahibi oldu da cömertçe ihsan etti, reis oldu da bol bol lutfetti//Ordulara kumanda etti de mal, can ve namusları korudu, dönünce de ihsanlarına devam etti).

Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, bu tür lafız sanatlarının doğal bir akışla icra edilmesini ve anlamı boğmamasını güzelliğin şartı olarak görmüştür (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 431-432). İbn Münkız, Fahreddin er-Râzî ve Sekkâkî gibi önceki belâgatçılar, tarsî‘ için edebî özellikleri yüksek olan kısa Mekkî sûrelerden çokça örnek verdikleri halde Ziyâeddin İbnü’l-Esîr fazlasıyla tekellüf taşıdığından Kur’an’da tarsî‘ örneklerinin bulunmadığını iddia etmiştir (el-Mes̱elü’s-sâʾir, I, 357-388). Yahyâ el-Alevî tarsîi kâmil ve nâkıs bölümlerine ayırmış, kafiye/seci ve vezin bakımından benzer öğelerin bir beyitte toplanmasına kâmil, sadece kafiye/seci bakımından benzerlerin birleştirilmesine nâkıs tarsî‘ demiştir (eṭ-Ṭırâẓü’l-müteżammin, s. 381-382). Ziyâeddin İbnü’l-Esîr yalnız birinci kategoriyi tarsî‘ saymıştır. İbn Ebü’l-İsba‘ tarsîi secie benzetmiş, Hatîb el-Kazvînî secie dahil etmiş, Mahmûd el-Halebî ile Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî tarsîi dört seci kategorisinden (tasrî‘, mütevâzî, mutarraf, mütevâzin) biri kabul etmiş, İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî tarsîi muzâraa cinasından saymıştır. Süyûtî münferit bir yaklaşım ortaya koymuş, anlam ilgisini esas alarak ortak noktaya sahip öğelerin birleştirilmesini tarsî‘ kabul etmiş ve şu âyeti örnek göstermiştir:

“أنّ لك ألاّ تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى” (Senin için orada ne aç ne

de çıplak kalma, ne susama ne de güneşte yanma vardır) (Tâhâ 20/118-119). Burada açlık susuzlukla, çıplaklık güneşte kalmakla anlamca daha ilgili görünmesine rağmen açlıkla çıplaklık hâlî (boş) olma, susuzlukla güneşte kalma yakıcılık noktasında müşterek vasıf taşıdığından bir araya getirilmiştir (Muʿterekü'l-aḳrân, I, 415). Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî'nin meşhur kasidesi, aynı vezin ve kafiyede olan öğelerin çokluğu sebebiyle el-Ḳaṣîdetü't-tarṣîʿiyye adıyla da anılır (bk. et-TANTARÂNİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 80-85; Mütenebbî, Dîvân (Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi'd-dîvân içinde, nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, III, 85, 89; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 416-421; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, s. 126-128; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 25-29; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 190-191; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran, ts. (Matbaa-i Meclisi Şûrâ), s. 3-5; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 144; Abdürrahîm b. Ali b. Şîs el-Kureşî, Meʿâlimü'l-kitâbe ve meġānimü'l-iṣâbe (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 98-99; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 431-432; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed Havfî - Bedevî Tabâne), Bağdad 1402/1983, I, 357-388, 397-401; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 305-307; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 197; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 381-382; İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, er-Ravżü'l-merîʿ fî ṣınâʿati'l-bedîʿ (nşr. Rıdvân b. Şakrûn), Dârülbeyzâ 1985, s. 168-170; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî),

Dımaşk 1403/1983, s. 190-191; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Beyrut 1426/2006, s. 398-399, 401; Süyûtî, Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 415; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 168-169; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 306-309.

İsmail Durmuş

TARSUS

Akdeniz bölgesinde Mersin'e bağlı ilçe merkezi.

Çukurova'nın güneybatısında Toroslar'ın güneyinde düz bir arazi üzerinde bulunur. Tarsus çayı (Cydnos, Berdan) şehrin yakınından geçer. Şehrin adı Hitit tabletlerinde Tarşa, Asur kaynaklarında Tarzi, Grek kaynaklarında Tharsis, Tarz, Tarsi, Tarsos, Arap ve Osmanlı kaynaklarında Tersîs (ترسيس) ve Tarsûs (طرسوس) şeklinde kaydedilir. Kelimenin eski Yunanca'da "ayak tabanı" anlamı taşıdığı, Tarhon veya Baal Tarz gibi ilâhların bu addan geldiği yolunda efsaneler vardır. Tarsus yöresi Eskiçağ'lardan itibaren bir yerleşme alanıdır. Şehrin yakınlarındaki Gözlükule'de Neolitik döneme ait kalıntılar bulunmuştur. Ancak ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Herakles, Perseus, Triptolemes, Kueliler, Asurlu Sennacherib (m.ö. 704-681) gibi kuruculardan bahsedilir. Strabon, Argoslular veya Asurbanipal (Sardanapal), Evliya Çelebi, Nûh'un torunu Tarsus ve Şemseddin Sâmi, Fenikeliler tarafından tesis edildiğini yazar. Bölgenin bilinen en eski sakinleri Hititler'le akraba olan Luviler'dir (m.ö. 2000). Daha sonra Kizzuwatna, Kue, Asur (m.ö. 833), Pers, İskender, Selevki, Mısır, Roma ve Sâsânî (260) hâkimiyetinde kalan Tarsus, Bizans döneminde havâri Saint Pavlus'un buralı olmasından dolayı dinî bir merkez özelliği kazandı. I. Iustinianos'un imar ettirdiği Tarsus, Halife Ömer devrinde 16 (637) yılında İslâm topraklarına katıldı. Belâzürî, Tarsus'un Ebû Ubeyde b. Cerrâh veya onun kumandanlarından Meysere b. Mesrûk tarafından fethedildiğini kaydeder (Fütûh, s. 235). Ardından Bizans'ın geri aldığı şehir, İslâm fetihleri karşısında Suriye'yi tahliye etmek zorunda kalan Bizans İmparatoru Herakleios'un müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yaptığı akınları önlemek ve arada tampon bir bölge oluşturmak amacıyla Antakya, Misis ve Tarsus arasındaki kaleleri yıktırıp halkını iç kısımlara çekmesi neticesinde boş kaldı. Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, 25 (646) yılında düzenlediği Anadolu seferinde Antakya-Tarsus arasındaki şehirlere Suriye ve el-Cezîre'den askerî birlikler yerleştirdi. Müslümanlarla Bizanslılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Emevîler döneminde Abbas b. Velîd b. Abdülmelik buraya yeniden hâkim oldu (93/712).

Suriye ve el-Cezîre fetihlerinden sonra İslâm devletinin sınırlarının Toroslar'a kadar dayanması ve Toroslar'ın İslâm devletiyle Bizans arasında tabii bir engel oluşturmasının ardından sınırdaki şehirlerin iskân edilmesi ve müstahkem kalelerin inşasıyla ortaya çıkan Sugūr bölgesi, Tarsus'tan başlayıp Adana-Misis-Maraş-Malatya hattını takip ederek doğuya doğru Fırat'a kadar uzanmaktaydı. Sugūr bölgesinin batı ucunu teşkil etmesi bakımından Tarsus, İslâm-Bizans mücadelesinde askerî ve stratejik bir öneme sahipti ve Bizans'a yönelik seferlerde askerî bir üs olarak kullanılmaktaydı. 171 (787) yazında Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in emriyle Bizans seferine çıkan Herseme b. A'yen aynı zamanda Tarsus'un tahkimiyle de görevlendirildi. Herseme bu görevi Ebû Süleym Ferec el-Hâdim et-Türkî'ye verdi. Şehrin imarı tamamlanınca buraya çeşitli bölgelerden askerî birlikler getirilip yerleştirildi. İlk grup Horasanlı 3000 kişiden oluşmaktaydı. Me'mûn 215 (830) yılında çıktığı Bizans seferinde Bağdat'tan Tarsus'a geldi ve buradan

Bizans topraklarına girdi. Bazı kaleleri fethettikten sonra Tarsus'a dönerek birkaç gün kaldı ve kışı geçirmek için Dımaşk'a hareket etti. Ertesi yıl Bizans İmparatoru Theophilos, Toroslar'ı aşıp Misis ve Tarsus üzerine yürüdü ve İslâm ordularını mağlûp etti. 216 (831) ve 217 (832) yıllarında Bizans'a karşı iki sefer daha düzenleyen Me'mûn, 833'te büyük bir orduyla çıktığı dördüncü seferinde Tarsus'u üs olarak kullandı. Ancak Bedendûn (Pozantı) suyu yakınlarındaki ordugâhta vefat etti ve Tarsus'ta defnedildi. Tarsus müstahkem surları, nüfusu ve çevresindeki verimli arazisiyle askerî ve ekonomik açıdan Avâsım ve Sugūr bölgesinin belli başlı şehirlerinden biri haline geldi. Çeşitli yerlerden çok sayıda gönüllü Bizans'a karşı cihad için buraya gelmekteydi. Tarsus'un kapılarından biri Bâbülcihâd adıyla anılmaktaydı. Müslümanlarla Bizans arasında gerçekleşen esir değişimi ve fidyeleşme birçok defa Tarsus'un batısındaki Lamas nehri kenarında yapılmaktaydı.

Halife Mu'temid-Alellah devrinde (870-892) Türk kumandanlarından Yâzmân'ın idaresinde kalan Tarsus bir süre bölgeye hâkim olan Tolunoğulları, İhşîdîler ve Hamdânîler'in egemenliği altına girdi. Bizans'a karşı mücadeleleriyle tanınan Halep Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle zamanında Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın, kardeşi Leon ve Domestikos Ioannes Çimiskes ile birlikte düzenlediği Çukurova seferinin

ardından Tarsus Bizans'ın eline geçti (354/965). Şehrin kapıları yaldızlanarak diğer zafer ganimetleriyle beraber İstanbul'a gönderildi. Camiler yıktırıldı. Hıristiyanlığı kabul etmeyen veya cizye ödemeyenler şehri terketmeye zorlandı. Anadolu Selçukluları'nın kurucusu I. Süleyman Şah 475'te (1082) Tarsus'u fethettiyse de şehir 490'da (1097) Haçlılar tarafından alındı. Daha sonra Tarsus Haçlılar, Bizans ve bölgede hüküm süren Ermeniler arasında el değiştirdi. Memlük Sultanı I. Baybars 664'ten (1266) itibaren bölgeye yönelik akınlar başlattı. Şehir, 761 (1360) yılında Memlükler'in Halep valisi Seyfeddin Begtemür el-Hârizmî tarafından fethedildi. Çukurova'nın fethinde önemli rol oynayan Üçoklar'ın Yüregir, Kınık, Bayındır, Salur, İgdir; Bozoklar'ın Dodurga, Kargın (Karkın) boylarına mensup aşiretler bölgeye yerleşti. Bu aşiretlerin birleşmesiyle Tarsus (Varsak/Farsak) Türkmen birliği oluştu. Tarsus Türkmenleri Kusun/Kosun, Ulaş, Kuştemür, Esenli, Elvanlı, Gökçeli, Orhan Beyli, Ozan ve Gurbet adlı dokuz boydan meydana gelmekteydi. Bunlar konar göçer olup tarım ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı.

XV. yüzyılda Karamanoğulları ve Memlükler'e bağlı Ramazanoğulları'nın hâkimiyetinde kalan Tarsus 890'da (1485) Karaman Beylerbeyi Karagöz Paşa tarafından Osmanlı idaresine alındı. 891'de (1486) Memlük Emîri Özbek şehri zaptettiyse de ertesi yıl Varsak seferinde Atik Ali Paşa'nın eline geçti. Gelirleri Haremeyn'e vakfedildiğinden 896 (1491) antlaşmasıyla Memlükler'e verildi; Yavuz Sultan Selim'in bu devlete son vermesiyle kesin biçimde Osmanlı idaresine girdi (923/1517). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bölgede çıkan Beğce/Yekçe Bey (933/1526) ve Veli Halîfe (934/1527) isyanlarını Ramazanlı Pîrî Bey bastırdı. Tarsus 1603'te Celâlî, 1833-1840 yılları arasında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, 17 Aralık 1918'de Fransız işgaline ve Ermeni çetelerinin zulmüne uğradı. Fransızlar, Ankara Antlaşması'yla 27 Aralık 1921'de şehri boşalttılar.

Başlangıçta bir kale-şehir olan Tarsus daha sonra kaleden dışarıya doğru gelişmiştir. İlk temelini Asurlular'ın attığı kaleyi Herakleios tahrip ettirmiş, 778-779'da Mehdî-Billâh ve 788'de Hârûnürreşîd onartmıştır. İstahrî, İbn Havkal, İdrîsî ve Yâkūt kalenin çift surlu, Brocquiére 1432'de altı kapılı ve hendekli olduğunu yazar. Evliya Çelebi yuvarlak şekilli kalenin çevresinin 5000 adım, çift surlu, hendekli, içinde üç mahalle ve üç kapısı (batıda Bâbülbahr/İskele = Kleopatra, doğuda Adana ve kuzeyde Bağ/Dağ)

bulunduğunu, kuzeyinde çevresi 500 adımlık iç kalenin yer aldığını söyler. Kale son olarak 1833'te Mısırlı İbrâhim Paşa tarafından tahrip edilmiştir. Şehirde yapılaşma dinî mekânları merkez almış, doğuda Câmi-i Atîk, batıda Câmiunnûr istikametine doğru gelişme göstermiştir. XVI. yüzyılda şehirde Abdi Halîfe, Bâb-ı Adana, Bâbü'l-bahr, Bayramlı, Boyacı Ömer, Câmiunnûr, Çereci, Çomak, Debbâğhâne, Kazzâzoğlu, Hasan Fakih, Karagündük, Kilise Camii, Kilise Mescid, Mahkeme Mescidi, Mah Paşa, Mestan, Mustafaoğlu, Sûfîler, Tahtalı, Tâife-i Gurbetân, Ruhalu, Yayla Hacı, Zâviye-i Mencek, Zâviye-i Şeyh Muhiddin, Şeyh Muhiddin Mescidi ve Ermeniyân isimli mahalleler vardı. Bâbülbahr, Câmiunnûr, Tahtalı ve Bâb-ı Adana surların içindeydi. 1880'de şehrin doğusunda Câmi-i Atîk, Tekke, Tabakhâne, Musallâ, Şamlı, Sakızlı, Çataklı, Şâhin, İskeliç, Zorbaz, Çapla; batısında Câmiunnûr, Müftî, Sofular, Hıristiyan, Eskiömerli, Yeniömerli, Yenimahalle, Kızıl Murad, Küçük Minare, İncehark adlı mahalleler bulunuyordu. 1902 salnâmesinde burada yirmi dört mahalle kayıtlıdır.

Şehrin nüfus yapısı hakkındaki ilk bilgiler Osmanlı tahrir kayıtlarında yer alır. Osmanlı idaresine girmesinden iki yıl sonra yapılan ilk tahrirde (925/1519) şehirde 395 hâne, altmış iki mücerret (bekâr) müslüman, on üç hâne hıristiyandan oluşan nüfusu vardı. Toplam 408 hânede tahminî nüfus 2000 dolayındaydı. 930 (1523-24) tarihli kayıtlarda bu nüfus biraz daha artmış, müslüman hâne sayısı 547'ye yükselmiş, hıristiyanlar on hâneye inmiştir. Bundan üç yıl sonra nüfusta küçük bir azalma olmuş, fakat 943'te (1536) yine eski durumunu yakalamıştır (670 hâne, 156 mücerret müslüman, yirmi dört hâne, üç mücerret hıristiyan). Toplam 3500'e ulaşan tahminî nüfus 1543 ve 1572'de ufak oynamalarla aynı kalmıştır. Tarsus'un XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu nüfusu koruduğu anlaşılmaktadır. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi kale içindeki ev sayısını 300 diye verir ve burada üç mahalle bulunduğunu yazar. XIX. yüzyıla ait nüfus verileri şehirde belirli bir artışa işaret eder. 1831'de 4169 hâne, 1864'te 1391 müslüman hânesi, 271 gayri müslim hânesi tesbit edilmiştir. V. Cuinet 1890'da Tarsus'ta 18.000 kişinin yaşadığını kaydeder. Cumhuriyet'in başlarında (1927 sayımı) 22.058 kişinin yaşadığı Tarsus'un nüfusu ilk defa 1975'te 100.000'i aşmış (102.186), 2000'de

216.382’ye ulaşmış. 2010’da 240.000’e yaklaşmıştır (238.276).

Eskiçağ’lardan Bizans dönemine kadar bir limana sahip olması (denizden gelinebilen nehir limanı) ve ana yol üzerinde bulunması sebebiyle Tarsus bir ticaret ve kültür merkeziydi. Muhtemelen IX-X. yüzyıllarda denizle şehir arasında su yolu oluşturan lagünlerin (Rhegma gölü) toprakla dolmasıyla kara kenti haline gelmiş, XIV. yüzyıldan itibaren ana yoldan uzaklaşmış, Osmanlı devrinde ikinci derecede kervan yolu üzerinde kalmıştır. Fakat Anadolu-Suriye ana yolu sancak sınırları içerisindeki Külek (Gülek) Boğazı’ndan geçtiği için güvenlik bakımından ve idarî açıdan önemini sürdürmüştür. 1886’da açılan Mersin-Adana demiryolu ve son dönemlerde yapılan otoyollar şehre canlılık kazandırmıştır. Osmanlı döneminde dokumacılık, dericilik, boyacılık, alet imalâtı, gıda maddeleri vb. sektörlerin faaliyet gösterdiği, birçok çarşı, han ve kervansarayın bulunduğu şehirde günümüzde gıda, inşaat, metal, tekstil, cam, makine sanayii gelişmiştir. Tarsus’ta ayrıca tarım ürünleri, tarım aletleri, makine yedek parçaları, takım tezgâhları, tuğla ve seramik imalâthaneleri ve otomotiv sanayii vardır. Türkiye’de ilk hidroelektrik santral 1902’de Tarsus’ta kurulmuştur. Tarsus’un başka Anadolu şehirlerinde rastlanmayan bir özelliği de 1896 yılında rasat yapmaya başlayan bir meteoroloji istasyonunun bulunmasıdır (Erinç - Bener, VI/12 [1961], s. 100-116).

Tarsus kadîm bir merkez olarak önemli tarihî eserlere sahiptir. Bunlardan en önde geleni Câmiunnûr’dur (ulucami). İlk temeli 171’de (787-88) atılmış, 218’de (833) Halife Me’mûn buraya defnedilmiştir. Şît peygamber ve Lokman Hekim’in mezarlarının da burada bulunduğuna inanılır. Hıristiyan işgalcilerin tahrip ettiği cami 761’de (1360) onarılarak yeniden ibadete açılmıştır. 987’de (1579) Ramazanlı III. İbrâhim’in esaslı bir bakım yaptırdığı camiye çeşitli gelirler vakfedilmiştir. 1360’ta Seyfeddin Begtemür’ün kiliseden (Ayasofya) camiye çevirttiği Câmi-i Atîk (Eskicami/Begtemür = Kilise Camii) şehrin önemli eserlerindendir. Kiliseyi camiye 818’de (1415) Ramazanlı Ahmed’in çevirttiği de söylenmektedir. Türkistanlı Abdullah el-Mencükî’nin kurduğu zâviye de meşhurdur. Vakfiyesi 11 Receb 781’de (23 Ekim 1379) tanzim edilen zâviye (VGMA, Mücedded Anadolu Defteri, nr. 600, sıra nr. 347, s. 272-273) Türkistan’dan gelecek olanlara hizmet maksadıyla kurulmuştur. Memlük Sultanı Kansu Gavri’nin yaptırdığı Hz. Dânyâl Türbesi ve türbeye istinaden 1857’de inşa

edilen Makām-ı Şerif Camii, Bilâl-i Habeşî anısına Memlükler'in yaptırdığı türbe, Memlük Sultanı Seyfeddin Çakmak'ın inşa ettirdiği tahmin edilen Çakmakıyye (Debbâğhâne) Medresesi, Ulaşzâde Rüstem'in 1520'li yıllarda şehirde kurduğu medrese ve Hemamik köyündeki cami, Ramazanlı Kubâd Paşa'nın 1550'li yıllarda yaptırdığı medrese, Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa'nın Külek'teki cami, zâviye ve kervansaraydan oluşan külliyesi, Ashâb-ı Kehf mağarası ve Sultan Abdülaziz'in 1873'te inşa ettirdiği cami, Kırkkaşık, Kleopatra Kapısı, Roma Hamamı, Donuktaş, Gözlükule, Saint Pavlus Kuyusu yörenin önemli tarihî eserleridir.

Kizzuwatna ve Que'nin başkenti, Pers, Roma ve Bizans dönemlerinde eyalet, müslüman Araplar zamanında Sugūr ve Avâsım bölgesinin Suriye ucunun merkezi olan Tarsus, Memlük idarî teşkilâtında XIV. yüzyılda Şam, XV. yüzyılda Halep'e bağlı niyâbelerdendi. Osmanlılar 923'te (1517) Tarsus'u sancak haline getirerek Arap vilâyetine bağlamış, 928'de (1522) Şam, 932'de (1526) Çukurâbâd, ardından Halep'e dahil edilmiştir. Belgelerde Zilhicce 956'da (Aralık 1549) Karaman'a, Rebîülâhir 966'da (Ocak 1559) Dulkadır'a (Maraş) bağlı gösterilen Tarsus 7 Rebîülevvel 979'da (30 Temmuz 1571) Sîs (Kozan), Alâiye ve İçel sancaklarıyla birlikte Kıbrıs'a bağlanmış, 1632'de Adana'ya, 1653'te buranın lağvedilmesiyle tekrar Kıbrıs'a nakledilmiştir. Evliya Çelebi'nin (1671) Adana'ya, Koçi Bey'in Kıbrıs'a bağlı gösterdiği Tarsus 1735'te Adana vilâyetine alınmıştır.

XVI. yüzyılda yaklaşık 5100 km² alanı kaplayan Tarsus sancağı güneydoğuda Seyhan nehri, kuzeyde Toroslar, batıda Alataçayı, güneyde Akdeniz kıyı şeridiyle sınırlıydı ve XVI. yüzyılda merkez, Kusun, Ulaş ve Kuştemür kazalarından oluşuyordu. Bu yüzyılda ortalama 80.000 kişilik bir nüfus potansiyeline sahipti. XVII. yüzyılda Gökçeli ve Elvanlı, XIX. yüzyıl başlarında Namrun, Yelkesi, Külek, 1852'de Mersin'e bağlanmıştır. 1864'te Gökçeli, Elvanlı, Kalınlı birleştirilerek Tarsus'a bağlı Mersin kazası kurulmuş, 1305'te (1887-88) müstakil sancak yapılan Mersin'e dahil edilmiştir. 1880-1902 salnâmelerinde kazaya Namrun, Külek, Ulaş, Tekeli, Kusun ve Kuştemür bağlı gösterilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde sancağın kırsal kesiminde 12.440 hâne vardı. 1890'da sancağın nüfusu 50.000 dolayındaydı. Tarsus, Cumhuriyet döneminde kaza statüsünde Mersin merkezli İçel vilâyetine dahil edilmiştir (1933).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 121, 1452, 1572; BA, MD, nr. 10, s. 262, hk. 407; nr. 12, s. 413, hk. 811; BA, TD, nr. 69, 229, 450, 969, 998, 1067; BA, KK, nr. 3914; TK, TD, nr. 134, vr. 5b-9a; TSMA, nr. D. 9772, vr. 4a; nr. D. 10057, vr. 5b-6a; Adana Vilâyeti Salnâmesi (1297), s. 83-84; a.e. (1308), s. 96; a.e. (1312), s. 89-90, 95; a.e. (1320), s. 187; Ksenophon, Anabasis (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul

1974, s. 20; Strabon, Coğrafya, Kitap XIV (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1981, s. 55; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 190, 235 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 64, 69; İbn Havkal, Sûretü'l-arż, s. 183-184; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 231-233; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 28-29; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 494-496; IV, 578; VIII, 560-562; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 222, 258, 262-264; Bertrandon de la Broquière, Le voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 98-99; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 329-331; S. Stevenson, Our Ride Through Asia Minor, London 1881, s. 135; Cuinet, II, 46; Afif Erzen, Tarsus Kılavuzu, İstanbul 1943, s. 3-8; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1961, s. 427; L. Rother, Die städte der Çukurova: Adana-Mersin-Tarsus, Tübingen 1971; Yusuf Akyurt, Resimli Türk Abideleri, Mersin, Tarsus, Adana Şehirleri, TTK Ktp., nr. Y/608, XIII, 2-5; Murat Yüksel, Çukurova'da Türk-İslâm Eserleri ve Kitabeler, İstanbul 1990, s. 203-204; Ali Sinan Bilgili, Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri, Ankara 2001; Ekrem Kâmil, "Hicrî Onuncu-Miladî Onaltıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlarından Gazzi-Mekki Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 3-90; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdarî Taksimat ve Nüfus", TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 623; Sırrı Erinç - Muzaffer Bener, "Türkiye'de Uzun Süreli İki Yağış Rasadı: İstanbul ve Tarsus", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VI/12, İstanbul 1961, s. 100-116; J. D. Bing, "Tarsus: A Forgotten Colony of Lindos", JNES, XXX (1971), s. 99-109; C. E. Bosworth, "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbasid Times", Oriens, XXXIII (1992), s. 268-286; a.mlf., "Ṭarsūs", EI² (İng.), X, 306-307; Kāmûsü'l-a'lâm, IV,

3008-3009; Besim Darkot, “Tarsus”, İA, XII/1, s. 18-24.

Ali Sinan Bilgili

TARSÛSÎ, Necmeddin

(نجم الدين الطرسوسي)

Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 758/1357)

Hanefî fakihi.

Aslen Tarsuslu olup 721 (1321) yılında Dımaşk'ın kuzeyinde bir köy olan Mizze'de dünyaya geldi. İbnü't-Tarsûsî diye de anılır. Nuaymî ise 2 Muharrem 720'de (13 Şubat 1320) doğduğunu kaydeder (ed-Dâris, I, 623). Dımaşk'ta Arapça, fıkıh ve fıkıh usulü tahsil etti; ayrıca birçok medresede ders veren ve Hanefî kādılkudâtlığı yapan babası Ebü'l-Hasan İmâdüddin et-Tarsûsî'den fıkıh okudu. Hocaları arasında Ebü'n-Nasr İbnü'ş-Şîrâzî ve Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr'ın adları anılır. Tarsûsî, Dımaşk'ın Mâlikî kadısı Şerefeddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Hemdânî'nin tasavvufta kendisinin şeyhi olduğunu belirtir (Tuḥfetü't-Türk, s. 84). Zekâsı ve yeteneği sayesinde tahsilini kısa zamanda tamamladı ve 24 Şevval 734'te (28 Haziran 1334) İkbâliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı, iki yıl sonra Şibliyye'de müderrislik görevi aldı. 744'te (1343) Dımaşk Hanefî kādılkudâtı nâibliğine tayin edildi. 746'da (1345) babası kādılkudâtlığı kendisi lehine bırakınca bu makama asaleten getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Ayrıca Nûriyye, el-Hâtûniyyetü'l-Cevvâniyye, Reyhâniyye ve diğer bazı medreselerde öğretim faaliyetinde bulundu. 4 Şâban 758 (23 Temmuz 1357) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Mizze'de defnedildi. Kendisiyle görüşen Safedî yöneticilerin ona büyük saygı duyduklarını, yargı konusunda üstün yetenek sahibi olduğunu ve kadılığı süresince verdiği kararlardan dolayı hiç eleştirilmediğini belirtir.

Eserleri. 1. Tuḥfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk. Müellif eserinde öncelikle devlet başkanlığı için Kureyşîliğin şart olmadığını ve Türkler'in devlet yönetimi konusundaki ehliyet ve liyakatini ortaya koymaya çalışmakta, devlet idaresinde Hanefî mezhebinin o zamana kadar siyasî alanda daha çok tercih edilen Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu fikrini iki mezhebin bazı fıkhî meselelerdeki yaklaşımlarını

karşılaştırarak savunmaktadır. Müellifin hükümdara nasihat amacıyla kaleme aldığını belirttiği kitap siyasetnâme türünün tipik örneklerinden farklı olup, dört mezhepten birine mensup hâkim tayin ederken hükümdarın koyması gerekli olan kayıtları açıklamakta ve ele aldığı konularda fıkhî görüş ve nakillere ağırlık vermektedir. Asri Çubukçu doktora tezinde eserin tenkitli metnini ve Türkçe'ye tercümesini hazırlamış (bk. bibl.), kitap Rıdvân es-Seyyid (Beyrut 1413/1992), Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut 1416/1995), Fransızca'ya çevirisi ve bir incelemeyle birlikte Muhammed Minasrî (Dımaşk 1997) tarafından neşredilmiştir. 2. Enfaʿu'l-vesâʾil ilâ taḥrîri'l-mesâʾil (el-Fetâva'ṭ-Ṭarsûsiyye). Mahkemelerde sıkça görülen meselelerde kadılara kolaylık sağlamak amacıyla derlenmiştir. Mustafa Ali Hafâcî tarafından el-Fetâva'ṭ-Ṭarsûsiyye adıyla yayımlanan eserle ilgili (Kahire 1344) çeşitli muhtasarlar kaleme alınmıştır (Muhammed b. Hüseyin b. Bayram, Buġyetü's-sâʾil; Muhammed b. Muhammed ez-Zührî, Kifâyetü's-sâʾil; Sirâceddin İbn Nüceym, İcâbetü's-sâʾil; bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 87). 3. el-Fevâʾidü'l-fıḳhiyye (el-Fevâʾidü'l-bedriyye, el-Fevâʾidü'l-manẓûme). Fürû-i fıkha dair 1000 beyitlik bir manzumedir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1367/1; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 861). Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne eseri 400 beyitte özetlemiştir (Muḫtaṣarü'l-Fevâʾid, Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 19). 4. ez-Zevâʾid ʿale'l-Fevâʾid (Ẕeyl ʿale'l-Fevâʾidi'l-fıḳhiyye). Tarsûsî'nin bir önceki eserine zeyil niteliğinde küçük bir risâledir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1367/3; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1168/2; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 951, Yenicami, nr. 1186). 5. ed-Dürretü's-seniyye fî Şerḥi'l-Fevâʾidi'l-fıḳhiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2470, Veliyyüddin Efendi, nr. 1168; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 929, Hekimoğlu, nr. 355, Lâleli, nr. 951; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 84/1). Nuaymî, Tarsûsî'nin kendi zamanındaki bazı âlimlerin biyografilerine dair verdiği bilgileri bu esere atıfta bulunarak nakleder (ed-Dâris, I, 512, 563, 566, 577). 6. Urcûze fî vefeyâti'l-aʿyân min meẕhebi Ebî Ḥanîfeti'n-Nuʿmân. Eserde Ebû Hanîfe'den başlayarak İbnü't-Türkmânî'ye (ö. 750/1349) kadar olan Hanefî fıkıh âlimlerinin

ölüm tarihleri kaydedilmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 634/2, vr. 81-85; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 84/3, vr. 201-205). 7. el-İʿlâm bi-muṣṭalaḥi'ş-şuhûd ve'l-ḥükkâm. Şürût ilmi kapsamındaki terim ve usuller hakkında olup ayrıca edebü'l-kādî ile ilgili bazı bilgileri ve müellifin bu

konudaki düşünce ve eleştirilerini ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 119; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yeni Bağışlar, nr. 143/5). Embiya Tunalı, Hanefi Hukukçu Tarsûsî'nin el-İ'lâm fî Mustalahi'ş-Şuhûd ve'l-Hükkâm başlıklı yüksek lisans teziyle eseri neşre hazırlamıştır (2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Îżâḥu'l-esrâri'l-ḫafiyye fî kitâbi vaḳfi'l-mezraʿati'l-Asrûniyye. Dımaşk Asrûniye mezraasının vakfı konusundaki ihtilâf hakkında müellifin görüşünü içeren bir risâle olup Enfaʿu'l-vesâʾil içinde yer almaktadır. 9. en-Nûrü'l-Lâmiʿ fîmâ yuʿmelü bihî fi'l-câmiʿ. Emeviyye Camii'nin idarî ve malî yönetim ve hizmetlerine, görevlilerin kontrolüne dair konuların ele alındığı bu küçük risâle Tuḥfetü't-Türk içinde bulunmaktadır (s. 102-105). 10. Risâle fî cevâzi iḳāmeti'l-cumʿa fî mevziʿayn min mıṣr vâḥid. Müellif, müstakil bir risâle şeklinde hazırladığı bu çalışmasını muhafaza amacıyla ed-Dürretü's-seniyye adlı eserine bir bölüm halinde eklemiştir (Tûnekî, III, 243). 11. Risâle fî cevâzi naḳli'ş-şehîd (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 738/2). 12. Urcûze fî maʿrifeti mâ beyne'l-Eşâʿire ve'l-Ḥanefiyye mine'l-ḫilâf fî uṣûli'd-dîn (yirmi beş beyitlik bir manzume olup Safedî tarafından nakledilmiştir; bk. Aʿyânü'l-ʿaṣr, I, 102-103). Kaynaklarda Tarsûsî'ye Şerḥu'l-Hidâye li'l-Merġīnânî adlı beş ciltlik bir kitap ve başka eserler de nisbet edilmektedir (bk. İbn Kādî Şühbe, III, 119; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 16).

BİBLİYOGRAFYA

Tarsûsî, Tuḥfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1413/1992, s. 84, 102-105, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 19-50; a.e. (nşr. Muhammed Minasrî), Dımaşk 1997, neşredenin girişi, s. 41-60; Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, I, 100-103; III, 270-275; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Derviş), Dımaşk 1994, III, 116, 118-120, 125; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 213-214; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 43-44; III, 18-19; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 129-130; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 89-90; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-

Hüseynî), Dımaşk 1367/1948, I, 476, 512, 534-535, 563, 566, 577, 622-623; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 213-215; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 97, 127, 183, 364, 705, 830, 910; II, 1300, 1497, 1616, 1832, 2019, 2039; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn, Beyrut 1926, III, 241-243; Brockelmann, GAL, II, 94-95; Suppl., II, 87; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 16; Asri Çubukçu, Tarasûsî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri (doktora tezi, 1977), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 83-84; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut) [baskı yeri ve tarihi yok], I, 27; M. Winter, "Inter-madhhab Competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultans", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXV, Jerusalem 2001, s. 195-211.

Muharrem Kılıç

TARSÛSÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1145/1732)

Osmanlı âlimi.

Tarsus’ta doğdu. Babasının adı Ahmed, dedesinin adı Mehmed’dir. Tarsus müftüsü olan babasından ilim tahsil etti. Hocaları arasında Muhammed b. Ali el-Kâmilî, Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî ve Vanî Mehmed Efendi gibi âlimlerin sayılmasından hareketle onun tahsil için Şam, Hicaz ve İstanbul’a gittiği söylenebilir. Babasının vefatından sonra müftülük görevi kendisine verildi. Fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir ve kelâm yanında mantık, Arap dili ve astronomiyle de ilgilendi. Ebû Saîd el-Hâdimî’nin babası Kara Hacı Mustafa Efendi’nin Tarsûsî’den ders aldığı bazı icâzetnâme kayıtlarından anlaşılmaktadır (M. Zâhid Kevserî, s. 20, 38; Sarıkaya, s. 35-36). Fındıklılı İsmet ve Bursalı Mehmed Tâhir, Tarsûsî’nin 1145 (1732) yılında vefat ettiğini belirtirken Keşfü’ẓ-ẓunûn’un matbu nüshasına eklenen Veliyyüddin Cârullah’a ait bir notta (II, 1657) Mehmed Tarsûsî’nin Mirʾâtü’l-uṣûl’e küçük bir hâşiye yazdığı zikredilir ve ölüm tarihi 1117 (1705) olarak kaydedilir. Daha sonra Bağdatlı İsmâil Paşa, Ziriklî ve Kehhâle gibi müellifler bu tarihi esas almıştır. Ancak Tarsûsî’ye ait Ḳıṣṣatü Yûsuf adlı eserin müellif hattı nüshasının 1143 (1730) tarihini taşıması, İbnü’l-Cezerî’nin ʿUddetü’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn adlı eserinin bir nüshasının 1140’ta (1727), Kemalpaşazâde’nin Risâle fî enne’l-Ḳurʾâne kelâmullāh ve Molla Gürânî’nin Risâle fî reddi’l-velâ adlı kitaplarına ait birer nüshanın 1143 (1731) yılında onun tarafından istinsah edilmesi (TÜYATOK, 01/I, s. 158; 01/II, s. 473, 530, 537) ilk tarihin doğruluğunu teyit etmektedir.

Eserleri. Fındıklılı İsmet’le Bursalı Mehmed Tâhir, Tarsûsî’nin Mirʾât hâşiyesi ve Ünmûẕecü’l-ʿulûm adlı eserini, Bağdatlı İsmâil Paşa Mirʾât ve İs̱bâtü’l-vâcib hâşiyelerini zikretmekle yetinirken kütüphane kataloglarında ona ait başka eserlere rastlanmaktadır. 1. Ḥâşiyetü’ṭ-Ṭarsûsî ʿalâ Mirʾâti’l-uṣûl. Molla Hüsrev’in meşhur

eseri üzerine yazılan bir hâşiyedir (İstanbul 1267, 1289 [Abdürrezzâk el-Antâkî'nin hâşiyesiyle birlikte], 1304, 1309, 1312, 1317). Rahmi Efendi el-Feyzü'l-ḳudsî ʿale'ṭ-Ṭarsûsî adıyla bir hâşiye kaleme almıştır. 2. Ḥâşiye ʿalâ Risâleti is̱bâti'l-vâcib ve ḥavâşîhâ. Celâleddin ed-Devvânî'nin eserine dair bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4834, vr. 212-230, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2032, Kılıç Ali Paşa, nr. 508, vr. 61-89, nr. 656, vr. 17-57, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1172, vr. 54-77; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 201 [müellif hattı]). 3. Ünmûẕecü'l-ʿulûm li-erbâbi'l-fühûm. Lugat, vaz', iştikak, sarf, nahiv, meânî, bedî', beyân, aruz, kafiye, mantık, âdâb, kelâm, usûl-i fıkıh, usûl-i hadîs, tefsir, tecvid, hadis, fıkıh, ferâiz, tasavvuf, ebdân, tıp, hesap başlığı altında yirmi dört ilmin kısa tanımlarını ve temel konularını içeren ansiklopedik bir eserdir (İstanbul 1275). Ebû Saîd el-Hâdimî çeşitli konularla ilgili tartışmalarda bu esere sıkça atıfta bulunmuş ve onu eleştirmiştir (Sarıkaya, s. 36, 143). 4. Ḥâşiye ʿale'l-Beyżâvî fî tefsîri sûreti'l-Mülk (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3714, vr. 14-31; TÜYATOK, 01/I, s. 159, 168). Taʿlîḳāt (Ḥâşiye) ʿalâ Envâri't-tenzîl adıyla kayıtlı kitap da (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 91, vr. 1-48; Servili, nr. 21 [müellif hattı]) bu eser olmalıdır. 5. Ḥâşiye ʿalâ Risâleti'l-âdâb. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin münâzara âdâbına dair eseri üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1845, vr. 131-139, nr. 1863, vr. 82-97; Fâtih, nr. 4731, vr. 1-12; Yazma Bağışlar, nr. 4165, vr. 1-13; Serez, nr. 3851, vr. 30-42). 6. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti şerḥi Hidâyeti'l-ḥikme. Kādî Mîr Meybüdî tarafından Esîrüddin el-Ebherî'nin eserine yazılan şerh için Muslihuddîn-i Lârî'nin kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1919, vr. 260-297, Kılıç Ali Paşa, nr. 1039, vr. 151-165; Millî Ktp., nr. 1579, vr. 18-49). 7. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Ḳul Aḥmed. Ebherî'nin Îsâġūcî adlı eserine Molla Fenârî'nin yazdığı el-Fevâʾidü'l-Fenâriyye adlı şerhe dair Kul (Kavl) Ahmed'in kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2618 [müellif hattı], Yazma Bağışlar, nr. 2049, vr. 28-70; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 688; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 614). 8. Miftâḥu'l-ḫulâṣa li'l-Miftâḥ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3714, vr. 39-103, Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 736, vr. 11-69; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1802; ayrıca bk. TÜYATOK, 01/III, s. 686). 9. Şerḥu Tuḥfeti'l-mülûk (a.g.e., 01/II, s. 525). 10. Ḳıṣṣatü Yûsuf (1143 [1730] tarihli müellif hattı nüshası için bk. a.g.e., 01/II, s. 537; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 820). 11. Mecmûʿatü'l-mevâʿiẓ (müellif hattı nüsha için

bk. a.g.e., 01/II, s. 511). 12. Ḥâşiye ʿalâ tefsîri sûreti Yâsîn (a.g.e., 01/I, s. 150-151). 13. Kifâyetü'l-maʿtûrât fi'l-ʿamel bi-rubʿi'l-muḳanṭarât. 14. Risâle fi'l-ʿamel bi-rubʿi'l-muḳanṭarât. Astronomiyle ilgili olan son iki eserden birincisi iki mukaddime ve yirmi babdan, ikincisi bir mukaddime ile altı fasıldan oluşmaktadır (nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 369). Bunlardan başka Tarsûsî'nin bazı küçük risâleleri başta Adana İl Halk Kütüphanesi (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ne nakledilmiştir) olmak üzere çeşitli kütüphanelerde mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1657; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 135, 140-141; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 63-64; Osmanlı Müellifleri, I, 348; Serkîs, Muʿcem, II, 1238; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 309; Sait Uğur, İçel Tarihi, Mersin 1945, II, 55; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, I, 79, 80, 176, 177; III, 182; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 12; TÜYATOK, 01/I, s. 86, 150-151, 158, 159, 168, 217, 233, 249, 294, 317; 01/II, s. 345-346, 370, 473, 511, 525, 530, 537; 01/III, s. 686, 724; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 102; M. Zâhid Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebteġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993, s. 20, 38; Ahmed Akgündüz v.dğr., Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf, İstanbul 1993, s. 468-470; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 368-369; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 333, 349; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut) [baskı yeri ve tarihi yok], II, 1144-1145; Yaşar Sarıkaya, Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebu Said el-Hâdimî, İstanbul 2008, s. 35-36, 39, 49, 143-145, 277; Müjgan Cunbur, "Mersin Kültür Tarihinde Osmanlı Dönemi Bilim Adamları ve Eserleri", İçel Kültürü, II/5, Mersin 1988, s. 4.

Abdullah Kahraman

TARTÛS

(طرطوس)

Suriye’de Akdeniz kıyısında tarihî bir şehir.

Antartus (Antarsus), Antarados, Konstantia, Tortosa (Tortouse) adlarıyla da anılan Tartûs, Suriye’nin sahil kesiminde kıyı çizgisinin 2 km. kadar yakınında bulunan Ervâd adasının karşısında yer alır. Bundan dolayı şehre Grekçe Antarados (Ervâd’ın karşısı) adı verilmiştir. Eskiçağ’da Ervâd adasının bir kolonisi şeklinde kuruldu. Milâttan sonra 346’da Bizans İmparatoru Konstantios tarafından yeniden inşa edildi. Şehir Hz. Ömer zamanında Ubâde b. Sâmit kumandasındaki İslâm kuvvetleri tarafından 17 (638) yılında ele geçirildi. Yerli halk şehri terketti, bu yüzden Tartûs uzun süre iskân edilmeden kaldı. Suriye Valisi Muâviye, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde burada yeni bir müstahkem şehir kurdu; Kıbrıs ve Ervâd adasının fethinin (28/649, 33/654) ardından iktâ tahsis ettiği askerleri buraya yerleştirdi (Belâzürî, s. 190). Ya‘kūbî yanlış olarak Anzarzûs şeklinde kaydettiği Tartûs’ta Kindeliler’in yaşadığını söyler (el-Büldân, s. 162). İbn Havkal şehrin Humus’a bağlı bir kale olduğunu ve etrafının taştan yapılmış surlarla çevrili bulunduğunu, Hz. Osman’a ait mushafın da burada muhafaza edildiğini kaydeder (Ṣûretü’l-arż, s. 176-177). İbn Hurdâzbih de Tartûs’un (Antartus) Humus arazisi içinde yer aldığını belirtir (el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 76). Kudâme b. Ca‘fer, Tartûs’tan Cünd-i Humus’a bağlı bir şehir diye bahseder (el-Ḫarâc, s. 188). Şerîf el-İdrîsî, Tartûs’un Suriye sahillerinde Humus’a iki merhale mesafede müstahkem surlarla çevrili küçük bir ticaret merkezi olduğunu, şehrin çok güzel çarşılarında canlı bir ticaret hayatının hüküm sürdüğünü söyler (Nüzhetü’l-müştâḳ, I, 375; II, 644). İdrîsî, Tartûs’taki ünlü Meryem (Mâriyâ) Kilisesi’ni yanlışlıkla Ervâd adasında gösterir (a.g.e., II, 644). Yâkūt el-Hamevî, şehrin adının Taratûs şeklinde okunması gerektiğini ve VII. (XIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde Haçlılar’ın elinde bulunduğunu kaydeder (Muʿcemü’l-büldân, IV, 33-34). Ebü’l-Fidâ ise kendisinden önceki coğrafyacıların verdiği bilgileri tekrarlamakla yetinir. İbn Fazlullah el-Ömerî, Tartûs’un VIII. (XIV.) yüzyılda Trablus’a (Trablusşam) bağlı olduğunu belirtir (et-Taʿrîf, s. 259).

Kalkaşendî'nin verdiği bilgilerden şehrin IX. (XV.) yüzyılda da Trablus'a bağlı bulunduğu anlaşılmaktadır (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 148).

İbn Havkal, çağdaşı Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas'ın 357-358 (968-969) yıllarında gerçekleştirdiği Suriye seferi sırasında Tartûs şehrini de kuşattığını, ancak kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlandığını ve imparatorun buradan uzaklaştığını zikrederken (Ṣûretü'l-arż, s. 176-177) Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, 10 Zilhicce 357 (5 Kasım 968) tarihinde Trablus önlerine gelen imparatorun dokuz günlük bir kuşatmanın ardından Arka'yı ele geçirdiğini ve daha sonra diğer sahil şehirleri üzerine yürüdüğünü, Hısnıcebele ve Merakıye ile birlikte

Tartûs'u da zaptettiğini söyler (Târîḫ, s. 131; krş. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı, s. 93). Şehir 384'te (994) Bizans İmparatoru II. Basileios tarafından alındı. Basileios harabe halinde olan Tartûs'u inşa ettirerek buraya Ermeniler'i iskân etti (Honigmann, a.g.e., s. 105). Tartûs 475 (1082-83) yılında Suriye Selçuklu Meliki Tâcüddevle Tutuş tarafından zaptedildi. Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Süleyman Şah 477'de (1084) Suriye'deki Bizans hâkimiyetine son verdi ve Antakya ile beraber Tartûs'u da hâkimiyetine aldı. Aynı yıl Suriye Selçuklu Meliki Tutuş, Suriye'deki diğer bazı şehirlerle birlikte Tartûs'u da ele geçirdi. I. Haçlı Seferi sırasında Tartûs'un önemli bir liman şehri olduğunu farkeden Haçlılar burayı zaptetmek için harekete geçti. Toulouse Kontu Raymond de Saint Gilles, Arka şehrinde karargâh kurduğu sırada Raymond Plet ile Kont Raymond de Turenne'i Lazkiye ile Trablusşam arasındaki liman şehri Tartûs üzerine bir baskın yapmaya teşvik etti. Bunlar, 16 Şubat 1099'da karanlık basarken şehir önlerine gelip sayılarını fazla göstermek için sur boyunca ateş yaktılar. O sırada Trablus Emîri İbn Ammâr'a bağlı olan Tartûs'un valisi korkup gece yarısı deniz yoluyla şehri terketti. Ertesi sabah Haçlılar hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girdiler. Tartûs'un işgali Haçlı seferini büyük ölçüde takviye etti. Raymond burayı üs edinip Trablus'u aldı. Trablus Emîri Fahrülmülk Ebû Ali Ammâr, Tartûs'un Haçlılar'ın eline geçmesi üzerine Humus ve Dımaşk'tan askerî yardım istedi. Dımaşk ordusu 2000 askerle yardıma geldi. Humus ordusu da Emîr Yâhiz'in idaresinde sefere katıldı. Trablus, Dımaşk ve Humus askerlerinden oluşan kuvvetler Tartûs yakınlarında cereyan eden savaşta mağlûp oldular ve ağır kayıplar verdiler (22 Cemâziyelâhir 495/13 Nisan 1102). Çağdaş

tarihçi Anna Komnena da Tartûs'un işgal edildiğini öğrenen Dımaşk atabeginin büyük bir ordu toplayıp Raymond'un üzerine yürüdüğünü, ancak onun bir savaş hilesiyle atabegi yendiğini kaydeder (Alexiad, s. 344). Tartûs, Devol Antlaşması'yla Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'a verildi (Safer 502/Eylül 1108). Raymond'un ölümünden (Şâban 505/Şubat 1112) sonra yerine geçen çocuk yaştaki oğluna Antakya Prinkepsi Tankred yardımcı oldu. Buna karşılık Tartûs, Sâfisâ (Sâfitâ), Merâkıye ve Hısnülekrâd, Tankred'in idaresine bırakıldı (İbnü'l-Kalânisî, s. 289).

Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî 547 (1152) yılında Tartûs üzerine yürüdü ve şehri ele geçirdi. Ancak Kudüs Kralı III. Baudouin kısa bir süre sonra şehri zaptedip Templier (Dâviyye) şövalyelerine teslim etti (Runciman, II, 279). Şehir ardından tekrar Trablus Haçlı Kontluğu'nun hâkimiyetine geçti. Selâhaddîn-i Eyyûbî 1 Rebîülâhir 584'te (30 Mayıs 1188) Antakya prinkepsliğine karşı sefere çıktı. Antakya ile Kusayr (Altınözü) dışındaki bütün şehirleri ve Tartûs'u fethetti (Cemâziyelevvel 584/Temmuz 1188). Ancak burçlardan biri kolaylıkla ele geçirilirken Templier şövalyelerinin savunduğu diğer burcu ele geçirmekte zorlandı ve kuşatmayı kaldırdı. Şehri tahrip etti ve ayrılırken yıktığı Meryem Kilisesi daha sonra Haçlılar tarafından onarıldı. Şehir 598 (1202) depreminde zarar gördü. Trablus Haçlı Kontu Raymond, İsmâilîler'e ait Havâbî Kalesi'ne karşı düzenlediği sefer yüzünden Meryem Kilisesi'nde iken Bâtınîler tarafından 611'de (1214-15) öldürüldü (İA, XII/1, s. 25). Sicilya Kralı ve Alman İmparatoru II. Friedrich ile Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed müslümanlarla Haçlılar arasındaki savaşlara son vermek amacıyla bir antlaşma yaptılar (28 Rebîülevvel 626/24 Şubat 1229). Trablus, Hısnülekrâd, Sâfisâ, Merkab ve Antakya ile beraber Tartûs bu antlaşmaya dahil edilmedi; müslümanlarla bu şehirlerin halkları arasında çıkacak bir savaşta imparator tarafsız kalacaktı.

Memlük Sultanı I. Baybars'ın 666'da (1268) gerçekleştirdiği Suriye seferi sırasında Tartûs'u elinde tutan Templier şövalyeleri çeşitli hediyeler sunup 300 müslüman esiri serbest bırakarak sultanın gönlünü aldılar. Sultan Baybars 10 Cemâziyelâhir 669'da (24 Ocak 1271) Haçlılar üzerine yeni bir sefere çıktı. Bu sefer esnasında Haçlılar, Tartûs'u barış yoluyla teslim ettiler ve hıristiyanların hâkimiyetindeki topraklara çekildiler (Thorau, s. 204). Memlük Sultanı Kalavun'un Moğollar'ın Haçlılar'la ittifakını önlemek için Haçlı kontlarıyla yaptığı, on bir yıl sürecek antlaşmaya Templier

şövalyelerinin reisi William de Bellejoca da imza atmıştı. Halîl b. Kalavun, Akkâ'yı fethettikten sonra aralarında Tartûs'un da bulunduğu bütün Suriye sahillerini Haçlılar'dan temizledi (690/1291). Fakat Ervâd adasından gelen Templier şövalyeleri 700-702 (1300-1302) yıllarında Tartûs'ta kaldılar. Muhammed b. Kalavun 702'de (1302-1303) şehri şövalyelerden geri almayı başardı. Bu tarihten itibaren Tartûs, Trablus nâibinin idaresinde küçük bir idarî birim olarak kaldı. Kıbrıs Kralı I. Pierre 1367-1369 yıllarında donanmasıyla Ervâd ve Tartûs'a saldırdı, sahildeki şehirleri ele geçirdi.

1516'da Suriye toprakları Osmanlı hâkimiyetine girdi. Tartûs XIX. yüzyılda Beyrut vilâyetinin Trablusşam sancak ve merkez kazasına bağlı 2481 kişinin yaşadığı bir nahiye merkezi olup kasabada iki cami, bir kilise, üç hamam ve eski bir kale bulunmaktaydı (Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3009-3010). 1939'da Hatay'ın Türkiye'ye katılmasının ardından Tartûs Suriye'nin en önemli ticaret limanlarından biri haline geldi. 1970 yılı sonlarından itibaren Tartûs, Suriye'nin mühim bir vilâyet (muhafaza) merkezi oldu. 1981'de şehirde 52.589 kişi yaşıyordu. Bu sayı 2003'te 85.772'ye, 2010 yılı başlarına ait tahminlere göre 98.000'e çıktı. Sâfisâ, Deriküş, Şeyhbedr, Banyas ve Tartûs adlı beş idarî birimden oluşan muhafazanın 1981'de 443.290 olan nüfusu 2009 yılında 689.000 kişiye ulaştı. Muhafazaya bağlı dokuz nahiye, yirmi altı belde ve 860'tan fazla köy ve mezraa vardır.

Tartûs halkının büyük çoğunluğu müslümanlardan meydana gelir; az sayıda Ortodoks hıristiyan vardır. Tarım şehir halkının önemli geçim kaynağıdır; bunun yanında el sanatları, zeytinyağı sanayii ve balıkçılık gelişmiştir. Şehirde canlı bir ticaret hayatı vardır. Irak'tan gelen petrol boru hattı Tartûs Limanı'na ulaşmaktadır. Tartûs, Lazkiye'den sonra Suriye'nin ikinci büyük limanı olmakla beraber bazı yıllarda (meselâ 1979) liman trafiğinin Lazkiye'yi geçtiği görülür. Tartûs'ta bulunan katedral gotik mimarinin İslâm ülkelerinde rastlanan en gösterişli yapılarından biridir. İbrâhim Adî Türbesi kare planlı, üzeri dilimli kubbe örtülü, küçük ölçekte bir Osmanlı makam türbesidir. Osmanlı hamamı büyük oranda yenilenmiştir. Ortaçağ'da Tartûsî nisbesiyle meşhur birçok âlim arasında Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Mukrî, Kādî Ebü'l-Fazl Abbas b. Ahmed el-Havâtimî, Ebû Sehl Muhammed b. Hârûn el-Mutarrizî, Hâfız Ebû

Bekir Muhammed b. Îsâ et-Temîmî, Reîs Ebû Muhammed Ubeydullah b. Yahyâ ve Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed zikredilebilir (Sem'ânî, VIII, 233-234).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 190; Ya'kūbî, el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002, s. 162; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 76; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 188, 298; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 176-177; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫ (ed. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 131; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 187, 289; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 375; II, 643-644; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 233-234; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 33-34; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 492-493; X, 121, 344; XII, 7; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 229, 253; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ ʿalâ esmâʾi'l-emkine ve'l-biḳāʿ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1373/1954, I, 125; II, 884; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 259; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 146, 148, 177, 236; VII, 354; XIV, 65; A. Komnena, Alexiad: Malazgirt'in Sonrası (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 344; Guy le Strange, Palestine under the Moslims, Boston 1890, s. 36, 352, 369, 394-395, 544; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Paris 1927, s. 91, 98, 119, 121-125, 512; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Dama 1967, I, 237; II, 424, 472-473, 616, 659, 687; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 93, 105, 108, 121, 127; a.mlf., "Tartûs", İA, XII/1, s. 24-26; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Ṭarṭūs", EI² (İng.), X, 309-310; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 104, 133, 254; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 78, 212; a.mlf., Sultan Baybars ve Devri (1260-1277), İstanbul 2009, s. 122, 125, 130-132, 140-144; W. Müller-Wiener, el-Ḳılâʿ eyyâme'l-ḥurûbi'ṣ-Ṣalîbiyye (trc. M. Velîd el-Cellâd), Dımaşk 1984, s. 61-62; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 17-18, 26; Runciman, Haçlı

Seferleri Tarihi, II, 279; ayrıca bk. İndeks; P. Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and Near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, s. 167-168, 190, 204-205, 234; Birsel Küçüksipahioğlu, Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi, İstanbul 2007, s. 50-51; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3009-3010; Abdülkerîm Halîme, "Ṭarṭûs", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 552-554.

Abdülkerim Özaydın

TARZ

(الطرز)

Sanat dalında bir ekole bağlı olmakla birlikte sanatkârın eserine yansıyan kendi rengi ve özelliği

(bk. ÜSLÛP).

TASADDUK

(bk. SADAKA).

TASARRUF

(bk. KERÂMET).

TASARRUF

(التصرّف)

Sözlükte “ileri geri hareket etme, bir durumdan başka bir duruma geçme; kazanmak için çaba harcama” anlamlarındaki tasarruf fıkıhta daha çok hukukî işlemleri belirten bir terimdir. Fıkıh literatüründe bu çerçeveyi aşan kullanımlarının bulunduğu, hatta bazan ibadetler ve cezaya konu eylemlerin bu kelimeyle ifade edildiği dikkate alındığında tasarrufun, mümeyyiz kişiden irade ile sâdır olup kendisine fıkhî sonuç bağlanan bütün fiilleri kapsayacak genişlikte bir kavram olduğu söylenebilir. Gerek fıkıhta gerekse Türk hukuk dilinde bu kelimeyle tamlama şeklinde yapılan veya aynı kökten türetilen birçok terim bulunmaktadır. Taahhütlerin (iltizam) ifası niteliği taşıyan veya mâmelekin aktifinde eksilme meydana getiren muamelelere “tasarruf işlemleri”, icâreteynli vakıf sahiplerinin zilyetliğini ifade etmek üzere “mutasarrıf”, mahfuz hisse sahibi mirasçısı olan mûrisin malları üzerinde ölüme bağlı tasarruf yapabileceği nisbeti belirtmek için “tasarruf nisabı” denmesi gibi. Türkçe’de tasarruf ayrıca “harcamadan kısıntı yapmak” anlamına geldiği için kişilerin koruma veya değerlendirme amacıyla bir yere ayırdığı yahut emanet ettiği parasal birikimler tasarruf diye anılmış ve buna bağlı olarak “tasarruf hesabı, tasarruf sandığı” gibi tabirler ortaya çıkmıştır.

Daha çok iki iradenin uyuşmasıyla meydana gelen hukukî işlemleri (sözleşme) ifade eden akid terimi fıkıh literatüründe vasiyet, talâk ve yemin gibi tek taraflı iradeye dayalı şer‘î (dinî-hukukî) sonuç doğuran işlemleri de kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Tasarruf öncelikle -gerek vasiyet gibi tek taraflı gerekse satım sözleşmesi gibi iki taraflı- hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade beyanlarını (hukukî muamele) düşündürür. Hukukî işlem niteliğinde olmayan insan fiillerini belirtmek için kullanıldığında ise daha çok ceza dışında sonuçların bağlandığı fiiller söz konusudur. Fıkıhta tasarruflar genellikle yapısı bakımından ayırıma tâbi tutularak söz şeklinde olanlar “et-tasarrufâtü’l-kavliyye” ve eylem şeklinde olanlar “et-tasarrufâtü’l-fi‘liyye” diye adlandırılmıştır. Eylem şeklinde olanlar içinde günümüz hukuk terminolojisinde haksız fiil diye bilinenler

ağırlıklı yer tuttuğu ve özellikle klasik eserlerde cinayet ve gasbın fiilî tasarruf olarak nitelendiği dikkate alınarak (Câmiʿu'l-fuṣûleyn'den naklen İbn Âbidîn, IV, 479) bir kısım çağdaş yazarlar tarafından "et-tasarrufâtü'l-fi'liyye" kavramı doğrudan haksız fiilleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Mahmesânî, I, 165; II, 7-8). Tasarrufun yer yer in'ikād ve türevleriyle de irtibatlandırılarak "hukukî işlem" anlamında kullanımına erken dönem fıkıh ve usul eserlerinde rastlanır (meselâ bk. Müzenî, s. 89; Cessâs, II, 341; III, 129, 130, 446; Debûsî, s. 429; İbn Abdülber, s. 343, 392, 488; Şîrâzî, I, 257, 259, 260; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 38, 49; IV, 130, 218; el-Uṣûl, II, 350). Yine bazı fıkıh kitaplarında ehliyet, velâyet gibi kelimelerle isim tamlaması yapılarak tasarruf merkezli kavramların kullanıldığı görülür (meselâ bk. Zeylaî, III, 46, 98, 248, 323).

İslâm hukukçuları hukukî işlem anlamıyla tasarrufları değişik açılardan tasnif etmişlerdir. İşlevi bakımından tasarruflar temlîkât, teberruât, takyîdât, ıtlâkāt, ıskātât, iltizâmât kısımlarına ayrılmıştır. Temlîkât bir malın veya menfaatin mülkiyetini intikal ettiren, temlik sonucunu doğuran hukukî işlemlerdir; satım ve kira akdi gibi. Bu tür işlemlerde malların veya malla bedelin karşılıklı temlik ve teslimi esastır. Teberruât karşılıksız kazandırma teşkil eden hukukî işlemlerdir; hibe ve vasiyet gibi. Takyîdât verilen veya var olan yetkiyi geri alan veya kısıtlayan işlemlerdir; vekili azil, tasarrufuna izin verilen kimseyi hacir altına aldırma gibi. Itlâkāt yetki veya izin veren hukukî işlemlerdir; vekâlet gibi. Iskātât hak sahibinin kendi hakkını ortadan kaldırması sonucunu doğuran tek taraflı hukukî işlemlerdir; boşama, köle âzat etme, ibrâ gibi. İltizâmât taraflardan her ikisinin veya sadece birinin istediği an feshedebildiği işlemlerdir; vedîa, âriyet, rehin, kefalet gibi. Hukukî işlemlerin şarta bağlanıp bağlanamaması açısından da bu ayırım özel bir öneme sahiptir (ayrıca bk. MUAMELE; ŞART; TEMLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Türk Hukuk Lûgatı, Ankara 1998, s. 323-324; Müzenî, el-Muḫtaṣar (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 89; Cessâs, Muḫtaṣaru iḫtilâfi'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, II, 341; III, 129,

130, 446; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 429; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî, Beyrut 1407/1987, s. 343, 392, 488; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 257, 259, 260; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 38, 49; IV, 130, 218; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî),

Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 350; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, I, 152; II, 291, 300; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 46, 98, 248, 323; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 479; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 165; II, 7-8; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 288-291, 370-374; II, 644-649, 663-664, 682, 742-743, 762-769, 830; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 202-204, 262-264; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 412-415; Bilal Aybakan, "Fürû‘ Fıkıh Sistematiği Üzerine", MÜİFD, sy. 31 (2006), s. 13-14; "Taṣarruf", Mv.F, XII, 71-73.

İbrahim Kâfi Dönmez

TASAVVUF

(التصرّف)

İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı.

Tasavvufa dair yazılan ilk eserlerde sûfî kelimesinin bir unvan biçiminde ortaya çıkışı ve kökeni üzerinde durulduğu halde (bk. SÛFÎ) tasavvuf kelimesinin nasıl türetildiği hususuna bir iki müellif dışında temas edilmemiştir. Bu konuyu ele alan sûfî müelliflerden Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) tasavvufun safâ ve vefâ kelimelerinin birleşiminden geldiğini, bunun yanında zâhidlerin yedikleri çöl bitkisi olan sufâneden, kendisini Kâbe hizmetine adayan kabilenin adı Sûfe’den, Hakk’a boyun eğenlerin uzattıkları sûfetü’l-kafâ (ense saçı) terkibindeki sûfeden yahut ucuz bir giyecek sayıldığı için gurura yol açmayan sûftan (yün elbise) türetilmiş olabileceğini belirtir (Ḥilye, I, 17-28). Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise tasavvufun Arapça bir kökten geldiğini gösteren bir delile rastlanmadığını, câmid bir lakap olmasının daha uygun görülebileceğini söyler (er-Risâle, II, 550). Ona göre Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunanlara sahâbe, sahâbenin sohbetinde bulunanlara tâbiîn, onların sohbetinde bulunanlara tebeu’t-tâbiîn gibi unvanlar verilmiş, daha sonra dinin hükümlerine büyük bir dikkatle riayet edenlere “âbid” ve “zâhid”, zamanla ortaya çıkan bid‘atlara karşı Ehl-i sünnet seçkinlerinin her an Allah’la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tasavvuf denilmiştir (a.g.e., I, 52-53). Öte yandan bir tevazu sembolü olan yün elbise giymeleri sebebiyle âbid ve zâhidlerin sûfî diye anılmaya başlandığı ve onların bu hayat tarzını ifade için sûf kelimesinden “tasavvefe” (yün giydi) fiilinin türetildiği, tasavvuf tabirinin bu fiilin masdarı olarak kullanıldığı ileri sürülmüş, bu görüş hem anlam hem dil bilgisi açısından uygun bulunduğu için genel kabul görmüştür. Tasavvuf yolunu benimseyenlere sûfî, ehl-i tasavvuf veya mutasavvıf adı verilmiştir.

Batı’da tasavvuf “kâinatın sırlarını, kanunlarını ve bunların üzerinde tasarruf etme yollarını öğreten akım” anlamında “theosophy” veya herhangi

bir dinin derunî, ruhanî yönünü belirten “mistisizm” (mystisisme) şeklinde algılanarak İslâm mistisizmi diye ifade edilmiş, ancak tasavvufla mistisizm arasında belirgin farklar bulunduğunun anlaşılması üzerine “sufizm” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. René Guénon tasavvufun aktif biçimde icra edilen bir usulünün oluşu, bir rehber (şeyh, mürşid) önderliğinde yaşanması, rehberlerin Hz. Peygamber’e kadar varan silsileleri, kişinin zevk, anlayış ve kavrayış seviyesine uygun bularak girdiği bir tasavvufî yolun (tarikat) kendine mahsus âdâb, erkân ve ezkârının olması gibi özelliklerinden dolayı mistisizmden tamamen ayrı bir hayat tarzı sayıldığını ortaya koymuştur (Tahralı, KAM, X/4 [1981], s. 28-35). Batı literatüründe artık tasavvuf kavramının da kullanıldığı görülmektedir.

Tasavvufla ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Tasavvufun mânevî bir hayat tarzı olarak özelliklerini, Kitap ve Sünnet’le irtibatını, kulun Allah’la ve mâsivâ ile ilişkilerini, kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini, sûfînin niteliklerini ve görevlerini belirten bu tariflerin 1000’e kadar çıktığı söylenmektedir. Tanımların çeşitliliği önemli ölçüde tanımı yapan sûfînin o anki mânevî hali ve mertebesiyle ilgilidir. Bu sebeple tariflerin sayısının sûfîlerin sayısı kadar çok olduğu belirtilir. Dede Ömer Rûşenî ve Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, kaynaklarda dağınık biçimde yer alan tariflerin bir kısmını manzum şekilde bir araya getirmişlerdir. İngiliz şarkiyatçısı Reynold A. Nicholson, Kuşeyrî’nin er-Risâle’si, Ferîdüddin Attâr’ın Teẕkiretü’l-evliyâ˒sı ve Abdurrahman-ı Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns’ünde geçen yetmiş sekiz tanıma kronolojik sırayla yer vermiştir. Tasavvufu ilk tarif edenlerden olan Muhammed b. Vâsi‘a (ö. 123/741) göre tasavvuf huşû, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülüktür. Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun dünya ile ilgili şeylerde azla yetinme, kalbiyle Allah’a dayanma, taat ve ibadete yönelme, dünyevî arzulara karşı sabretme, eline geçebilecek şeylerin yararlısını seçme, mâsivâdan uzaklaşıp Allah’a dönme, Allah’ı içten zikretme, vesveseye karşı ihlâsı gerçekleştirme, şüpheye karşı yakīn elde etme, uzaklaşma ve yabancılaşmadan kurtulup Allah ile huzur bulma gibi konuları içerdiğini (Ebû Nuaym, I, 22) ve Hz. İbrâhim’in cömertliği, İshak’ın rızası, Eyyûb’un sabrı, Zekeriyyâ’nın işareti, Yahyâ’nın garipliği, Mûsâ’nın yün giymesi, Îsâ’nın seyahati ve Hz. Muhammed’in fakrı gibi hasletler üzerine kurulduğunu belirtmiştir (Hücvîrî, s. 120). Bazı sûfîler tasavvufun mahiyetini değişik mertebelere göre açıklamıştır. Buna göre ilim

mertebesinde tasavvuf kalbin bulanıklıktan arındırılması, yaratıklara karşı güzel muamelede bulunmak ve şer‘î meselelerde Resûlullah’a uymaktır; hakikat mertebesinde tasavvuf mülkün yokluğu, sıfatlara kölelikten kurtuluş ve yaratıcı ile yetinmektir. Hak diliyle ifade edilecek olursa tasavvuf Allah’ın insanları sıfatlarından arındırması, böylece onlara sûfî niteliğini kazandırmasıdır (Serrâc, s. 48). Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu “kulun içinde ikamet ettiği bir sıfat ve vasıf” şeklinde tanımlamış, kendisine, “Bu, kulun mu yoksa Hakk’ın mı sıfatıdır?” diye sorulduğunda, “Hakikatte Hakk’ın, görünüşte kulun vasfıdır” cevabını vermiştir (Hücvîrî, s. 116). “Tasavvuf zâhirde ve bâtında şeriatın edeplerini yerine getirmektir” tarifinde şeriatın edepleri “ilâhî ahlâk” olarak tanımlandığından (Kâşânî, s. 135) tasavvuf ilâhî ahlâkla ahlâklanmak şeklinde kabul edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de (el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; en-Nisâ 4/77; Hûd 11/15-16; el-Ankebût 29/64; eş-Şûrâ 42/20) ve hadislerde (Buhârî, “Riḳāḳ”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 1, 6) müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgu sûfîlerin âhiret hayatına dünya hayatından daha fazla önem vermelerine yol açmış, Allah’ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olabilmek (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) tasavvufun gayesi haline gelmiştir. Öte yandan kalplerin ancak Allah’ı zikretmekle tatmin bulacağı (er-Ra‘d 13/28), müminlerin Allah’ı çokça zikretmesi gerektiği (el-Ahzâb 33/41), Allah’ın huzuruna kalb-i selimle çıkmanın uhrevî kurtuluş için gerekli olduğu (eş-Şuarâ 26/89), iyi ve temiz kalplilerin diğer organlarının da iyi ve temiz hale geleceği (Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâḳāt”, 107) gibi hususlara dikkat çekilmesi, tasavvufî hayatın temeline Allah’ı çokça

zikretme ve kalp temizliği konularını yerleştirmiştir. Bu sebeple tasavvufa “ilmü’l-kulûb, ma‘rifetü’l-kulûb”, sûfîlere “ehlü’l-kulûb, ashâbü’l-kulûb, erbâbü’l-kulûb ve ehl-i dil” gibi isimler verilmiştir. Varlık konusu, ruhun tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi ile ahlâkı yüceltmenin gerekli şartları, mânevî makamlar ve haller; vecd, istiğrak, aşk, sevgi, nefret vb. duygular ve bunlara dair bilgiler de tasavvufun konuları içinde yer almıştır.

I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda âbid ve zâhidler, zühd ve fakrı tercih ederek Allah’a çok şükreden bir kul olmak için gecenin bir bölümünü ibadetle

geçiren Resûl-i Ekrem'i (Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Münâfiḳīn", 79) ve onun gibi yaşama gayreti içinde olan sahâbîleri örnek alıyor, bundan dolayı farzların yanı sıra nâfile ibadetleri de yerine getirmeye çalışıyorlardı. Kur'an'da Allah'ı sevmek ve O'nun tarafından sevilmek için Peygamber'e itaatin şart koşulması (Âl-i İmrân 3/31) müminlerin Allah'ı, resulünü ve Allah yolunda mücâhedeyi her şeye tercih etmeleri konusunda uyarılması (et-Tevbe 9/24) ve iyi bir müminin Peygamber'i kendisinden daha çok sevmesi gerektiğine dair hadisler (Wensinck, el-Muᶜcem, "ḥbb" md.) ilk sûfîleri Resûlullah'a tam bir sevgiyle uyma hususunda derinden etkilemiş, bu sebeple onun yaşadığı mânevî ve ruhanî hayatı devam ettirmeyi birinci vazife olarak görmüşlerdir.

Asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı, dünyanın fâni olduğu yolundaki beyan (el-Kehf 18/45-46), bu hayatın imkânlarını geçici hazlar için kullanmak yerine onları ebedî hayattaki kurtuluş için değerlendirmek gerektiği anlayışını doğurmuş, ayrıca âyet ve hadislerde ibadetlerin, her türlü iyiliğin niyet ve ihlâs gibi kalbî hasletlerle değer kazanması, vicdanlarda derin dinî kaygı ve sorumluluk duygusunun (takvâ) hâkim kılınması, insanın nefsinin saptırıcı eğilim ve ihtiraslara (hevâ) karşı sürekli uyanık bulunması, kader ve teslimiyet inancı, uhrevî mesuliyet endişesi, varlığın derinden temaşası ve görünenin arkasındaki anlamın kavranmasına dair açıklama ve uyarılar da tasavvufun gelişmesine imkân veren bir ortam ve zihniyet meydana getirmiştir. Tasavvufun doğuşunu Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan siyasî anlaşmazlıklar, baskı ve zulümler, Asr-ı saâdet'teki samimi dindarlığa dayalı hayat anlayışının yerini bencilliğin, servet ve debdebe tutkularının aldığına işaret eden gelişmelere bağlayanlar da vardır.

Dinî ve ahlâkî açıdan kalbin temizlenmesi üzerinde yoğunlaşan ilk zâhid ve sûfîler insanların fiillerini bedenin ve kalbin fiilleri olarak ikiye ayırmışlar, bedenin fiillerine zâhirî amel, kalbin fiillerine bâtınî amel demişlerdir. Zâhirî ameller ve onlara ait hükümler İslâm dininin şeklî yönünü ve dış görünüşünü; iman, tasdik, ihlâs, yakīn, mârifet, muhabbet, kurb, takvâ, murâkabe, tevekkül, sabır, rızâ, havf, recâ, vecd, hüzün, hayâ, heybet gibi kalbî ameller ve bunların hükümleri de mânevî yönünü oluşturur. Ma'rûf-i Kerhî, "Tasavvuf hakikatleri almak, sırlar hakkında konuşmak ve halkın elindeki şeylere ümit bağlamamaktır" şeklindeki tarifiyle (Hargûşî, s. 12)

dinin sadece şekil ve merasimden ibaret olmadığını, bunların yanı sıra özüne değer vermek gerektiğini anlatmak istemiştir. Bu ise dinî hükümlerin maksat ve hikmetine uygun biçimde yorumlanması, eksiksiz uygulanması ve yaşanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla farz, haram, mekruh, mubah gibi şer‘î hükümler sûfîlerce aynen kalbin fiillerine de uygulanmış ve tasavvuf “şeriatın zâhirine riayetle zâhir hükümlerini bâtında görmek ve bâtınına riayetle bâtın hükümlerini zâhirde görmek” biçiminde tanımlanmıştır (et-Taʿrîfât, “et-Taṣavvuf” md.). Bir başka tanımda ise tasavvufî hayat tarzının ancak dinin zâhir hükümleriyle birlikte bâtın hükümlerini de yerine getirmekle gerçekleşeceği vurgulanmıştır (Kâşânî, s. 135-136). Klasik dönem sûfî müelliflerden Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî sûfîlerin ilminin düzgün ameller sonucu elde edilen hallerin ilmi olduğunu, ancak bundan önce dinin hükümlerini doğru şekilde ifa edebilmek için şeriat ilmini bilmek gerektiğini, daha sonra nefsi kötülüklerden arındırıp Allah’ın edepleriyle edeplenmek suretiyle mârifet ilminin elde edileceğini belirtmiştir (et-Taʿarruf, s. 58-59).

Tasavvuf düşüncesi Allah sevgisi (muhabbetullah) ve Allah korkusu (mehâfetullah) temeline dayanmakta, Allah korkusu aynı zamanda Allah’ı sevmekten kaynaklanan bir çekinme olduğu için bu iki kavram birbirini tamamlamaktadır. İslâm’a göre kullarla Allah arasında karşılıklı sevgi vardır; kullar Allah’ı sevdiği gibi Allah da kulları sever. Âyetlerde ifade edildiği üzere Allah’ın kullarını sevmesini sağlayan tövbe, temizlik, sabır, takvâ, ihsan, adalet, tevekkül gibi özellikler tasavvuf ehli tarafından seyrü sülûk diye ifade edilen ve bir mürşid-i kâmil rehberliğinde uygulanan eğitim sürecinde özenle gerçekleştirilmeye çalışılır; bunun sonucunda kul ile Allah arasında mânevî bir ilişki meydana gelir. Kalbi mânevî hastalıklardan kurtarma ve nefsi kötü huylardan arındırmanın amaçlandığı bu eğitim sırasında müridlerden farzlarla birlikte nâfile ibadetleri de yapması, evrâd ve ezkârını kesinlikle ihmal etmemesi istenir. Nitekim bir kutsî hadiste, “Kulum üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşamaz. Kulum nâfilelerle de bana yaklaşmaya devam eder, nihayet ben onu severim. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 38) buyurulmuştur. Bu sebeple sûfîler, farzların yanı sıra nâfile ibadetlerin sevgiyi ve Hakk’a yakınlığı daha ileri derecelere ulaştırdığını vurgulamışlardır. Tasavvufî eğitimin sonucunda kişinin iman açısından yakīn elde etmesi, amel

açısından ubûdiyyet makamına yükselerek kulluk görevlerini ihsan mertebesinde ifa etmesi hedeflenir. Öte yandan insanı maddeye ve nefsin arzularına yönelten makam ve mevki hırsı, mal sevgisi, şehvet ve şöhret gibi duygu ve isteklerle ilgili bağlar tamamen ortadan kaldırılmadıkça tam anlamıyla Allah'a yönelip vuslata ermek mümkün görülmemiştir. Bu bağlamda tasavvuf "her şeyden alâkayı kesip Allah'la olma" ve "Allah'ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılması" şeklinde tarif edilmiştir (Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tarifleri için bk. Kuşeyrî, II, 551-552).

Tasavvufta Hz. Peygamber'in bazı sahâbîlere zikir telkin ettiğine inanılır. Bu zikir usullerinin sonraki nesiller tarafından devam ettirilmesiyle zikir silsileleri meydana gelmiş, bunlardan Hz. Ali ve Ebû Bekir'den gelenleri değişik kollarla günümüze kadar ulaşmıştır. Ammâr b. Yâsir, Habbâb b. Eret, Bilâl-i Habeşî, Suheyb b. Sinân, Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Osman b. Maz'ûn, Mikdâd b. Amr, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe b. Yemân, Enes b. Mâlik gibi ibadet ve zühd hayatıyla öne çıkan sahâbîler tasavvuf zincirinin ilk halkaları kabul edilir. Veysel Karanî, Kümeyl b. Ziyâd, Ebû Müslim el-Havlânî, Rebî' b. Huseym, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân, Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Muhammed b. Vâsi', Sâbit el-Bünânî, Mâlik b. Dînâr, Dâvûd et-Tâî, Abdülvâhid b. Zeyd, Şeybân er-Râî, Ebû Hâşim es-Sûfî, İbrâhim b. Edhem, Ebü'l-Abbas İbnü's-Semmâk, Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. İyâz, Şakīk-ı Belhî, Ma'rûf-i Kerhî, Câbir b. Hayyân, Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi âbid ve zâhidler ikinci halkayı oluşturmaktadır.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren nefsin ve şeytanın hilelerine aldanmayıp dini samimi bir şekilde yaşamaya çalışan sûfîler bu hayatın dışında gördükleri ve "dünya ehli, rusûm ehli, avam" diye niteledikleri kimselerle kendi aralarında mesafe bırakmayı tercih etmişlerdir. Zira avam nefsanî tutkulara, dünyevî menfaat ve hazlara bağlıdır. Sûfîler ise baştan beri Allah için dost ve kardeş olmayı tavsiye etmiş, bu maksatla kurulan dostluklara büyük önem vermiştir. Mânevî kardeşlik bağıyla birbirine bağlanan sûfîlerin bir araya gelerek sohbet etmeleri ve zikir yapmaları, zaman zaman inzivaya çekilmeleri için II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hankahlar kurulmaya başlanmıştır. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zâviye gibi isimlerle de anılan bu tasavvuf merkezlerinin düzenli biçimde

çalışması ve amacına uygun faaliyetlerde bulunması için uyulacak kurallar (âdâb ve erkân) belirlenmiş, buna dair kitaplar kaleme alınmıştır (bk. ÂDÂBÜ'l-MÜRÎD). Hankahların bazı dönemlerde medreselerin işlevlerini de üstlendiği, buralarda tasavvufî eğitimin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi ilimlerde dersler verildiği, ayrıca zamanla yanlarına kütüphane, misafirhane, tabhâne, şifâhâne gibi birimler eklenerek değişik fonksiyonlar icra ettiği bilinmektedir. Öte yandan büyük sûfîlerin tasavvufu anlayışı ve yaşayışlarında görülen farklılıklar mizaç ve meşrep farklılıkları kabul edilmiş, tasavvufî hayata eğilimli olanlar için bunlardan kendi meşreplerine en uygun birini tercih etme imkânı sağlanmıştır. Bu çerçevede III. (IX.) yüzyıldan itibaren sekr halini önemseyen Bâyezîd-i Bistâmî ile Tayfûriyye, rıza anlayışı üzerinde duran Hâris el-Muhâsibî ile Muhâsibiyye, melâmet anlayışını benimseyen Hamdûn el-Kassâr ile Kassâriyye, fenâ-bekā anlayışına dayanan Ebû Saîd el-Harrâz ile Harrâziyye, nefisle mücâhede, riyâzet ve çileyi esas alan Sehl et-Tüsterî ile Sehliyye, cömertlik anlayışını vurgulayan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile Nûriyye, sahv halini önemseyen Cüneyd-i Bağdâdî ile Cüneydiyye, velâyet konusu üzerinde duran Hakîm et-Tirmizî ile Hakîmiyye, cem'tefrika anlayışını benimseyen Ebü'l-Abbas es-Seyyârî ile Seyyâriyye, gaybet-huzur halini önemseyen İbn Hafîf ile Hafîfiyye gibi gruplar meydana gelmiştir (Hücvîrî, s. 283 vd.).

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda Medine, Kûfe ve Basra şehirleriyle Horasan bölgesi zühd hayatının yoğun biçimde yaşandığı merkezler olarak dikkat çekmektedir. Medine'de başta Saîd b. Müseyyeb olmak üzere birçok zâhid; Kûfe'de Abdülmelik b. Ebcer, Dırâr b. Mürre, Mutarrif b. Tarîf, Muhammed b. Sûkā gibi çok ağlamayı gerekli gören zâhidler (bekkâîn); Basra'da Hasan-ı Basrî ve talebeleri Mâlik b. Dînâr ile Abdülvâhid b. Zeyd ve Râbia el-Adeviyye gibi zâhid sûfîler bulunmaktaydı. Hasan-ı Basrî ile korku ve hüznün hâkim olduğu zühd anlayışı gelişirken Râbia el-Adeviyye ile Allah sevgisine dayalı bir zühd hayatı başlamıştı. Horasan bölgesinin zühd anlayışı da Hasan-ı Basrî ekolünün anlayışı gibiydi. Zira bu bölgenin ilk zâhid sûfîlerinden Fudayl b. İyâz ve Şakīk-ı Belhî gibi şahsiyetler Bağdat ve Basra civarının tasavvuf anlayışının etkisi altında yetişmişlerdi. Hasan-ı Basrî geleneği II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren Suriye'de Ebû Süleyman ed-Dârânî, Mısır'da Zünnûn el-Mısrî, Bağdat'ta Hâris el-Muhâsibî gibi sûfîlerle temsil edilmiştir. Dârânî havf anlayışının recâ ile birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamış, Zünnûn tasavvufî mânada

mârifet konusuna değinen ilk sûfî olarak tanınmıştır. Mısır'da Zünnûn el-Mısrî, Horasan'da Bâyezîd-i Bistâmî ve Şakīk-ı Belhî, Bağdat'ta Serî es-Sakatî tasavvufî hal ve makamlardan ilk söz eden sûfîlerdir. Hasan-ı Basrî çizgisini Bağdat'ta devam ettiren Hâris el-Muhâsibî'de Ebû Süleyman ed-Dârânî, Zünnûn el-Mısrî ve Bişr el-Hâfî gibi sûfîlerin etkileri görülmektedir. Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışının temelinde zühd, nefis muhasebesi ve havf ile recâ kavramları vardır. Nefis muhasebesinin temelini mârifet, havf ve recâya dayandıran Muhâsibî tasavvufta hal kavramı üzerinde durmuş, hallerin kontrol altında tutularak Kitap ve Sünnet'e dayandırılması gerektiğini belirtmiştir.

III. (IX.) yüzyılla birlikte ortaya çıkan tasavvufî akımların en önemlileri Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî gibi sûfîlerin temsil ettiği Bağdat mektebiyle Bâyezîd-i Bistâmî, Hamdûn el-Kassâr gibi sûfîlerin temsil ettiği Nîşâbur mektebidir. Bunlardan birincisinde daha ziyade tevhid ve mârifet, ikincisinde melâmet ve fütüvvet anlayışına ağırlık verildiği görülmektedir. Irak'taki Bağdat merkezli harekete tasavvuf, mensuplarına da sûfî denilirken Nîşâbur merkezli Horasan bölgesindeki harekete melâmet, mensuplarına da melâmetî adı veriliyordu. Sûfîler dindarlığın mânevî esaslarına hassasiyetle bağlı kalmakla beraber âdâb, erkân, hırka gibi dış görünüşe ve semâa da önem veriyor, bu özellikleriyle toplumda ayrı bir zümre teşkil ediyordu. Halktan biri gibi görünmeyi tercih eden melâmetîler ise kendilerini farklı gösteren davranışlara, hırka ve semâ gibi kimliklerini belli eden şeylere kesinlikle karşı çıkıyorlardı. Onlar riyaya düşmeden ihlâsı gerçekleştirmeyi amaçladıklarından sıradan bir mümin gibi yaşamayı esas almışlardı. Sülemî'den itibaren sûfî tabakat kitaplarında sûfîlerle birlikte melâmetîlerin de yer alması, melâmetî tavrın tasavvufî hayatın içinde fakat ayrı bir damar ve bir meşrep olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bağdat mektebinin görüşleri, özellikle semâ ve devranla cehrî zikir uygulayan pek çok tarikat tarafından benimsenerek günümüze kadar getirildiği gibi melâmetî anlayış da başta Nakşibendiyye olmak üzere birçok tarikatta bir neşve halinde varlığını sürdürmüştür.

Yine III. (IX.) yüzyıldan itibaren kalp, ruh, nefis konularına, bunların çeşitli hallerine, müridlerin ahlâk ve edeplerine, tasavvufî haller ve makamların açıklanmasına, evrâd ve dualara, önemli sûfîlerin görüşlerine, ibadetlerin

fıkhî yönünün yanı sıra mânevî ve tasavvufî mânalarına, Kur'an ve Sünnet'e uygun tasavvuf anlayışına, buna uymayan sapkın tasavvuf zümrelerinin yanlışlarına ve Ehl-i sünnet çizgisine riayet eden tasavvuf gruplarına yer veren eserler kaleme alınmış, tasavvufî hayat büyük ölçüde bu eserlerin çizdiği çerçevede gelişmiştir. Bunlar arasında etkisi günümüze kadar gelen Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh'ı, Sehl et-Tüsterî'nin Risâle fi'l-ḥikem ve't-taṣavvuf'u, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin Maḳāmâtü'l-ḳulûb'u, Hallâc-ı Mansûr'un Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'i, Hakîm et-Tirmizî'nin Ḫatmü'l-evliyâʾsı, Nifferî'nin el-Mevâḳıf ve el-Muḫâṭabât'ı, Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿı, Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u, Hargûşî'nin Tehẕîbü'l-esrâr'ı, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf, Menâhicü'l-ʿârifîn, Cevâmiʿu âdâbi'ṣ-ṣûfiyye gibi risâleleri, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u, Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn'i, Gazzâlî'nin, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i, İbnülKayserânî'nin Ṣafvetü't-taṣavvuf'u, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-mürîdîn'i, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Fuṣûṣü'l-ḥikem'i, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'si zikredilebilir. Bunların yanı sıra III. (IX.) yüzyıldan itibaren tasavvuf ehlinin faziletlerini ve hikmetli sözlerini bir araya getiren

tabakat türü eserler yazılmıştır. Bu eserlerde sûfîlerin hayat hikâyeleriyle birlikte yaşadıkları tasavvufî hal ve makamlara, benimsedikleri yol ve meşrebe de işaret edilmiştir. Günümüze ulaşan ilk tabakat kitapları Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'si ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı hacimli eseridir. Sonraki asırlarda bu eserlere yapılan zeyillerin yanı sıra pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır. Yine ilk dönemlerden itibaren tasavvuf ehli, irşad ve eğitim amacıyla başta müridleri olmak üzere değişik kimselere mektup yazmak suretiyle bir gelenek oluşturmuş, zamanla bu gelenek mektubat türü eserlerin meydana gelmesine yol açmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin er-Resâʾil'i bunun ilk örneklerindendir. Tasavvufî eserlerde seyrü sülûk erbâbıyla ilgili birtakım meseleler, başkalarını ilgilendirmediği ve yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği için genellikle kapalı ve rumuzlu bir dille ifade edilmiştir.

Tasavvuf anlayışına göre Allah'ın velîleri (evliyaullah) arasında "ricâlullah,

ricâlü’l-gayb” gibi kavramlarla ifade edilen, kendilerine Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve müdebbirât (en-Nâziât 79/5) gibi isimlerle anılan meleklerin görevlerine benzer görevler verilen, âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için çalışan kimseler bulunmaktadır. Bağdatlı sûfî Muhammed b. Ali el-Kettânî tarafından dile getirilen (Hatîb, III, 75-76) ve Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Gazzâlî gibi sûfîlerce benimsenip eserlerinde yer alan bu anlayış, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’sinde ayırdığı bölümün (II, 2-16 vd.) yanı sıra Risâle fî maʿrifeti’l-aḳṭâb (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 123), Risâletü’l-ġavs̱iyye (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 6824) ve Menzilü’l-ḳuṭb (Resâʾilü İbni’l-ʿArabî içinde, Haydarâbâd 1327 hş./1948) gibi müstakil risâleler kaleme alan Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarafından tasavvuf anlayışının merkezine yerleştirilmiştir. Kaynaklarda unvanları, yetkileri, sayıları ve bulundukları yerlerle ilgili çeşitli bilgiler bulunan bu velîler arasında belli bir hiyerarşi vardır. En başta olana “kutub, kutbü’l-aktâb, gavs, gavs-ı a‘zam” gibi isimler verilmektedir. Öte yandan kalbini mâsivâdan temizleyip Allah’a bağlayan sûfîlerin birtakım özel bilgilere ve hallere ulaştıklarına inanılır. Herkesin erişemeyeceği bu bilgilere “havas ilmi”, buna sahip olan velîlere “havas”, en üstün olanlarına “hâssü’l-havâs” denilmektedir. Bu hususta Zünnûn el-Mısrî, Gazzâlî, Sühreverdî el-Maktûl, Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi sûfîler çeşitli eserler yazmıştır. Havas ilmi çerçevesinde tasavvuf geleneğinde harflerin sırlarına dayalı hurûf ilminin ayrı bir yeri vardır. Bu ilmin benimsenip yaygınlaşmasında Ma‘rûf-i Kerhî, Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Abdülkādir-i Geylânî, Sühreverdî el-Maktûl, Ahmed b. Ali el-Bûnî, Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sa‘deddîn-i Hammûye gibi sûfîlerin büyük etkisi olmuştur. İbnü’l-Arabî başta el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye olmak üzere (I, 51-91) Kitâbü Keşfi’l-ġāyât, el-Mebâdî ve’l-ġāyât fîmâ taḥvî ʿaleyhi ḥurûfü’l-muʿcem fi’l-ʿacâʾib ve’l-âyât gibi eserlerinde konu üzerinde durmuştur. Sa‘deddîn-i Hammûye’nin Risâle fî ʿilmi’l-ḥurûf ve Kitâbü’t-Teheccî gibi müstakil risâleleri vardır. Harflerin anlamlı bir terkibiyle meydana geldiği kabul edildiğinden esmâ-i hüsnânın hurûf ilmine ait işlemlerin konusu içine girdiği söylenmektedir. Simya ilminin bir alt disiplini sayılan ve dayandığı sırların keşf ve ilham kaynaklı olduğu özellikle vurgulanan hurûf ilmini Fazlullāh-ı Hurûfî’nin VIII. (XIV.) yüzyılda Bâtınîlik’ten etkilenerek kurduğu Hurûfîlik ile karıştırmamak gerekir. Nitekim İbn Haldûn bu ilmin sırlarını ortaya koymada şahsın

mânevî mertebesinin önemli rol oynadığını, ilâhî ilham almadan akıl veya hesapla yapılan tahlillerin tılsımcılıktan öteye geçemeyeceğini belirtmektedir (Mukaddime, III, 1161-1162). Tasavvuf ehli ayrıca keşf, ilham ve mânevî tecrübelerine dayanarak Kur'an âyetlerinin zâhir mânalarının ötesinde birtakım gizli mânalar taşıdığına işaret etmiştir. Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), işârî (remzî) tefsir diye adlandırılan bu mânaları bazı âyetlerle sınırlı biçimde ilk dile getirenlerden biridir. Sehl et-Tüsterî'nin bu alandaki kısmî tefsiri Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (Tefsîrü't-Tüsterî) günümüze ulaşmış, ancak tasavvufî mahiyette ilk tam tefsirin yazarı olarak bilinen İbn Atâ ile (ö. 309/922) Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin eserleri zamanımıza kadar gelmemiştir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin büyük ölçüde kendisinden önceki sûfîlerin işârî yorumlarını derleyip kaleme aldığı Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i daha sonra yazılan birçok işârî tefsire kaynaklık etmiştir. Kuşeyrî'nin Leṭâʾifü'l-işârât'ı, Reşîdüddîn-i Meybüdî'nin Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr'ı, İbn Berrecân'ın Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân'ı, Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ'ı (et-Teʾvîlâtü'n-Necmiyye), Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı, Niʿmetullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye'si, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ı bu alanda yazılan diğer önemli eserlerdir.

Tasavvuf tarihinde Râbia el-Adeviyye ile (ö. 185/801 [?]) başlayan Allah sevgisine dayalı derunî hayat tarzı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi sûfîler başta olmak üzere sonraki birçok sûfî tarafından benimsenmiştir. İlk sûfîler Allah sevgisini ifade ederken genellikle hub, muhabbet, habîb, mahbûb gibi kelimeleri tercih ettikleri halde daha sonrakiler yaygın biçimde aşk, âşık, mâşuk kelimelerini kullanmaya başlayınca ilâhî aşk kavramı doğmuştur. Aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak etraflı şekilde ele alan sûfî Ahmed el-Gazzâlî'dir. Aşk kavramı, onun Sevâniḥu'l-ʿuşşâḳ (Sevâniḥ fi'l-ʿışḳ) adlı eseri yaygınlık kazandıktan sonra tasavvuf çevrelerinde benimsenmiş, kendisini bu yolda Nüzhetü'l-ʿuşşâḳ ve nehzeʾü'l-müştâḳ, Temhîdât ve Levâʾiḥ gibi eserleriyle talebesi Aynülkudât el-Hemedânî takip etmiştir. Aynı dönemde Senâî aşk edebiyatına canlı bir üslûp getirmiştir. Ardından ilâhî aşk konusu Rûzbihân-ı Baklî, Ferîdüddin Attâr, İbnü'l-Fârız, Fahreddîn-i Irâkī, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî gibi büyük sûfîler tarafından kaleme alınan eserler vasıtasıyla sürdürülmüştür. Rûzbihân-ı

Baklî, ilâhî aşka dair eserlerin en hacimlisi olan ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn'inde daha önce Hallâc-ı Mansûr'un Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'de üzerinde durduğu nûr-ı Muhammedî (hakîkat-i Muhammediyye) görüşünün bir devamı şeklinde kâinatın yaratılışını aşk ile açıklamıştır. Tasavvufî çevrelerde kabul edilen, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim ve bu sebeple âlemi yarattım" kutsî hadisine (Aclûnî, II, 191) dayanıp âlemin Allah'ın sevgiyle tecellisinin sonucu meydana geldiği söylenmektedir. Âlemin yaratılışını ve devamını aşk esasına dayandıran sûfîler bu esasla uyuşmayan İblîs ve cehennem telakkilerinin değişik yorumunu yapmışlardır. Hallâc-ı Mansûr ile başlayan ve Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, Senâî ve Attâr gibi mutasavvıflar tarafından geliştirilen bu yoruma göre İblîs'in Allah'tan başkasına (Âdem) secde etmeyi reddetmesi onun Allah'a olan aşkının bir neticesidir. Eğer mâşuku uğrunda en büyük azaba katlanmak aşk ise bunu en iyi şekilde İblîs yapmıştır.

VI. (XII.) yüzyılın başlarında vefat eden İmam Gazzâlî'nin tasavvuf tarihinde ayrı

bir yeri vardır. Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Hargûşî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Hücvîrî gibi âlim sûfîlerin ortaya koyduğu, şeriat ilmine ters düşmeyen tasavvuf anlayışını benimseyen Gazzâlî bütün gayretiyle tasavvufî hayatın İslâm'a uygunluğunu ispata çalışmıştır. Başta İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn olmak üzere birçok eserinde inanç, ibadet ve ahlâkî değerlerin tasavvufî izahlarına yer vermiş, bunların gaye, hikmet ve sırları üzerinde durmuş, devrinin en etkili âlimi kimliğiyle aşırı tasavvufî görüşleri eleştirip zâhir ulemâsının güvenini kazanmıştır. Ulemâ, Gazzâlî'den sonra Sünnî çevrelerde kendisine sağlam bir zemin bularak gelişen tasavvufla daha yakından ilgilenmiş, bu gelişme özellikle Osmanlılar döneminde medrese ve tekke muhitinin âhenkli birlikteliğine dönüşmüştür. Bu dönemde birçok medreseli âlimin tasavvuf yoluna girdiği, bir kısmının seyrü sülûkünü tamamlayıp tekkelerin meşihatini üstlendiği görülmektedir. İmam Gazzâlî, "Allah göklerin ve yerin nurudur" âyeti (en-Nûr 24/35) ve bazı hadislerle önceki sûfîlerin sözleri çerçevesinde tasavvufu nur ağırlıklı bir anlayış temeline dayandırmış ve Mişkâtü'l-envâr adlı eserini bunu açıklamak üzere yazmıştır. Ona göre Allah en yüce ve hakiki bir nurdur, diğer bütün nurların kaynağı O'dur. Ruhanî, cismanî,

mânevî-maddî bütün varlıklar o nurun yansımalarıdır. Nurun kaynağından feyezan suretiyle meydana gelen bütün nurların sayılamayacak kadar dereceleri vardır. Kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldığından karanlıkları artmaktadır. Allah'ın varlığının çok açık olması, yani nurunun parlaklığı (işrak) sebebiyle insanlara kapalı hale gelmiştir (Mişkâtü'l-envâr, s. 119, 135-136, 142-144). Gazzâlî bu görüşleriyle tasavvufta İşrâkıyye'nin kurucusu Sühreverdî el-Maktûl'e ilham kaynağı teşkil etmiştir. İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan anlayışa karşı tasavvufî tecrübe sonucu keşf yoluyla bilgiye ulaşmayı esas alan İşrâkıyye'nin mahiyeti Ḥikmetü'l-işrâḳ'ta Sühreverdî tarafından açıklanmıştır. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Ayrıca Ferîdüddin Attâr, İbnü'l-Fârız, İbn Seb'în, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Azîz Nesefî gibi birçok sûfînin işrâkī görüşü benimsediği görülmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı geniş ölçüde İşrâkīliği içerdiğinden başta Sadreddin Konevî olmak üzere onun takipçilerinde de bu anlayış mevcuttur. Hem Nasîrüddîn-i Tûsî'nin hem Sadreddin Konevî'nin talebesi olan Kutbüddîn-i Şîrâzî, Sühreverdî'den gelen İşrâkīlik ile İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd ağırlıklı tasavvuf anlayışını mezcetmeye çalışmıştır.

VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında vahdeti vücûd anlayışını sistemli bir şekilde ortaya koyan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ehli arasındaki etkisi günümüze kadar kesintisiz biçimde sürmüştür. Başta İmam Gazzâlî olmak üzere (Mişkâtü'l-envâr, s. 137-139) önceki birçok sûfî tarafından benimsendiği anlaşılan vahdeti vücûd görüşü İbnü'l-Arabî'nin ardından talebeleri İbn Sevdekîn, Sadreddin Konevî ve Afîfüddin et-Tilimsânî gibi muhakkik sûfîlerce tâlim edilmiş; daha sonra Fahreddîn-i Irâkī, Saîdüddin el-Fergānî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî tarafından sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri daha çok el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve özellikle Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. "Şeyhü'l-ekber" unvanı sebebiyle onun görüşleri çerçevesinde oluşan mektebe Ekberiyye denilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ayrıca Sadreddin Konevî'nin talebelerinden Kutbüddîn-i Şîrâzî'den başlayarak Molla Sadrâ, İbn Turke el-İsfahânî, Haydar el-Âmülî, Hâdî-i Sebzevârî çizgisiyle devam ederek Şiî İran medreselerini de etkilemiştir. Pek çok takipçisi bulunmakla birlikte

İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini tasavvuf içinden ve dışından eleştirenler de olmuştur. Tasavvuf dışından gelen eleştiriler ona küfür nisbet etmeye kadar varırken Alâüddevle-i Simnânî, Zeynüddin el-Hâfî, İmâm-ı Rabbânî gibi bazı mutasavvıflar vahdeti vücûd, hatmü’l-velâye, Firavun’un imanı gibi görüşlerinde hatalı olduğunu söylemişlerdir. VII. (XIII.) yüzyılın diğer bir önemli sûfîsi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin görüşleri de özellikle Meṣnevî’si sayesinde günümüze kadar canlılığını korumuştur.

Asr-ı saâdet’ten itibaren devam eden zikir silsileleri çevresinde meydana gelen tasavvufî gruplar zamanla değişik isimler altında tarikatlar oluşturmuştur. Birçoğu günümüzdeki adları ve yapılarıyla VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasında oluşan bu tarikatlardan Ebû İshak Kâzerûnî’ye nisbet edilen Kâzerûniyye, Abdülkādir-i Geylânî’ye nisbet edilen Kādiriyye, Ahmed er-Rifâî’ye nisbet edilen Rifâiyye, Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye nisbet edilen Sühreverdiyye, Ebû Medyen’e nisbet edilen Medyeniyye, Muînüddin Hasan Çiştî’ye nisbet edilen Çiştiyye, Sa‘deddin el-Cebâvî’ye nisbet edilen Sa‘diyye, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’ye nisbet edilen Şâzeliyye, Ahmed el-Bedevî’ye nisbet edilen Bedeviyye, İbrâhim ed-Desûkī’ye nisbet edilen Desûkıyye, Ahmed Yesevî’ye nisbet edilen Yeseviyye, Hacı Bektâş-ı Velî’ye nisbet edilen Bektaşîlik, Bahâeddin Nakşibend’e nisbet edilen Nakşibendiyye, Necmeddîn-i Kübrâ’ya nisbet edilen Kübreviyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye nisbet edilen Mevleviyye, Ömer el-Halvetî’ye nisbet edilen Halvetiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî’ye nisbet edilen Bayramiyye ve bunlardan ayrılan onlarca kol ve şube vasıtasıyla tasavvuf kültürü İslâm dünyasının her tarafına yayılmış, bir yandan müslümanların canlı bir dinî hayat yaşamasına katkıda bulunurken diğer yandan pek çok yerde ihtidalara vesile teşkil etmiştir. Tasavvufun ilk kaynakları Arapça kaleme alınmış, daha sonra Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Hücvîrî, Baba Tâhir-i Uryân, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şebüsterî, Fahreddîn-i Irâkī, Molla Câmî gibi müelliflerin bir kısım eserlerini Farsça kaleme almalarıyla Farsça da tasavvuf dili haline gelmiştir. Ahmed Yesevî’nin tasavvufî hayatını ve anlayışını Türkçe ifade etmesi, birçok halifesinin Türkistan’da bu geleneği sürdürmesiyle birlikte Arapça ve Farsça’ya Türkçe de eklenmiş, Anadolu’da başta Yûnus Emre olmak üzere birçok mutasavvıfın şiirleri ve eserleriyle yaygınlaşmıştır.

Tasavvufî hayatta ilk dönemden itibaren zaman zaman sapmalar söz konusu

olmuş, ancak ileri gelen sûfîlerin bu husustaki hassas tavırları ve sapkın zümreleri eleştirip reddetmeleri ana çizginin istikamet üzere devamını sağlamıştır. Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), kulun Allah ile birleşmesi (ittihad), yakīn elde edilince ibadetin düşmesi, hakikat karşısında şeriatın değerini yitirmesi, evliyanın peygamberlerden üstün görülmesi, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi (tenâsüh), haram diye bir şey kabul edilmeyip her şeyin mubah sayılması (ibâha), insanın cebir altında bulunduğu iddiası, riyadan kurtulmak için dinin temel kurallarına aykırı davranılması gibi Kitap ve Sünnet'e aykırı inançlar hakkında klasik dönem müelliflerinden Ebû Nasr es-Serrâc el-Lümaʿ da bir bölüm ayırmış, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî Ġalaṭâtü'ṣ-ṣûfiyye adıyla bir eser yazmıştır. Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u ve Gazzâlî'nin İḥyâ ʾsında da sapkın görüş

ve uygulamalara işaret edilerek uyarılarda bulunulmuştur. Ayrıca zikir sırasında mûsikiye yer veren tarikatların bu uygulaması mûsikinin câiz olmadığı gerekçesiyle erken dönemlerden itibaren ulemâ tarafından eleştirilmiş, bu hususta lehte ve aleyhte birçok risâle kaleme alınmıştır. Daha sonraki dönemlerde tasavvuf ehlinin bazı anlayış ve uygulamaları özellikle Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Haldûn gibi âlimler tarafından tenkit edilmiştir. İbnü'l-Cevzî Telbîsü İblîs adlı eserinde bazı tasavvufî görüş ve uygulamaların şeytanın faaliyetlerine yardımcı olduğunu, insanları saptırıp dinden çıkardığını ileri sürmüş, İzzeddin İbn Gānim el-Ḳavlü'n-nefîs fî teflîsi İblîs (Teflîsü İblîs) adlı kitabında Telbîsü İblîs'teki bu görüşleri kısmen reddetmiştir. Öte yandan tasavvufta Bâtınîliğin ve Ehl-i beyt sevgisi, silsilelerde on iki imamdan şahisyetlerin yer alması vb. sebeplerle Şiîliğin etkisinin bulunduğunu ileri sürenler olmuştur. Tasavvuf esaslarının aslında Şiîlik'te yer aldığını iddia eden Şiî âlimi Haydar el-Âmülî'ye göre zâhirî ve şer'î ilimler Şiîlik, bâtınî ilimler ise sûfîliktir. Dolayısıyla her hakiki Şiî mutlaka sûfî, her hakiki sûfî de Şiî'dir. Bu görüşlerin önemli bir kısmının zorlama yorumlara dayandığı görülmektedir.

Özellikle şarkiyatçı bakış açısını benimseyenler tarafından tasavvufun kaynağının İslâm dışında aranması gerektiği ileri sürülmekte, Hıristiyanlık, gnostisizm, Fars ve Hint mistisizmi yahut Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenerek doğduğu iddia edilmektedir. Tasavvufun Hint kaynaklı olduğunu

söyleyenlerin en önemli referans kaynağı, tasavvuf ile Hint inançları arasındaki benzer noktalara işaret eden Bîrûnî'nin Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind adlı eseridir. Ancak Ali Sâmî en-Neşşâr, Bîrûnî'nin ileri sürdüğü görüşleri tek tek ele alarak cevaplamıştır (Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, III, 43-53). Hint kaynağı üzerinde duranlar Sir William Jones, John Malcolm, James William Graham, De Lacy Evans O'leary, Robert Charles Zaehner gibi şarkiyatçılardır. Sir William Jones Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hâfız-ı Şîrâzî, Saʿdî-i Şîrâzî gibi sûfî şairlerin şiirlerini Vedanta'larla karşılaştırarak bu kanaate varmış, James William Graham özellikle tecellî ve sudûr anlayışı açısından, De Lacy E. O'Leary de fenâ anlayışı noktasından bunu öne sürmüştür. Tasavvuftaki fenânın, bütünüyle yok oluşu ifade eden Budizm'deki Nirvana ile benzeştiği zannedilmişse de H. Ritter bu iki terim arasında benzerliğin olmadığını vurgulamış, Nicholson da Nirvana'nın olumsuz bir tavrı ifade ettiğini, fenânın ise sürekli biçimde bekā ile birlikte ele alındığı gerçeğini dile getirmiştir.

David Samuel Margoliouth ise tasavvufun Hint mistisizmi ile benzerliğini yüzeysel bularak esas kaynağın Hıristiyanlık'taki ruhbanlığın teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Tecellî ve sudûr anlayışının Hint kaynaklı olduğunu söyleyen James William Graham da amelden çok imana değer verip şeriata yönelmemeleri açısından tasavvufla Hıristiyanlık arasında benzerlik kurmuş, tasavvuftaki zühd hayatını İncil'in etkisine bağlamıştır. Bazı sûfî sözlerindeki benzerlik dolayısıyla von Kremer, ruhî hayat ve fakr anlayışı sebebiyle Goldziher, yün (sûf) giymenin tercih edilmesi dolayısıyla Theodor Nöldeke tasavvufla Hıristiyanlık arasında irtibat kurmuştur. Wensinck, Miguel Asin Palacios, De Lacy E. O'leary ve Margaret Smith Hıristiyanlık etkisi üzerinde duran diğer şarkiyatçılardır. Tasavvufun İran kaynaklı olduğunu söyleyenlerin temel dayanağı, dış görünüşe önem veren ve felsefî tefekkür konusunda kabiliyetsiz sayılan Araplar'ın böyle bir sistemi ortaya koyamayacağı, bunun ancak İran'ın kuzey kısmında yaşayan Aryalılar'ın (Ârî) etkisiyle gerçekleşmiş olabileceği tezidir. Bu görüş F. A. D. Tholuck, Edward Henry Palmer, Comte de Gobineau, Ernest Renan gibi birçok şarkiyatçı tarafından savunulmuştur. Richard Hartmann ise Mani edebiyatında hak ve sıdk kelimelerinin çok sık kullanılmasından yola çıkarak bu iki hususa vurgu yapan tasavvufun eski İran dinlerinden Maniheizm'in etkisinde kaldığını iddia etmiştir.

Yeni Eflâtunculuğun etkisinden söz eden şarkiyatçılar genellikle tasavvufun İslâmî kökene sahip olduğunu kabul etmekte, ancak zaman içinde bu felsefenin etkisine mâruz kaldığını belirtmektedir. Edward H. Whinfield, Edward Granville Browne, Reynold Alleyne Nicholson gibi şarkiyatçılar tarafından dile getirilen bu görüşü özellikle Whinfield, sûfîlerin akıl üstü tecrübelerini akla dayalı bir şekilde ifade edebilmeleri için Yeni Eflâtunculuk'tan yararlanmaları şeklinde formüle etmiştir. Julian Baldick'e göre Yeni Eflâtunculuk önce Hıristiyanlığı etkilemiş, daha sonra Hıristiyanlığın etkisiyle doğan tasavvufa geçmiştir. Duncan Black Macdonald'a göre ise Doğu sûfîleri Budizm'in zühd anlayışından, Batı sûfîleri hıristiyan ruhbanlığından etkilenmiş, tasavvufun teorik yönünü de Yeni Eflâtunculuk felsefesi oluşturmuştur.

Max Horten ve Richard Hartmann gibi şarkiyatçılar, ilk dönemden itibaren birçok Arap sûfînin mevcudiyetine rağmen İbrâhim b. Edhem, Şakīk-ı Belhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî gibi sûfîlerin Arap olmayışından yola çıkarak tasavvufun Türk ve Hint kökeninden geldiğini ve Horasan'da çıkıp yayıldığını iddia etmişlerdir. Tasavvufa Taoculuğun etkisinden söz edenler de olmuştur. Ancak Louis Massignon, Arthur John Arberry ve Annemarie Schimmel gibi müellifler tasavvufun Kur'an'dan çıktığını vurgulamışlardır. Reynold Alleyne Nicholson The Mystics of Islam adlı eserinin girişinde tasavvufu Hıristiyanlık, Neo-Platonizm, gnostisizm ve Budizm gibi İslâm dışı faktörlere bağlamaya çalışmışsa da sonraki yıllarda bu görüşünden vazgeçip tasavvufun doğuşunda İslâm'ın rolünü kabul etmiştir (ERE, XII, 10-17). İslâm, Hint ve Çin tasavvuf doktrinlerini entelektüel seviyede ele alan René Guénon, Hint ve Çin mistisizmiyle İslâm tasavvufu arasında temel çizgi ve fikirler bakımından benzerlik bulunmakla birlikte her birinin kendi geleneği içinde ayrı bir bütün olduğunu belirtmiş, tasavvufun tamamen İslâm kaynağına dayandığını belirtmiştir.

Literatür. XX. yüzyılda tasavvufla ilgili Türkçe, Arapça ve bazı Batı dillerinde önemli çalışmalar yayımlanmıştır. Tasavvufun mahiyeti, kaynakları, kavramları, temsilcileri, tarihî safhaları, kurumları, benzer disiplinlerle mukayesesi vb. konuların ele alındığı bu çalışmalardan Türkçe olanları için Mehmet Ali Ayni'nin Tasavvuf Târihi (İstanbul 1341), Sâdık Vicdânî'nin Tomar-ı Turuk-ı Aliyye: Sûfî ve Tasavvuf (İstanbul 1340-

1342), Ömer Rıza Doğrul'un İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf (İstanbul 1948), Mahir İz'in Tasavvuf (İstanbul 1969), Necip Fazıl Kısakürek'in Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu (İstanbul 1982), Mustafa Kara'nın Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul 1985), Yaşar Nuri Öztürk'ün Tasavvufun Rûhu ve Tarîkatler (İstanbul 1988), Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'e Göre Tasavvuf: İslam'da Rûhî Hayat (İstanbul 1989), Süleyman Ateş'in İslâm Tasavvufu (İstanbul 1992), Selçuk Eraydın'ın Tasavvuf ve Tarîkatlar (İstanbul 1994), Osman Türer'in Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi (İstanbul 1995), Ahmet Kırkkılıç'ın Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf (İstanbul 1996), Hasan Kâmil Yılmaz'ın Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar (İstanbul 1997), Hülya Küçük'ün Tasavvuf Tarihine Giriş (Konya 1997) ve Mehmet

Necmettin Bardakçı'nın Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf (Isparta 2000) adlı eserleri zikredilebilir. Arapça yayınlar Abdüllatîf et-Tîbâvî'nin et-Taṣavvufü'l-İslâmiyyü'l-ʿArabî (Kahire 1928), Ebü'l-Alâ el-Afîfî'nin et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm (İskenderiye 1963), Ahmed Tevfîk Ayyâd'ın et-Taṣavvufü'l-İslâmî: Târîḫuhû ve medârisühû ve ṭabîʿatühû ve es̱eruhû (Kahire 1970), Saîd Havvâ'nın Terbiyetünâ er-rûḥiyye (Kahire 1979), İbrâhim Besyûnî'nin Neşʾetü't-taṣavvufi'l-İslâmî (Kahire 1979), İbrâhim Hilâl'in et-Taṣavvufü'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe (Kahire 1979), Abdürrezzâk Nevfel'in et-Taṣavvuf ve'ṭ-ṭarîḳu ileyh (Kahire, ts.), Ebü'l-Feyz Mahmûd el-Menûfî'nin el-Medḫal ile't-taṣavvufi'l-İslâmî (Kahire, ts.) ve et-Taṣavvufü'l-İslâmî el-ḫâliṣ (Kahire, ts.), Muhammed Yâsir Şeref'in Ḥareketü't-taṣavvufi'l-İslâmî (Kahire 1986), Muhammed Seyyid el-Celyend'in Min Ḳażâya't-taṣavvuf fî ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne (Kahire 1990), Hâmid Tâhir'in Temhîd li-dirâseti't-taṣavvufi'l-İslâmî (Kahire 1991), Hasan Şerkāvî'nin Uṣûlü't-taṣavvufi'l-İslâmî (İskenderiye 1991), Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî'nin et-Taṣavvuf ʿaḳīdeten ve sülûken (Kahire 1992), Mahmûd Abdürraûf el-Kāsım'ın el-Keşf ʿan ḥaḳīḳati'ṣ-ṣûfiyye li-evveli merretin fi't-târîḫ (Amman 1413), Hasan Âsî'nin et-Taṣavvufü'l-İslâmî: Mefhûmühû teṭavvürühû mekânetühû mine'd-dîn ve'l-ḥayât (Beyrut 1994), Abdülazîz Ahmed Mansûr'un et-Taṣavvufü'l-İslâmî eṣ-ṣaḥîḥ (yy. 1996), Muhammed Mahmûd Abdülhamîd Ebû Kahf'ın et-Taṣavvufü'l-İslâmî: Ḫaṣâʾiṣuhû ve mez̠âhibühû maʿa dirâse taḥlîliyye ve meydâniyye li'ṭ-ṭuruḳi'ṣ-ṣûfiyye (Tanta 2000) isimli eserleri örnek olarak kaydedilebilir. Batı dillerindeki yayınlar çoğunlukla İngilizce olmakla

birlikte Fransızca, Almanca gibi dillerde de yazılanlar bulunmaktadır. Bunların belli başlıları Reynold Alleyne Nicholson'ın The Mystics of Islam (London 1914), René Guénon'un Les états multiples de l'être (1932) ve Aperçus sur l'initiation (1946), Louis Massignon'un Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1954), Mir Valiuddin'in The Quranic Sufism (1959), Titus Burckhardt'ın (İbrâhim İzzeddin) Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam (Paris 1969), Frithjof Schuon'un (Îsâ Nûreddin) Dimensions of Islam (London 1969) ve Le soufisme voile et quintessence (Paris 1980), Sırdar Ikbal Ali Shah'ın Islamic Sufism (New York 1971), Annemarie Schimmel'in Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill 1975), Martin Lings'in (Ebûbekir Sirâceddin) What is Sufism? (London 1975), Javad Nurbakhsh'ın Sufism Meaning Knowledge and Unity (New York 1981), William Stoddart'ın (Sîdî İmrân Yahyâ) Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam (New Delhi 1983), Julian Baldick'in Mystical Islam: An Introduction to Sufism (London 1989), Shaykh Fadlalla Haeri'nin Sufism (Shaftesburg 1997), Alexander Knysh'in Islamic Mysticism: A Short History (Leiden 2000), William C. Chittick'in Sufism: A Short Introduction (Oxford 2000) adlı eserleridir. Bu çalışmaların bir kısmı değişik dillere tercüme edilmiştir. Ayrıca bu dönemde Farsça, Urduca vb. dillerde yapılmış müstakil çalışmalar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 840-841; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ (nşr. Abdülvâris M. Ali), Beyrut 1420/1999, s. 32-36; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 33-34, 40-48, 511-555; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 5-12, 58-64; Hargûşî, Tehẕîbü'l-esrâr fî uṣûli't-taṣavvuf (nşr. İmâm Seyyid M. Ali), Beyrut 1427/2006, s. 11-26; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 3-19, 127-129, 133-139; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 17-28; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 75-76; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 52-53; II, 550-557; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 111-124, 283-387; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 18-26, 74-79, 404-407; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut

1407/1987, s. 119, 135-139, 142-144; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl (trc. Ahmet Suphi Furat), İstanbul 1972, s. 59-66; Sühreverdî, Avârif, s. 62-66; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire, ts., I, 51-91; II, 2-16; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 135-136; Yâfiî, Neşrü'l-meḥâsini'l-ġāliyye fî fażli meşâyiḫi'ṣ-ṣûfiyye (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1961, s. 394-398; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1159-1196; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, tür.yer.; Zeynüddin el-Hâfî, Menhecü'r-reşâd, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 283, vr. 76a-b; a.mlf., el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 210, vr. 22a, 33a; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 15-18, 24-29, 37-43; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul, ts. (Fazîlet Neşriyat), I, 283-293, 342-346; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Kahire 1256/1840, s. 178; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 413-414, 650-660; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 191; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 316; T. P. Hughes, A Dictionary of Islam, London 1895, s. 608-622; Ömer Ferruh, el-Fikrü'l-ʿArabî, Beyrut 1386/1966, s. 269-273, 307-334; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, tür.yer.; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 78-80; A. Schimmel, "Sufism and the Islamic Tradition", Mysticism and Religious Traditions (ed. Steven T. Katz), Oxford 1983, s. 130-147; a.mlf., "Islamic Mysticism", EBr., IX, 943-949; Ca'fer Seccâdî, Ferheng-i Luġat u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-i ʿİrfânî, Tahran 1403/1983, s. 127-129; Tevfîk et-Tavîl, Fî Türâs̱ine'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, Küveyt 1985, s. 169-202; M. Takī el-Müderrisî, el-ʿİrfânü'l-İslâmî beyne naẓariyyâti'l-beşer ve beṣâʾiri'l-vaḥy, Beyrut 1408/1988, s. 133-198; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 686-694; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf", İlmihal, İstanbul 1999, I, 48-66; a.mlf., "Alâka", DİA, II, 334; a.mlf., "Aşk", a.e., IV, 11-17; a.mlf., "İşrâkıyye", a.e., XXIII, 438-439; a.mlf., "Kalb", a.e., XXIV, 231; a.mlf., "Nâfile", a.e., XXXII, 293; a.mlf., "Ricâlullah", a.e., XXXV, 80-81; "Ricâlü'l-gayb", a.e., XXXV, 81-82; Abdullah b. Abdülkādir et-Telîdî, el-Muṭrib bi-meşâhîri evliyâʾi'l-Maġrib, Rabat 1421/2000, s. 13-38; Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 2003, VII, tür.yer.; Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (ed. Zafer Erginli), İstanbul 2006, s. 1008-1020; Süleyman Derin, İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf, İstanbul 2006, tür.yer.; Abdülmuhsin Mişkâtüddînî, "Âmuziş ve Perveriş der Taṣavvuf-i İslâmî", Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât-i

Meşhed, IV, Meşhed 1347/1969, s. 385-408; Seyyed Hossein Nasr, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History", Religious Studies, VI, Cambridge 1970, s. 229-242; Ahmed Mahmûd Subhî, "et-Taṣavvuf îcâbâtühû ve selbiyyâtüh", Âlemü'l-fikr, VI/2, Küveyt 1975, s. 15-60; Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", KAM, X/4 (1981), s. 21-36; a.mlf., "Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)", DİA, I, 279-280; M. Lings, "The Quranic Origins of Sufism", Sufi, XVIII, London 1993, s. 5-9; Ömer et-Tûmî eş-Şeybânî, "el-Ḥareketü'ṣ-ṣûfiyye fî müctemaʿi'l-ʿArabiyyi'l-müslim", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, sy. 10, Trablus 1993, s. 214-247; İbrâhim b. Muhammed el-Berîkān, "et-Taṣavvuf fî mîzâni'n-naḳl ve'l-ʿaḳl", Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 41, Riyad 1414-15/1994, s. 139-234; Abdülhakim Yüce, "Hakikata Ulaşma Metodu Olarak Tasavvuf ve Menşei", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I, Van 1994, s. 43-53; Ebü'l-Yezîd el-Acemî, "Naḥvü ḳırâʾe menheciyye li't-türâs̱i'ṣ-ṣûfî el-İslâmî", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 16, Kahire 1994, s. 219-287; Nâcî Hüseyin Cevdet, "Uṣûlü't-târîḫiyye li-naẓariyyeti'ṭ-ṭarîḳı'ṣ-ṣûfî: Baḥs̱ fî neşʾeti mefâhîmi't-taṣavvuf ve uṣûlih", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, sy. 26, Bağdad 1995, s. 574-599; Emîn Yûsuf Avde, "Aṣlü muṣṭalaḥi't-taṣavvuf ve delâletüh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXXIV/1, İslâmâbâd 1419/1999, s. 55-92; Velîd Münîr, "et-Taṣavvuf ve sîkûlûciyyetü'l-ḥuḍûri'l-mütesâmî beyne'd-dâfiʿ ve'l-ġāye", İslâmiyyetü'l-maʿrife, IX/36, Herndon 1425/2004, s. 123-158; Cemîl Hamdâvî, "et-Taṣavvufü'l-İslâmî ve merâḥilüh", et-Tesâmuḥ, sy. 18, Maskat 1428/2007, s. 108-125; Louis Massignon, "Tasavvuf", İA, XII/1, s. 26-31; a.mlf. - [Bernd Radtke], "Taṣawwuf", EI² (İng.), X, 313-317; "İlm-i Tasavvuf", UDMİ, XIV, 123-134; R. A. Nicholson, "Sufis", ERE, XII, 10-17; P. J. Awn, "Sufism", ER, XIV, 104-123; a.mlf., "Mysticism, Islamic", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, IX, 38-45; M. Hüseyin Rûhânî, "Taṣavvuf", DMT, IV, 411-421; W. C. Chittick, "Sufism", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 102-109; a.mlf., "Taṣawwuf", EI² (İng.), X, 317-324; Frederick de Jong, "Taṣawwuf", a.e., X, 324-326; Leonard Lewisohn, "Taṣawwuf", a.e., X, 326-332; Thierry Zarcone,

“Taṣawwuf”, a.e., X, 332-334; Carl W. Ernst, “Taṣawwuf”, a.e., X, 334-337; a.mlf., “Taṣavvuf”, Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, II, 684-690; Françoise Aubin, “Taṣawwuf”, EI² (İng.), X, 337-339; John O. Hunwick, “Taṣawwuf”, a.e., X, 339-340; Mehmet Emin Bozhöyük, “Hurûf”, DİA, XVIII, 399-400; M. Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, a.e., XX, 512-513; Reşat Öngören, “Mektup”, a.e., XXIX, 21-23; a.mlf., “Osmanlılar”, a.e., XXXIII, 542-543; Zafer Erginli, “Muhâsibî”, a.e., XXXI, 14-15; Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, a.e., XXXVI, 322; Abdülhamîd Medkûr, “Taṣavvuf”, el-Mevsûʿatü’l-İslâmiyyetü’l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 386-388; Âdil Avvâ - Abdülhamîd Sâlih, “et-Taṣavvuf”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 513-517; A. Knysh, “Sufism and the Qur’ân”, Encyclopaedia of the Qur’ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 137-159; Seyyid Hüseyin Nasr v.dğr., “Taṣavvuf”, DMBİ, XV, 395-549.

Reşat Öngören

TASAVVUF

(تصوّف)

II. Meşrutiyet'in ilânından sonar yayımlanan dinî-tasavvufî dergi.

Başmuharriri ve imtiyaz sahibi Urfa mebusu Şeyh Mustafa Saffet'tir (Yetkin). Haftalık olan sekiz sayfalık derginin ilk sayısı 10 Mart 1327 (23 Mart 1911) tarihinde yayımlanmış, otuz beş sayı çıktıktan sonra yayım hayatına son vermiştir. Derginin isminin altında, "et-Tasavvuf küllühû âdâbün" (Tasavvufun tamamı edepten ibarettir) cümlesinden sonra, "Urefâ-yı ümmetin makālât-ı ârifânelerine Tasavvuf'un sahifeleri açıktır" notu yer almaktadır. Dergide her sayının ilk sayfasında, "Tasavvufa müteallik mebâhis-i şettâdan bâhis ve mekârim-i ahlâk-ı İslâmiyye'nin tâmîmine hâdim mecelle-i ma'neviyyedir" cümlesiyle ana çerçevesi çizilmiştir.

"Istılâhât-ı Sûfiyye, Edebiyyât-ı Sûfiyye, Terâcim-i Ahvâl-i Sûfiyye, Râbıta-i Sûfiyye, Mükâtebât-ı Sûfiyye, Hikem-i Sûfiyye, Ahlâk-ı Sûfiyye, İşârât-ı Sûfiyye" gibi başlıklar altında tasavvuf kültürüyle ilgili bilgilerin verildiği dergide dinî ve tasavvufî şiirler de yayımlanmıştır. Şeyh Saffet'ten başka Haydarîzâde İbrâhim Efendi, Mehmed Emin Buhârî, Esad Erbîlî, Şeyh Remzî-i Rifâî, Abdüssamed Efendi, Muhammed Şâkir, Süleyman Sâmi, Şeyh Nâci gibi yazarlar telif ve tercümeleriyle dergiye katkıda bulunmuştur. Şeyh Remzî-i Rifâî'nin Mes̱nevî dîbâcesinin şerhi "Mesnevî-i Şerîf" başlığıyla tefrika halinde çıkmıştır (sy. 20-31). Şiirlerin büyük çoğunluğu Farsça olup az sayıda Arapça ve Türkçe şiirler de vardır. Türkçe şiirler arasında Kastamonu Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi'nin (Akyürek), Sivas Valisi Nâzım Paşa'nın (Nazım Hikmet'in dedesi) şiirleri ve Haydarîzâde İbrâhim'in Lamartine'den Hz. Peygamber'in vasıflarına dair manzum tercümesi yer almaktadır. II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanan hemen bütün dergilerde olduğu gibi "Meşrutiyet meddahlığı" ile İttihat ve Terakkî Cemiyeti taraftarlığı Tasavvuf dergisinde de çok açık biçimde görülmektedir. 1. sayıda çıkan "Tasavvuf ve Meşrutiyet" adlı makale, "İdâre-i meşrûta-i Osmâniyye'mizin şekl-i hâzırı kavâid-i İslâmiyyemize nazaran usûl-i meşveretin ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker

vecîbe-i şer‘iyyesinin bir sûret-i muntazamada tecellisinden ibarettir” cümlesiyle başlamaktadır. 2. sayıdaki “Hilfü’l-fudûl ve İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin Şerîat-ı Garrâ-yı İslâmiyye’de Mazhariyyet-i Ma‘neviyyesi” ve 5. sayıdaki “Teârüf-i Rûhânî ve İttihat ve Terakkî Fırkası’nın Esrarı” gibi yazılar da bu niteliktedir.

II. Meşrutiyet’le birlikte tasavvuf taraftarları Tasavvuf, Muhibbân, Cerîde-i Sûfiyye gibi dergiler çıkardıkları gibi Cem‘iyyet-i Sûfiyye, Cem‘iyyet-i İttihâdiyye-i Sûfiyye gibi cemiyetler kurarak dinî, meslekî konularla ilgili görüş ve düşüncelerini kamuoyuna aktarmışlardır. Tasavvuf aynı zamanda Cem‘iyyet-i Sûfiyye’nin sözcülüğünü yapmış, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi’nin başkanlığı ve Esad Erbîlî’nin ikinci başkanlığında kurulan cemiyetin nizamnâmesini neşretmiş, faaliyetlerine yer vermiş ve cemiyette yapılan konuşmaları yayımlamıştır. Cemiyetin gerçekleştirmek istediği faaliyetlerden biri de tasavvufla ilgili bütün eserleri ihtiva eden bir “Kütübhâne-i Sûfiyye” kurmak olmuştur (sy. 12, s. 8). 34. sayıda, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi’nin kendi masonluğuyla ilgili iddiaları reddetmek üzere kaleme aldığı ve Nakşibendî tarikatına mensup olduğunu ifade ettiği “Beyannâme-i Cenâb-ı Meşîhat-penâhî” başlıklı uzun bir metin yayımlanmıştır.

Cumhuriyet döneminde Tasavvuf adıyla çıkmış başka dergiler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tasavvuf, sy. 1-35, İstanbul 1327; Mustafa Kara, Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri: 1839-2000, İstanbul 2002, s. 41-42; a.mlf., Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2005, s. 238-251; a.mlf., “Cem‘iyyet-i Sûfiyye”, DİA, VII, 335.

Mustafa Kara

TASAVVUF MÛSİKİSİ

(bk. TEKKE MÛSİKİSİ).

TASAVVUR

(التصوّر)

Bir şeyin zihindeki tasarımı ve kavramı; somut ya da soyut varlıklara ait düşünce anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte "bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak" anlamındaki tasavvur herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur. Bu anlamıyla tasavvura mefhûm da denir. Felsefeciler, zihindeki deney öncesi (önsel, kablî, apriori) tasavvurlarla deney sonrası (ba'dî, aposteriori) oluşan tasavvurlar arasında bir ayırım yaparlar. İdealistler varlık, zorunluluk, imkân, birlik ve çokluk gibi önsel tasavvurların salt ve gerçek olduğunu savunurken deneyciler insan, hayvan, bitki ve bir varlığın deney sonrası zihindeki mâna ve tasavvurunun gerçek tasavvur olduğunu söyleyerek önsel tasavvurların varlığını kabule yanaşmazlar. Rasyonalistler ise gerçek sayılmaya en lâyık olanın önsel tasavvurlar olduğu iddiasındadır (Cemîl Salîbâ, I, 281).

Fârâbî'ye göre bilgi ya tasavvur veya tasdikten ibarettir. Filozof klasik mantığı da tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırıp

incelemektedir. Eğer bilgi kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını alır. Meselâ güneş, ay, akıl, ruh, insan, hayvan ve bitki gibi hiçbir yargı bildirmeyen kavram düzeyindeki maddî ve mânevî varlıkları ifade eden kelimeler birer tasavvurdur. Ayrıca "nasip olursa", "keşke bilseydim", "affet Allahım", "oku" ve "kapının mandalı" gibi dilek, temenni, dua, emir ve tamlama şeklinde sözler de hüküm bildirmediğinden tasavvur düzeyinde birer bilgi sayılmaktadır. Ancak bazı tasavvurların tam olarak anlaşılması bir önceki kavramın bilinmesine bağlıdır. Nitekim boy, en ve derinlik kavramları bilinmeden cismi anlamak mümkün değildir. Bu durum tecrübe sonunda elde edilen tasavvurlar için geçerli olup varlık, zorunluluk ve imkân gibi önsel kavramlar için söz konusu değildir. Çünkü önsel tasavvurlar apaçıktır ve bu sebeple zihin tarafından hemen kavranır (İslâm Filozoflarından

Felsefe Metinleri, s. 117). Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna önerme denir. Bir başka deyişle tasavvurlar arasında ilişki bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren cümleye tasdik adı verilmektedir. Müteahhirîn dönemi mantıkçıları mantık külliyatını “tasavvurât” ve “tasdîkāt” olmak üzere iki bölümde incelemişlerdir. İlk bölümde kavramların analizi, delâlet türleri, beş tümel, tarif konuları; ikinci bölümde önermeler, kıyas, burhan, cedel, safsata mantığı, hitabet ve şiire dair önermelerin bilgi açısından geçerliliği söz konusudur. Klasik mantığın esasını oluşturan burhan doğru ve güvenilir bilginin ilkelerini içerdiği halde mantıkta burhanın uygulama alanı olan cedel, safsata mantığı, hitabet ve şiir bölümleri İbn Sînâ’dan sonraki mantık çalışmalarında büyük ölçüde ihmal edilmiştir.

Gazzâlî’den itibaren mantığın kelâmcılar tarafından kesin kabul görmesiyle birlikte tasavvur ve tasdik terimleri kelâm kitaplarının bilgi bölümünde bir bilgi konusu olarak incelenmiştir. Bu açıdan tasavvur ve tasdik ayırımı, ilk defa Kutbüddin er-Râzî’nin konu hakkındaki farklı görüşleri değerlendirdiği er-Risâletü’l-maʿmûle fi’t-taṣavvur ve’t-taṣdîḳ adlı risâlesiyle müstakil bir eserde ele alınmıştır. Daha sonra Seyyid Şerîf el-Cürcânî Risâle fî taḳsîmi’l-ʿilm ilâ taṣavvur ve taṣdîḳ (İstanbul, ts.), Sirâceddin Muhammed el-Hüseynî İbn Şerefşah Ḥallü’ş-şükûk fi’t-taṣavvur ve’t-taṣdîḳ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4862), Celâleddin ed-Devvânî Risâle fî taḥḳīḳi maʿne’t-taṣavvur ve’t-taṣdîḳ (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 342) ve İsâmüddin el-İsferâyînî Risâle fi’t-taṣavvur ve’t-taṣdîḳ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1416) adıyla risâleler kaleme alıp konuyu aynı bağlamda incelemişlerdir. Muhammed Mîr Zâhid b. Muhammed Selîm el-Herevî’nin Kutbüddin er-Râzî’nin risâlesine yazdığı Şerḥ ʿale’r-Risâleti’l-Ḳuṭbiyye adlı eserde (İstanbul 1310) konu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân (trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper), İstanbul 2008, s. 1-2; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, İslâm Filozoflarından

Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 117; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 10-14; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 1-3, 7-12; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 43; Kutbüddin er-Râzî, er-Risâletü’l-maʿmûle fi’t-taṣavvur ve’t-tasdîḳ, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 2-28; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1266, s. 21; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 281.

Mahmut Kaya

TASAVVURAT

(bk. TASAVVUR).

TASDİK

(التصديق)

İmanı oluşturan tek veya temel unsur

(bk. İMAN).

TASDİK

(التصديق)

En az iki tasavvur ve bunlar arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan oluşan cümle için kullanılan mantık terimi

(bk. TASAVVUR).

TASDÎKĀT

(التصديقات)

Mantığın önermeler ve özellikleriyle kıyas konularını içeren bölümü

(bk. TASAVVUR).

TASDÎR

(bk. REDDÜ’l-ACÜZ ale’s-SADR).

TASFİYE

(التصفية)

Nefsi kötülük ve günah kirinden temizlemek anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “duru ve temiz olmak” anlamındaki safv kökünden türeyen tasfiye “süzmek, arıtmak, saf ve temiz hale getirmek” demektir. Kur’an’da Allah’ın bazı kullarını yüce görevler için seçtiği belirtilirken aynı kökten gelen ıstıfâ (seçmek, tercih etmek) kelimesi kullanılmıştır (en-Neml 27/59; Fâtır 35/32; Sâd 38/47). Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ve İmrân ailelerini seçmiş ve âlemlere üstün kılmıştır (Âl-i İmrân 3/33). Bu âyetlerde peygamberlerin Allah tarafından seçilen üstün nitelikli kullar olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber, “Allah beni Hâşimoğulları’ndan seçti” buyurmuştur (Müslim, “Feżâʾil”, I; Tirmizî, “Menâḳıb”, 1). Allah, Hz. Muhammed’i âlemlere üstün kılmıştır (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 31). Tasavvufta Hz. Peygamber’den “Mustafâ” (Allah’ın seçkin kulu) diye bahsedilir. Hz. Meryem de Allah’ın seçtiği ve arındırdığı bir kuldur (Âl-i İmrân 3/42); ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın meleklerden seçtiği resuller vardır (el-Hac 22/75), yine O’nun saf ve seçkin bir kulu olduğundan Hz. Âdem’e “Safiyyullah” denilmiştir (Dârimî, Muḳaddime, 8). Takvâ sahibi sâlih müminler ve velîler de Allah’ın seçkin kullarıdır. İctibâ kelimesi de Kur’an’da “seçmek” anlamında kullanılmıştır (el-En‘âm 6/87; Tâhâ 20/122; el-Kalem 68/50).

Tasfiye kavramı Kur’an’da tathîr (temizlemek) ve tezkiye (arındırmak) kelimeleriyle de ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/42; et-Tevbe 9/103; el-Ahzâb 33/33). Allah ve resulü insanları ve müminleri mânevî temizliğe davet eder, onları kötülük ve günah kirinden arındırır (el-Bakara 2/129, 151; en-Nisâ 4/49; en-Nûr 24/21; el-Cum‘a 62/2). Allah’ın arındırması yanında insanın kendi iradesiyle nefsini mânevî kirlerden arındırması önemli olduğundan bir âyette, “Kim arınırsa kendi yararına arınmış olur, dönüş Allah’adır” buyurulmuş (Fâtır 35/18), mânen temizlenenlere ebediyen cennette kalacakları müjdelenmiştir (Tâhâ 20/76). Mânevî ve ruhî arınmayı emreden İslâm, insanların nefislerini temize çıkarmalarını ve arınmış olma iddiasında bulunmalarını yasaklar (en-Nisâ 4/49; en-Necm 53/32); çünkü önemli olan

insanların kendilerini temize çıkarması değil, Allah'ın onları tezkiye etmesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de

mânevî pisliği ve kiri ifade etmek için rics (et-Tevbe 9/95; el-Ahzâb 33/33), neces (et-Tevbe 9/28) ve dess (eş-Şems 91/10) gibi kelimeler de kullanılmıştır. Temiz olarak dünyaya gelen ve kalbi hakikati kavramaya müsait olan nefis zamanla kirlenir, üzerini pislik kaplar, katılaşır ve taş kesilir (el-Bakara 2/74). Kir içinde kalan kalp doğruları göremez, hakikatleri kavrayamaz. Bundan dolayı, "Onların kalpleri var, ama bununla bir şey anlamazlar" (el-A'râf 7/179) ve, "Göğüslerdeki kalpler kör olur" (el-Hac 22/46) buyurulmuştur. Çeşitli sebeplerle kirlenen nefisleri ve kalpleri saf hale getirmek, böylece doğruyu görmelerini, gerçeği anlamalarını sağlamak gerekir.

Bazı sûfî müelliflere göre sûfî kelimesi tasfiye kelimesinin kökü olan "safv" kökünden gelir. Serrâc genellikle sûfîlerden "ehl-i safvet" şeklinde bahseder (el-Lümaʿ, s. 46-48, 105-106). Sûfîlik saflığın, duruluğun ve temizliğin kaynağıdır. Sûfîlere "ehl-i tasfiye" de denir (Hücvîrî, s. 39).

İlâhî bilgiye, hakikate ve hikmete ermek için biri nazarî akıl, diğeri tasfiye olmak üzere iki yoldan bahsedilmiştir. Gazzâlî bu iki yolu iki örnekle anlatır. Verdiği ilk örnekte zâhir ulemâsının nazarî akla ve istidlâle dayanan yolunu akar sularla beslenen göle, sûfîlerin keşf ve ilhamı esas alan yolunu ise dipten kaynayan sularla beslenen göle benzetir ve her iki yol da güzel olmakla beraber dipten gelen sularla oluşan gölün suyunun daha temiz ve daha berrak olduğunu söyler. Gazzâlî'nin verdiği ikinci örnek Çin ve Rum sanatkârları arasındaki süsleme yarışıdır. Bir duvar perde ile ikiye bölünür; süslemeleri için duvarın bir tarafı Çin, diğer tarafı Rum sanatkârlarına verilir. Rumlar kendilerine ait duvarı türlü renklerle çeşitli motifler yaparak süslemeye koyulurken Çinliler kendi duvarlarını cilâlamak ve parlatmakla yetinirler. Aradaki perde kaldırılınca Rumlar'ın yaptıkları resim ve nakışlar karşı duvara yansır ve orada daha güzel görünür (İḥyâʾ, III, 21). Aynı örnek Mevlânâ'nın Meṡnevî'sinde de geçmekte (I, 344), ancak burada daha güzel resim yapanların Çinliler olduğu söylenmektedir. Gazzâlî bu örnekte sûfîlerin kendi iç âlemlerine yöneldiklerini, ruhlarını tasfiye edip kalplerini cilâlayarak ilham yoluyla ilim, irfan ve mârifete ulaştıklarını; bu yolla elde ettikleri ilim ve irfanı daha doğru ve daha güvenilir kabul ettiklerini

vurgular (İḥyâʾ, III, 19). Gazzâlî mârifet ve hakikatlerin insanın kalbine yansımasını ayna örneğiyle açıklar ve bu yansımaya beş şeyin engel olabileceğini belirtir; bunları kalbin bu hususta istidadı olmaması, kirlenmiş ve paslanmış olması, hakikat tarafına çevrilmemiş olması, kalple hakikat arasında taassup ve taklit perdesinin bulunması ve kalbin yöneleceği cihetin bilinmemesi olarak sıralar. Ona göre bu engellerin bir kısmı veya tamamı hangi nisbette ortadan kalkarsa ilim ve hakikatler tasfiye edilen kalbe o nisbette yansır. Gazzâlî'nin "kalp gözü" dediği şey bu yansımadır (a.g.e., III, 12). Kalbi tasfiye etmenin yolunun dünya ile ilgili bağları koparıp atmak, dünyevî şeylere kalpte yer vermemek, bütün dikkati ve zihnî faaliyetleri Allah üzerinde yoğunlaştırmak, usulüne uygun bir mücâhede ve riyâzet olduğunu söyleyen sûfî müellifler kalp tasfiyesi yoluyla bilgi edinmenin zorluk ve sakıncalarına da dikkat çekmişlerdir. Şiddetli mücâhedenin, ağır riyâzet ve zor çilelerin sâlikin beden sağlığını, mizacını ve aklî dengesini bozabileceğini, kalbinde birtakım vehimler ve hayaller ortaya çıkabileceğini, dinî hükümleri bu yolla öğrenme sevdasına kapılabileceğini söyleyen Gazzâlî, bu durumdaki kişiyi çalışarak geçimini sağlayacağı yerde define aramakla vakit geçiren definecilere benzetir (a.g.e., III, 19).

İşrâkīler diye anılan bazı filozoflar ve kalp tasfiyesi yoluyla bilgi kazanılacağını savunan mutasavvıflar arasındaki yakınlık ve benzerlik üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Ünlü sûfî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile İbn Sînâ'nın bu konuyu üç gün aralarında tartıştıktan sonra İbn Sînâ'nın, "O benim bildiğimi görüyor", Ebû Saîd'in, "O benim gördüğümü biliyor" dediği rivayet edilir (Muhammed b. Münevver, s. 194). Bu menkıbede, İbn Sînâ'nın aklî nazar ve istidlâl yoluyla ulaştığı bilgi ile Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın tasfiye yoluyla ulaştığı bilgi ve hakikatin, yani aklıselim ile kalbiselimin aynı noktada birleştiği anlatılmak istenmiştir. Aklî nazar ve tasfiye yoluyla ulaşılan bilgiler arasındaki ilişki konusunda Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi gibi müelliflerin eserlerinde daha sistematik bilgiler bulunmaktadır. Bu eserlerde aklın dört mertebesinden (heyûlânî akıl, fiil halinde akıl, meleke halinde akıl, müstefâd akıl) bahsedilir ve aklın müstefâd akıl haline eriştiğinde her şeyi apaçık ve kesin olarak algılayacağı belirtilir. Tasfiye yolunu tutanların ise nihaî gayeye ulaşmaları için dinin zâhirî hükümlerine uyma, ahlâkı düzeltme, ruhu kutsî sûretlerle süsleme, Allah'ın cemalini temaşa etme şeklinde dört menzil katetmeleri gerektiği

anlatılır ve nazarî aklın dördüncü mertebesinin tasfiye yolunun üçüncü menzilini kısmen kapsadığı, fakat tasfiye yolunun üçüncü menzilindeki bilgilerin daha kesin ve daha açık olduğu vurgulanır (Tehânevî, I, 37, 42; Taşköprizâde, I, 110; II, 612; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 54, 677). Bu örnekte de tasfiye yoluna üstünlük tanındığı görülmektedir. İstidlâl ve nazar Hz. İbrâhim'in (Halîl yolu), tasfiye Hz. Peygamber'in yolu (habîb yolu) olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣfv" md.; et-Taʿrîfât, "Ṣafvet" md.; Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, I, 37, 42, 553; Müsned, III, 343, 386; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 46-48, 105-106; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 550-555; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 39; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 2-47; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 49; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347; Muhammed b. Münevver, Tevhidin Sırları (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, s. 194; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 187-226; Mevlânâ, Mesnevî, I, 344; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 553-630; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 30-33, 52-54; a.mlf., Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 441; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 110; II, 612; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 54, 677; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, IV, 98.

Süleyman Uludağ

TASHÎF

(bk. MUSAHHAF).

TASHÎF

(التصحيف)

Birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya harekelerinin değiştirilerek yazılması anlamında terim.

Sözlükte tashîf, “bir sayfada birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri yanlış okumak, yanlış yazmak veya yanlış rivayet etmek” demektir. Tasahhuf “birbirine benzeyen harflerin sayfada hatalı kaydedilmesi”, sahafî ve musahhif “yanlış okuyan, yanlış yazan kimse” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿ Arab, “ṣḥf” md.; Kāmus Tercümesi, III, 639). Hadis ilminde senedde veya metinde birbirine benzeyen harflerin yanlış okunması suretiyle nakledilen hadise musahhaf adı verilir. Tashîfin çeşitli tanımları aynı biçimdeki harflerin nokta ve harekelerinde yapılan okuma, yazma ve rivayet hatalarının tashîfin kapsamı içine girdiğini göstermektedir. Tahrîf ise bir kelimede harf değiştirmek veya kelimeye harf eklemek, harflerin yerlerini yahut kelimeyi

bütünüyle değiştirmek suretiyle yapılan hatalardır. Tashîf konusu kaynaklarda genellikle tahrifle birlikte ele alınmış, bazı müellifler bunları eş anlamlı gibi kullanmıştır.

Tashîf önce hadis ilminde başlamış, ardından dil ve edebiyat alanına girmiştir. Tashîfin sebepleri arasında şekilleri aynı olan ve sadece noktalarla birbirinden ayrılan harflerin doğru işitilememesi veya doğru okunamaması, mânası anlaşılmayan bir kelimenin bilinen başka bir kelimeyle değiştirilmesi, Arap harflerinin çeşitli ülkelerde farklı yazılması, yer adlarının imlâsının tam bilinememesi gibi hususlar zikredilir. Hamza el-İsfahânî, tashîfin ana sebebini harfleri vazedenin dikkatsizliğine ve sonradan gelecek olanları düşünmemesine bağlar. Nitekim “ب، ت، ث، ن” harfleri için tek bir sembol kullanılmıştır. İsfahânî’ye göre tashîf hareke, nokta ve yazıda meydana gelmektedir. Harekede oluşan tashîfe örnek “يوم الكلاب” terkibinde “كُلاب”ın “كِلاب” şeklinde harekelenmesi, noktada meydana gelen tashîfe örnek “يستحبّ الغُسل” (yıkanmayı sever) hadisinin “يستحبّ العَسل”

(balı sever) biçiminde okunmasıdır. Yazıda meydana gelen tashîfe örnek ise bir beyitte geçen “شواته” kelimesinin “سراته” diye rivayet edilmesidir (et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i’t-taṣḥîf, s. 27, 41, 42, 79).

Hadis âlimleri, dilciler ve edebiyatçılar bu alanda önemli eserler kaleme almışlardır (hadis için bk. MUSAHHAF). İbn Kuteybe’nin Taṣḥîfü’l-ʿulemâʾ adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir. Hamza el-İsfahânî’nin et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i’t-taṣḥîf’i (nşr. M. Es‘ad Tales, Dımaşk 1388/1968; nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1967-1968) dilcilerin ve edebiyatçıların, lugat ve şiir râvilerinin rivayetlerinde yaptıkları nokta, hareke, i‘rab ve yazım hatalarını kapsar. Ebû Nasr Saffâr el-Buhârî buna er-Red ʿalâ Ḥamza fî Ḥudûs̱i’t-taṣḥîf adıyla bir reddiye yazmıştır. Ali b. Hamza el-Basrî’nin et-Tenbîhât ʿalâ aġālîṭi’r-ruvât adlı bir eseri vardır (Kahire 1977). Iṣlâḥu’l-manṭıḳ (İbnü’s-Sikkît), el-Faṣîḥ (Sa‘leb) ve el-Ḥayevân (Câhiz) gibi eserler muhtelif lugat kitaplarındaki hatalara dairdir. Hasan b. Abdullah el-Askerî’nin Kitâbü’t-Taṣḥîf ve’t-taḥrîf’i (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963) hadis ve şiirlerde geçen özel isimlerde yapılan râvi hatalarıyla ilgilidir. Eserin bir bölümü Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi’t-taṣḥîf ve’t-taḥrîf (Kahire 1908; nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963; nşr. Seyyid Muhammed Yûsuf, I [I-II], Dımaşk 1401/1981), başka bir bölümü Taṣḥîfâtü’l-muḥaddis̱în (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye kenarında, Kahire 1311; Kahire 1904; nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, I-III, Kahire 1402/1982; nşr. Ahmed Abdüşşâfî, Beyrut 1408/1988) adıyla yayımlanmıştır. Askerî’ye nisbet edilen Aḫbârü’l-muṣaḥḥıfîn adlı eser de Kitâbü’t-Taṣḥîf’inden iktibas edilmiş olmalıdır. Selâhaddin es-Safedî, Taṣḥîḥu’t-taṣḥîf ve taḥrîrü’t-taḥrîf adıyla bir eser kaleme almıştır (tıpkıbasım: F. Sezgin, Frankfurt 1405/1985: nşr. Seyyid eş-Şerkāvî, Kahire 1407/1987). Bunlardan başka râviler, şairler ve edipler gibi ricâlin birbirine benzeyen isim, lakap, künye ve nisbelerinde yapılan tashîf ve tahriflere dair Hasan b. Bişr el-Âmidî ve Dârekutnî gibi birçok müellif tarafından el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif ismiyle eserler yazılmıştır. Arap edebiyatında “îhâm-ı tashîf”, dinleyici veya muhatabın sözün içindeki bir kelimede benzer başka bir kelimeyle ilgi kurarak harf ve nokta hatası yapıldığı vehmine kapılmasıdır. “Tashîf muvârebesi”, söz sahibinin kullandığı bir kelimeden dolayı ortaya çıkabilecek yanlışları o kelimede yaptığı nokta değişikliğiyle önlemesidir. Ayrıca nokta farkıyla birbirinden ayrılan kelimeler arasındaki cinasa “cinâs-ı tashîf, cinâs-ı musahhaf, cinâs-ı hattî” denir.

Türk edebiyatında tashîf, daha çok harflerin noktalı ve noktasız yazılanlarının karıştırılması sebebiyle yakın mahreçli, benzer şekilli, fakat mâna bakımından farklı kelimelerin ortaya çıkmasıyla oluşmaktadır. Fuzûlî'nin, "Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin/Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler/Kâh bir harf sukūtuyla kılar nâdir-i nâr/Kâh bir nokta kusûruyla gözü kör eyler" kıtasında belirttiği gibi "sûr" (سور: düğün) kelimesi noktalı yazıldığında "şûr" (شور: karışıklık) anlamına gelir; "göz" ise (كوز) noktasız yazıldığında "kör" (كور) olur. Lâmiî'nin Muammâ risâlesindeki tashîfler de meşhurdur: "Ni'met-i rü'yeti gözler ne bilir/Onu göz ehli bilir göz ne bilir" şeklindeki tashîfli beytin doğrusu şöyledir: Ni'met-i rü'yeti körler ne bilir/Onu göz ehli bilir kör ne bilir."

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "taṣḥîf" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 449-450; Kāmus Tercümesi, III, 639; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, III, 120; Hamza el-İsfahânî, et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i't-taṣḥîf (nşr. M. Es'ad Tales), Dımaşk 1388/1968, s. 27, 41, 42, 79; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în (nşr. Ahmed Abdüş-şâfî), Beyrut 1408/1988, s. 7-8, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Mâkûlâ, Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 21-22; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa (nşr. Mezyed Naîm - Şevkī el-Maarrî), Beyrut 1998, s. 446; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 296-298; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 359-360; Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, Tevs̱îḳu'n-nuṣûṣ ve żabtühâ ʿinde'l-muḥaddis̱în, Mekke 1993, s. 165-196; Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥâtih, Riyad 1418/1997, s. 21-87, ayrıca bk. tür.yer.; M. Kürd Ali, "et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf", MMİADm., XIX/11-12 (1944), s. 481-487; Sâlih el-Eşter, "Elvân mine't-taṣḥîf ve't-taḥrîf", MMLADm., LXVII/2 (1992), s. 225-305; Ahmed Rızk Mustafa es-Sevâhilî, "Min ḳażâya'l-ḥarfi'l-ʿArabî: et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf", ʿÂlemü'l-kütüb, XIV/6, Riyad 1993, s. 641-649; Velîd Muhammed es-

Serâkıbî, “Mefhûmü’t-taṣḥîf: Dirâse fî teʾṣîli’l-muṣṭalaḥ”, a.e., XVII/1 (1996), s. 29-33; Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Mine’t-taṣḥîf ve’t-taḥrîf”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 16, Dübey 1997, s. 127-134.

Emrullah İşler

TASK

(الطسق)

İslâmiyet’in erken dönemlerinde savaşla fethedilen yerlerden alınan maktû toprak vergisi.

Özellikle Bağdatlılar tarafından tısk şeklinde de söylenmektedir. Taskın (çoğulu tusûk) aslının Grekçe taksis kelimesi olduğu (muhtemelen Latince taxare [tahmin, tahrir, ölçüm, sayım yapmak] kökünden) ve Arâmîce (taskâ) üzerinden Arapça’ya geçtiği ileri sürülmektedir. Tarihî uygulamalara bakılırsa Farsça’da “ücret” anlamına gelen teşk veya tisk kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli olduğuna dair görüş daha kuvvetli görünmektedir. Nitekim Sâsânîler devrinde sahiplenilen işlenmemiş topraklara ödenen vergiye bu ad verilmiştir. Şîa eserlerinde Hz. Ali’ye nisbetle aynı mânadaki kullanıma rastlanmaktadır (meselâ bk. Kerekî, s. 49). Kelime nadiren taks (çoğulu tukūs) şeklinde kaydedilmektedir. Task bazı hadislerde geçmekte (“Taskı kabullenen aşağılanmayı ve küçük görülmeyi kabullenmiştir”) ve Ebû Ubeyd tarafından “haraç” anlamına geldiği söylenmektedir (Kitâbü’l-Emvâl, s. 158; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 140). Erken dönem İslâmî literatürde, Hz. Ömer’in savaşla fethedilen Sevâd topraklarından aldığı birim başına yıllık maktû toprak vergisi (harâc-ı vazîfe) task adıyla anılmaktadır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 86, 135, 146; İbn Ebû Şeybe, IV, 404; VI, 463). Bu yerel kullanım Sâsânî hükümdarlarından Kubâd (488-531) ve Enûşirvan’ın (531-579) reformlarına dayanmaktadır. Kaynaklarda gerek yalnız başına gerekse vergileri ifade eden terimlerle beraber geçen taskın (ed-darâib ve’t-tusûk: Kalkaşendî, XIII, 68; el-vadâi‘ ve’t-tusûk: Kudâme b. Ca‘fer, s. 221; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 202; tukūs ve rüsûm:

Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba‘lî, s. 395; el-mukāseme ve’t-tusûk: Kudâme b. Ca‘fer, s. 248) yerini zamanla haraç kelimesine bırakarak Sünnî İslâm dünyasında Osmanlı Devleti zamanında kullanımdan kalktığı anlaşılmaktadır. Sevâd ve Cündişâpûr gibi bazı bölgelerde cerîbin üçte birine denk hacim ölçüsü birimine ve muhtemelen bu ölçek

hacmindeki tohumla ekilebilen alana da task adı verilmiştir. Taskın bu anlamının Farsça'daki "teşeh" (yağ ölçeği) kelimesine dayandığı ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 124; Kāmus Tercümesi, III, 933; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Kahire 1401/1981, s. 86, 135, 146, 158; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 404; VI, 463; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 202-203, 221-223, 248, 366-368; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 72; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 140, 202; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 140; Nâsır-ı Hüsrev, Sefer-nâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 44; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba'lî, Muḫtaṣaru'l-Fetâva'l-Mıṣriyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Demmâm 1406/1986, s. 395; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), X, 112, 271; XIII, 68-69; Ali b. Hüseyin el-Kerekî, Ḳāṭıʿatü'l-lecâc fî taḥḳīḳi ḥilli'l-ḫarâc (el-Ḫarâciyyât içinde), Kum 1413, s. 49, 57; F. Løkkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Lahore 1979, s. 58, 85, 88, 90, 125-126; P. Christensen, The Decline of Iranshahr, Copenhagen 1993, s. 38; Yaakov Elman, ""Up to the Ears" in Horses' Necks (B.M. 108a): On Sasanian Agricultural Policy and Private "Eminent Domain"", Jewish Studies-an Internet Journal, sy. 3 (2004), s. 105.

Cengiz Kallek

TASLİYE

(bk. SALÂTÜ SELÂM).

TASNİF

(bk. MUSANNEF).

TASRÎ‘

(التصريع)

Beytin her iki mısraını kafiyeli yapma anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “kapı kanadı” anlamındaki mısra‘dan türeyen tasrî‘ “kapıyı iki kanatlı yapmak; şiiri iki mısralı kılmak; beytin iki mısraını kafiyeli yapmak” mânalarına gelir. Belâgatta beytin her iki mısraının kafiyeli yapılmasına tasrî‘, böyle beyitlere musarra‘ denilir. Halîl b. Ahmed gibi eski aruz âlimleri tasrîi söz güzelliklerinden saymıştır. Şiirdeki tasrî‘ edebî nesrin iki bölüğünde bulunan seci gibidir. Tasrîin amacı, kasidenin daha ilk beytinin ilk mısraının okunmasıyla kafiyesinin nasıl geleceğinin okuyucuya gösterilmesi ve şairin dinleyiciye mensur değil manzum söz söylediğini hissettirmesidir (İbn Reşîk, I, 173). Tasrî‘ vezin güzelliğinin esaslarından biri kabul edilmiş, bir şiirin ne kadar tasrî‘ içerirse o kadar şiirsel nitelik kazanacağı ve nesirden uzaklaşacağı belirtilmiştir. Şiir sanatından bahsedilen eserlerde, kasidedeki birinci beytin ilk mısraına düzenlenen kafiyenin beytin kafiyesi olması için hazırlanması gerektiği ifade edilir. Çünkü ilk mısraın kafiyesini duyan kimse bunun beytin de kafiyesi olacağını bekler. Beyitte iki ayrı kafiye ve revînin bir araya gelmesi sebebiyle oluşan kusura “tecmî‘” denilmiştir (Kudâme b. Ca‘fer, s. 181). Tasrî‘ genellikle kasidenin ilk beytinde bulunur. Hem kadîm hem muhdes şairler tasrîi bir güzellik diye benimsemiş ve neredeyse hiç terketmemiştir. Tasrî‘ bazan ilk beyit dışında da kullanılmış ve bu husus şairin gücü ve yeteneğinin göstergesi sayılmıştır (a.g.e., s. 86). Birinci beytin dışında tasrîi ilk defa uygulayan şairin İmruülkays olduğu ve Abîd b. Ebras, Evs b. Hacer, Hassân b. Sâbit gibi şairlerin bu uygulamayı sürdürdüğü belirtilmiştir (a.g.e., s. 90). Nitekim İmruülkays’ın muallakası musarra‘ beyitle başlar:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

بسقطِ اللوى بين الدخول فَحَوْمل

Kasidenin ilk beyti dışındaki tasrî‘ çoğu zaman bir konu veya hikâyeden diğerine, bir tasvirden diğer bir tasvire geçildiği zaman yeni bir temaya başlandığı hususunda dinleyicinin uyarılması amacıyla yapılır. Bir kasidede tasrîin fazla olması şairin yeteneği ve dile hâkimiyeti şeklinde görülürse de İbn Reşîḳ eskilerin dışındaki şairlerde tasrîin fazla kullanılmasını zorlama olarak görür ve peş peşe üç beyti, ilk beyitle beraber üçüncü ve dördüncü beyitleri musarra‘ yapan eski şairlerden örnekler verir (el-ʿUmde, I, 173-174). Kasideye musarra‘ beyitle başlanması kasidenin ehemmiyetini ve şairi tarafından önemsendiğini gösterir. İbn Reşîḳ, bazı şairlerin şiire özen göstermedikleri için kasidelerinin başında tasrî‘ bulunmadığını söyler; ilk beyti değil ikinci beyti musarra‘ yapan Ahtal’i, ilk beyitten birkaç beyit sonra tasrî‘ uygulayan Zürrumme’yi ve neredeyse hiç musarra‘ beyti olmayan Ferezdak’ı örnek diye zikreder (a.g.e., I, 175-176). Beyitlerinin ve kısımlarının tamamı tasrî‘li olan musammat, muhammes, müşattar gibi şiir türleri de vardır.

İbn Ebü’l-İsba‘ tasrîi aruzî ve bedîî olmak üzere iki kısma ayırır. Aruzî tasrî‘ beytin aruzu (ilk mısraın son cüzü) ve darbının (ikinci mısraın son cüzü) vezin, i‘rab ve kafiyede; bedîî tasrî‘ ise aynı unsurların bunların yanı sıra lafız bakımından da eşit olmasıdır. “... bâlî ... hâlî/... bâli - ... bâli” gibi. İbn Ebü’l-İsba‘, bedî‘ sanatı gibi tasrîin de tekellüfsüz ve vasat kemiyette olmasını güzel bulmaktadır (Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 305). Ziyâeddin İbnü’l-Esîr tasrîi yedi dereceye ayırır. 1. Kâmil tasrî‘. Tasrîin en üst derecesi olup beyitteki her mısraın birbirinden bağımsız anlam ifade etmesidir. 2. Müstakil tasrî‘. İlk mısraın müstakil bir mâna bildirmesi, ikinci mısraın anlamca birinciye bağımlı olmasıdır. 3. Müvecceh tasrî‘. Şairin beyitlerdeki mısraların yerlerini değiştirmede muhayyer olması, anlam ve i‘rabın buna elverişli bulunmasıdır. 4. Nâkıs tasrî‘. İlk mısraın anlamının ancak ikinci mısra ile anlaşılabilmesidir. 5. Mükerrer tasrî‘. Beyitteki her iki mısraın aynı lafızla sona ermesidir. Bu da iki kısma ayrılır. Birincisi her iki lafzın hakikat ve mecaz bakımından aynı olması, ikincisi aynı lafzın mısralardan birinde hakiki, diğerinde mecazi anlamda kullanılmasıdır: “Bir genç ki isteyicilere olmuş iken şürb ü merta‘/Şimdi keskin Hint kılıçlarına oldu merta‘ (Ebû Temmâm) gibi. 6. Muallak tasrî‘. Birinci mısraın ikinci mısraın başında zikredilen sıfata bağlı olmasıdır; bu büyük kusur sayılmıştır. 7. Meştûr tasrî‘. İlk mısraın sonunun ikinci mısraın sonundan kafiye yönünden farklı olmasıdır. Bu tasrîin en aşağı derecesi ve en çirkini sayılmıştır. “...

zünûb - ... cühûd” gibi (el-Meselü’s-sâʾir, I, 259-262). Bu taksimi Tîbî ve ondan aktaran Süyûtî beşinci derecenin şıklarını iki ayrı tür sayarak sekize çıkarmıştır (et-Tibyân, s. 576-577; Şerḥu ʿUķūdi’l-cümân, s. 151). Hatîb el-Kazvînî tasrîi bir seci türü saymış ve onu “beytin aruz ve darb tef‘ilelerinin aynı kafiyede olması” diye tanımlamıştır (el-Îżâḥ, s. 551). Süyûtî de bunu “musarra‘” adıyla ve bir seci türü şeklinde ele almıştır.

Türk edebiyatında da tasrî‘ ve musarra‘ terimleri aynı anlamda kullanılmış, ayrıca bütün mısraları kafiyeli manzume yazmaya tasrî‘, musarra‘, müselsel adı verilmiştir. Her mısraı kafiyeli beyitlerden oluşan manzumelere de musarra‘ veya mısraları zincirleme gittiği için müselsel denilir.

Recâizâde Mahmud Ekrem’in şu manzumesinde görüldüğü gibi: Hiçbir dem sensiz olmak istemez cânım benim/Oldu gûyâ tâb’ı hüsnün nûr-ı îmânım benim//Cevrin olmaz kāsir-i şevk-i firâvânım benim/Muttasıl âlemde etsin girye çeşmânım benim//Râzıyım yansın müebbed kalb-i sûzânım benim/Mevt tutsun dâmenim, hüsran girîbânım benim/Terkedersem aşkını ey mihr-i tâbânım benim.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 454-455; Kudâme b. Ca‘fer, Naķdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 80, 86, 90, 181; İbn Reşîķ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1401/1981, I, 173-176; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa (nşr. Ali Fevde), Kahire 1350, s. 221; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Meselü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), I, 258-262; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 305-307; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400, s. 551-552; Tîbî, et-Tibyân fi’l-beyân (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût), Beyrut 1416/1996, s. 576-577; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Kahire 1332, III, 32-38; Süyûtî, Şerḥu ʿUķūdi’l-cümân, Kahire 1358, s. 151; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 104, 109, 149;

Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1403, II, 244-250; İrfan Mitracî, el-Câmiʿ li-fünûni'l-luġati'l-ʿArabiyye ve'l-ʿarûż, Beyrut 1407/1987, s. 231-234, 260.

Halim Öznurhan

TASRİF

(bk. SARF).

et-TASRÎF

(التصريف)

Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) yazdığı, günümüze ulaşan ilk sarf kitabı.

Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ından itibaren nahiv eserlerinde nahiv ve sarf konularıyla idgam, ibdâl, kalb, imâle, işmâm, ibtidâ-vakf gibi kıraate ve fonetiğe dair meseleler nahiv adı altında ve karışık biçimde ele alınıyordu. Nitekim el-Kitâb'ın ikinci kısmının çoğunu sarfla ilgili meseleler teşkil etmektedir. Daha sonra yazılan el-Muḳteḍab (Müberred), el-Mufaṣṣal (Zemahşerî) ve el-Elfiyye (İbn Mâlik) gibi nahiv eserlerinde de aynı sistem görülür. Yalnız İbnü'l-Hâcib el-Mufaṣṣal'ın nahivle ilgili konularını özetleyip el-Kâfiye, sarfla ilgili konularını da eş-Şâfiye adıyla ayrı eserlerde toplamıştır. Ebû Osman el-Mâzinî, el-Kitâb'ın içinde dağınık şekilde yer alan sarf meselelerini kendisi fazla bir şey katmadan ve Sîbeveyhi'nin yöntemini değiştirmeden bir araya getirip tasnif etmiş, et-Taṣrîf ile sarf ilmini nahivden ayırıp bağımsız bir disiplin haline getirmiştir; bu çalışmasıyla da eseri günümüze ulaşan ilk dil âlimi olarak kabul edilmiş, bundan dolayı sarf ilminin kurucusu sayılmıştır. Onun et-Taṣrîf'inden önce Ali b. Hasan el-Ahmer, Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat'a da zamanımıza kadar gelmeyen bu adla eserler nisbet edilmiştir (Sezgin, VIII, 118; IX, 69, 133). Mâzinî et-Taṣrîf'te, Arap dilinde henüz derinleşmeyen ve diğer nahiv meselelerini bilmeyenlerin sarf ilmine dalmalarının doğru olmayacağını, nitekim Arapça'nın bir üstünlüğü sayılan idgam ve imâle hakkında soru soranların çoğunu kurrânın teşkil ettiğini, bu meselelerin onlar için bir sorun oluşturmasının diğer nahiv konularını bilmemelerinden kaynaklandığını belirtir (İbn Cinnî, II, 340). Mâzinî'nin eseri günümüze Müberred, İbnü's-Serrâc, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî senediyle intikal etmiştir (a.g.e., I, 6). et-Taṣrîf'e el-Münṣıf adıyla bir şerh yazan İbn Cinnî eserin sarf kitapları içinde en mükemmel, gereksiz uzatmalardan, eskilerin anlamsız lafızlarından, yenilerin birçok hatasından uzak bir telif olduğunu belirtir (a.g.e., I, 5).

İsim ve fiil kalıplarının karışık biçimde incelendiği eser yedi bölümden meydana gelir. 1. İsim ve fiil kalıplarında bulunan ziyade harfler ve yerleri, ilhâk, med, mâna değişikliği için ve asıl itibariyle ziyade olanlar, sülâsî ve rubâî mücerred fiil ve isim kalıpları, humâsî mücerred isim kalıpları, isim ve fiil kalıplarında kıyasî (muttarid) ve şâz ilhaklar, elif ve nûn ziyadesi, vasıl ve kat‘ hemzeleri ve yerleri, mezîd fiil kalıplarındaki ziyadeler, isim ve fiillerde ziyade harflerin (ا، ت، س، ل، م، ن، و، هـ، ي) yerleri, değişim ve dönüşümleri. 2. İlk harfi illetli (vâv, yâ, elif/hemze) olan (misâl) isim ve fiil kalıplarındaki değişim, dönüşüm ve düşmeleri (i‘lâl). Vâv ile "yâ"nın birbirine, hemzeye ve "tâ"ya dönüştüğü isim ve fiil kalıpları, iftiâl kalıbında vâv ve "yâ"nın "tâ"ya dönüşmesi. 3. Ecvef fiil ve isimlerin kalıp ve sîgalarındaki değişim, dönüşüm ve düşmeler, kendisi harekeli, önü sahih/sâkin harf olan illet harfinin harekesinin önüne geçtiği ve kendisinin sâkin kaldığı isim ve fiil kalıpları, vâv ile "yâ"nın değişime uğramadan sahih harf gibi kullanıldığı isim ve fiil kalıpları ile sîgaları, bazı ecvef isimlerin düzensiz çoğullarında çoğul elifinden sonraki vâv ile "yâ"nın hemzeye dönüştüğü örnekler, ecveflerde vâv ile "yâ"nın birbirine dönüştüğü yerler, son harfi hemze olan ecvef kelimelerdeki değişiklikler. 4. Nâkıs isim ve fiil kalıpları ile kiplerindeki değişim, dönüşüm ve düşmeler, nâkıs isim ve fiil kalıplarındaki vâv ile "yâ"nın birbirine dönüştüğü yerler. 5. Son iki harfi yâ olan lefîf, makrûn ve mefrûk lefîfler, ortası hemzeli mefrûk lefîf türünden fiil ve isim kalıpları ile kiplerindeki değişim, dönüşüm ve düşmeler, lefîflerde taz‘îften (şeddelilik ya da aynı harften iki adet bulunması) doğan bazı meseleler. 6. "رمي، غزا، قال، باع، وأى، أوى، ودّ" gibi illetli fiillerden "اغدودن، قمطر، هدملة، قوصرّة، عنكبوت، اطمأنّ...، تَرْقُوَةٌ، عُنفوان، قمحدُوّة" gibi kalıplara uygun veya "فعيلول، فعليل، فعلول، فَيْعُول، مَفعلة" gibi kalıplara uygun ve birçoğu yapay olan kelime kalıp ve vezinlerini bulma alıştırmaları. 7. İftiâl babında tâ (ت) harfinin "ṭâ"ya (ط) ve "dâl"e (د) dönüşmesi.

et-Taṣrîf'te sarf konuları Arap dilinde geçen müfredatın çoğunu kapsayacak biçimde bol örnekle, kıyasî ve şâz olanlar, bazı Arap lehçelerindeki farklı kullanımlar sebepleri belirtilerek açıklanmıştır. Eserin birçok yerinde geçen, "Bunlar sikalardan alınmıştır" ifadesiyle Arapça bilgisine güvenilen Araplar ve Arap dili âlimleri kastedilmiş olmalıdır. Zira kitapta Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Yûnus b. Habîb, Asmaî, Ebû Ubeyde gibi dilcilerin görüşleri sıkça geçmektedir. Mâzinî yer yer bu görüşleri

yorumlayıp aralarında tercihler yaptığı gibi kendi görüşlerine de yer vermiştir. Nitekim bir yerde (İbn Cinnî, I, 307) Medine kārii İmam Nâfi‘ b. Abdurrahman'ın kıraatinde yeterli sarf bilgisine sahip olmadığı için birçok hatanın bulunduğunu ifade etmiştir. Eserde ve özellikle eserin altıncı bölümünde zikredilen kalıplara göre illetli fiillerden yapay vezin tesbiti örneklerine bol miktarda yer verilmesi, Sîbeveyhi'den intikal eden mirasın bir araya toplanması yanında müellifin kendi ilâvelerinin de bulunduğunu göstermektedir. Çünkü Mâzinî'nin bu konuda mâhir olduğu, öğrencilerini iyi yetiştirdiği, diğer dilcilerle, bilhassa Kûfeli dil âlimleriyle giriştiği tartışmalarda bu yönüyle galip geldiği kaydedilmektedir. Başta İbn Cinnî şerhi el-Münṣıf olmak üzere daha sonra yazılan birçok sarf kitabında "mesâil müşkile, mesâil avîṣa" gibi başlıklar altında bu tür yapay vezin bulma alıştırmalarına genişçe yer verilmiştir.

Eser İbn Cinnî'nin şerhiyle birlikte günümüze ulaşmıştır (nşr. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn, I-III, Kahire 1373-1379). Sarf ilmi alanında en güvenilir kaynak olan

şerh üç bölümden meydana gelmektedir. İlk iki ciltte et-Taṣrîf'in parça parça metni ve her parçanın devamında şerhi, üçüncü ciltte "Tefsîrü'l-luġa min Kitâbi't-Taṣrîf li'l-Mâzinî" başlığı altında metinde geçen garîb kelimelerle anlaşılması zor yerlerin izahı, son kısımda da "Mesâil fî (min) avîsi't-tasrîf" başlığıyla yapay vezin tesbiti temrinleri ele alınmıştır. Arap dil âlimi Ebü'l-Bekā İbn Yaîş'in bu şerhe bir hâşiye yazdığı kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 412).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, el-Münṣıf (nşr. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn), Kahire 1373-79/1954-60, I, 1, 5, 6, 307; II, 340; ayrıca bk. tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 412; Brockelmann, GAL, I, 131; Sezgin, GAS, VIII, 118; IX, 69, 73, 75, 80, 112, 133, 178-179; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 69; İsmail Durmuş, "Nahiv", DİA, XXXII, 301; Hulûsi Kılıç, "Sarf", a.e., XXXVI, 136-137; "el-Mâzinî, Ebû ʿOs̱mân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad

1419/1999, XXII, 77; İbrâhim Abdullah, “el-Mâzinî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2007, XVII, 479.

İsmail Durmuş

et-TASRÎF

(التصريف)

Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin (ö. 404/1013) tıp ve cerrahlığa dair eseri.

Tam adı Kitâbü't-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (teʾâlîf) olup Endülüslü hekim ve cerrah Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin (Lat. Albucasis/Albulcasis) günümüze ulaşan tek eseridir. Müellif çalışmasına kaynaklara bakmayı gerektirmeyecek kadar geniş kapsamlı, kolay anlaşılır ve kullanışlı olmasından dolayı bu adı verdiğini söyler. Gerçek bir tıp ansiklopedisi niteliği taşıyan kitap elli yıllık birikim ve tecrübenin bir ürünüdür ve yazılışı 390 (1000) yılı dolaylarında sona ermiştir. Otuz bölümden (makale) oluşan eserin giriş niteliğindeki iki bölümünde geleneksel tıp teorisinin dayandığı ilkeler hakkında toplu bilgi verilir. İkinci ve en hacimli bölüm (yaklaşık 300 sayfa) genel patolojiye ayrılmış olup 325 hastalığın teşhis ve tedavisiyle ilgilidir. Üçüncü-yirmi dokuzuncu bölümlerde tıbbî diyet (eşribe, et'ime, matbûhât, ağziye) dahil genel anlamda ilâçlar konusu işlenmekte, basit ve birleşik çok sayıda ilâç farmakolojik nitelikleri, etkileri, hazırlanış yöntemleri ve eşdeğerlileriyle birlikte ayrıntılı biçimde tanıtılmaktadır. Müellifin özellikle ilâçların hazırlanması hususunda yenilikçi yaklaşımını ortaya koyan madensel, bitkisel ve hayvansal içerikli ilâçlarla ilgili "Fî Iṣlâḥi'l-edviye" başlıklı yirmi sekizinci bölüm Batı dünyasının ilgisini çekmiş ve Liber servitoris adıyla müstakil kitap halinde Latince'ye tercüme edilmiştir. Zehrâvî'nin damıtma ve bazı yağ ekstrelerini elde etme gibi işlemlerde Ortaçağ kimyasının yöntemlerine aynı yaklaşımla başvurması dikkat çekicidir. İlâçlar konusuyla ilgili bir başka dikkate değer husus, on dokuzuncu bölümün ikinci kısmında kozmetik bakım ürünlerinin de bu çerçevede ele alınmış olmasıdır. Yirmi dokuzuncu bölümde ilâç isimleri, eczacılıkta kullanılan ölçü ve tartı birimleri ve tıp terminolojisi gibi konular üzerinde durulmaktadır.

"Fî ʿAmeli'l-yed" başlığını taşıyan otuzuncu bölüm cerrahî operasyonlarla ilgilidir ve bir bakıma eserin ikinci ana bölümünü oluşturmaktadır. Elle yapılan bu tür cerrahî uygulamalara artık rastlanmadığını söyleyen Zehrâvî

bu bölümün kitabın teorik tıp bilgisine dair kısmını tamamlayacağını belirtmektedir. Gerek İslâm cerrahisine olan özgün katkısı gerekse Ortaçağ Latin dünyasına yaptığı büyük etki sebebiyle eserin yaklaşık yirmide birini teşkil eden bu bölüm diğer kısımlardan daha çok ilgi çekmiştir; ayrıca tanımladığı ameliyat gereçlerinin resimlerini vermesi bakımından bu konuda tarihin ilkleri arasında yer almaktadır. Bölümün elli altı fasıldan oluşan ilk kısmında dağlama yöntemli tedavi usulleri anlatılır ve baştan ayağa doğru sırayla ele alınan organların hangi hastalıklarda ne şekilde ve hangi aletler kullanılarak dağlanması gerektiği, aletin özellikleri ve dağlamadan sonra uygulanacak ilâç tedavisi ayrıntılarıyla belirtilir. Kesme, delme, kan alma, hacamat ve yaralarla ilgili konuların işlendiği ikinci kısım doksan yedi fasıldan meydana gelmektedir. “Fi’l-Cebr ve’l-ḫalᶜ” başlığını taşıyan üçüncü kısımda otuz beş fasıl halinde kırık çıkık tedavisi ele alınmıştır; bunlar arasında hassasiyet ve uzmanlık isteyen burun, çene ve omurga kırıkları da vardır. Resmi verilen 200’ü aşkın ameliyat gereci arasında dağlama koterleri, katarakt iğnesi, bademcik ameliyatında kullanılan makasa benzer alet, neşter, pense, diş taşı kazıyıcıları, sondalar, şırınga, jinekoloji aletleri, sırt omuru çıkıklarını yerleştirmek için germe bankı ve çeşitli testereler sayılabilir (geniş bilgi için bk. Sezgin, İslam’da Bilim ve Teknik, IV, 36-91; Hamarneh, sy. 228 [1961], s. 81-94).

et-Taṣrîf’in eksiksiz bir tercümesi veya tamamının ilmî neşri henüz yapılmamıştır (yazma nüshaları için bk. Sezgin, GAS, III, 324-325); bilim dünyası, hâlâ Fuat Sezgin’in Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Hacı Beşir Ağa, nr. 502) bir nüshaya ait iki ciltlik tıpkıbasımına başvurmak zorundadır. Eserin Latin Avrupası’na tanıtılması, Cremonalı Gerard’ın XII. yüzyılda otuzuncu bölümün Chirurgia Albucasis (Tractatus de operatione manus) adıyla Toledo’da yaptığı tercümesi vasıtasıyla olmuştur. Bu tercümenin tıpkıbasımı Almanca açıklamalarla birlikte Eva Irblich tarafından yayımlanmıştır (Akademichen Druckund Verlagsanstalt, I-II, Graz 1979). Chirurgia

Albucasis’in daha sonraki dönemlerde birçok defa istinsah edildiği, Fransız cerrahisinin kurucusu sayılan Guy de Chauliac’ın Chirurgia parva adını taşıyan ve Zehrâvî’nin etkisini Avrupa’ya yayan eseriyle birleştirilerek basıldığı (Venedik 1497, 1499, 1500, 1506, 1530, 1531) bilinmektedir. Tercümenin 1532’de Strasbourg’da Theodorus Priscianus’un Rerum

Medicarum Libri Quatuor adlı eseriyle birlikte yeni baskısı yapılmış ve 1541'de Albucasis methodus medendi ... başlığını taşıyan ünlü Basil neşri gerçekleştirilmiştir. XVIII. yüzyılda Oxford hocalarından Johannis Channing'in kitabın cerrahî kısmını iki cilt halinde Arapça ve Latince olarak neşretmesi (Albucasis de Chirurgia, Arabice et Latine, Oxford 1778) esere duyulan akademik ilginin o yıllarda da sürdüğünü göstermektedir. Bunu XIX. yüzyılın ikinci yarısında tıp tarihçisi Lucien Leclerc'in La chirurgie d'Abulcasis başlıklı Fransızca çevirisi izlemiş (Paris 1861), Hindistan'da yapılan taşbaskısından sonra da (Leknev 1329) M. S. Spink ve G. L. Lewis tarafından Albucasis On Surgery and Instruments adıyla tenkitli neşri ve İngilizce tercümesi yayımlanmıştır (London 1973). Söz konusu cerrahî kısmın Ahmed Ârâm ve Mehdî Muhakkık'ın gerçekleştirdiği et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf: Baḫş-i Cerrâḥî ve İbzârhâ-yı Ân adlı bir de Farsça çevirisi bulunmaktadır (Tahran 1996).

Eserin kısmî İbrânîce tercümelerinin ilkini Marsilya'da 1261-1264 yılları arasında Şem-Tov ben Yitshak yapmış ve bu çalışma büyük bir ihtimalle daha sonra gerçekleştirilen Liber servitoris adlı kısmî Latince çevirinin de kaynak metnini oluşturmuştur. 1288'de kitabın ilk iki bölümü Meşulam ben Yona tarafından tekrar İbrânîce'ye çevrilmiş ve girişte kitabın tamamı hakkında bilgi verilmiştir. Yine ilk iki bölümün Latince tercümesini Sigismund Grimm ve Marc Wirsung yapmış, bu tercüme Liber theoricae necnon practicae Alsaharavii adıyla 1519 yılında Augsburg'da basılmıştır. Eserin kadın hastalıklarıyla ilgili bölümü Caspar Wolf'un hazırladığı Collections de gynaesis adlı derlemede yer almıştır (Basil 1555). et-Taṣrîf'in ilâçlarla ilgili yirmi sekizinci bölümü Avrupa'nın tıp çevrelerinde ilgiyle okunmuştur. Genovalı Simon ve Tortosalı Abraham Judeus'un XIII. yüzyılın sonunda Latince'ye çevirdiği bu bölüm XV. yüzyılda Liber servitoris sive liber XXVIII Bulchasin Benaberacerin adıyla basılmış (Venice 1471), modern neşri ve Almanca tercümesi, Der Liber servitoris des Abulkasis (936-1013): Übersetzung, Kommentar und Nacdruck der Textfassung von 1471 ismiyle Marianne Enseger tarafından yapılmıştır (Stuttgart 1986).

Sabuncuoğlu Şerefeddin, et-Taṣrîf'in otuzuncu bölümünü 870 (1465) yılında Fâtih Sultan Mehmed'e sunulmak üzere Cerrâhiyye-i İlhâniyye adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Ancak bu çalışmayı gerek Sabuncuoğlu'nun

kendi görüş, müşahede ve tavsiyelerini içermesi gerekse et-Taṣrîf’te bulunmayan cerrahî aletlere yer vermesi sebebiyle bir tercümeden ziyade et-Taṣrîf’in Türkçe bir versiyonu olarak değerlendirmek gerekir. Kitabı neşreden İlter Uzel iki eseri karşılaştırmış ve Sabuncuoğlu’nun Zehrâvî’nin eserinde yer almayan 137 farklı müşahedede bulunduğunu tesbit etmiştir (Cerrâhiyyetü’l-Hâniyye, I, 26). Ayrıca Sabuncuoğlu’nun cerrahî müdahalelerde kullandığı aletlerin resimlerini vermesi yanında Zehrâvî’den farklı şekilde hekim ve hastayı ameliyat sırasında resmettiği de görülmektedir. et-Taṣrîf’in otuzuncu bölümünün diğer bir Türkçe çevirisi Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 1845). Yazma nüshada ismi Kitâb-ı Zehrâvî (Zehrâvî ve İlm-i Cerrâh) şeklinde belirtilen bu çevirinin kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı konusunda bir kayıt yoksa da dil özelliklerinden hareketle söz konusu tercümenin XV. yüzyıla ait olabileceği tahmin edilmektedir (Uzel, LII/203 [1988], s. 445-459).

BİBLİYOGRAFYA

Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, I, 2; II, 461; ayrıca bk. tür.yer.; Sabuncuoğlu Şerefeddin, Cerrâhiyyetü’l-Hâniyye (haz. İlter Uzel), Ankara 1992, hazırlayanın girişi, I, 26, 71-96; Sami K. Hamarneh - Glenn Sonnedecker, A Pharmaceutical View of Abulcasis al-Zahrāwī in Moorish Spain, Leiden 1963, s. 23-33; Sezgin, GAS, III, 323-325; a.mlf., İslam’da Bilim ve Teknik (trc. Abdurrahman Aliy), Ankara 2007, IV, 3-5, 36-91; Sami K. Hamarneh, “al-Zahrāwī, Abu’l-Qāsım Khalaf Ibn ʿAbbās”, DSB, XIV, 584-585; a.mlf., “Drawings and Pharmacy in al-Zahrāwī’s 10th Century Surgical Treatise”, United States National Museum Bulletin, sy. 228, Washington 1961, s. 81-94; a.mlf., “al-Zahrāwī’s al-Taṣrīf, Commemorating its Millenary Appearance”, Hamdard Medicus, XXXIII/2, Karachi 1990, s. 19-40; A. M. Mansour, “Surgery of Abul-Qāsım al-Zahrāwī”, Islamic Medicine, II, Kuwait 1982, s. 349-357; Ismail A. Nabri, “al-Zahrāwī (936-1013 AC) the Father of Operative Surgery”, al-ʿIlm: Journal of the Centre for Research in Islamic Studies, VI, Durban 1986, s. 131-137; İlter Uzel, “Yeni Bulunan Bir At’Tasrif Tercümesi: Zahrāwī ve ʿİlm-i Cerrāh”, TTK Belleten, LII/203

(1988), s. 445-459; Emilie Savage-Smith, “al-Zahrāwī”, EI² (İng.), XI, 398-399.

Esin Kâhya

et-TASRÎFÜ’l-MÜLÛKÎ

(التصريف الملوكي)

İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) sarf ilmine dair eseri.

Eserin ismi kaynaklarda el-Mülûkî fi’t-taṣrîf, Muḫtaṣarü’t-taṣrîf, Muḫtaṣarü’t-taṣrîfi’l-mülûkî, Cümelü uṣûli’t-taṣrîf, Cümelü uṣûli’t-taṣrîfi’l-mülûkî, el-Cümel min uṣûli’t-taṣrîf, Muḳaddimâtü ebvâbi’t-taṣrîf ve el-Mülûkî şeklinde de kaydedilir. Kitabın adında geçen “mülûkî” nisbesi “kral” anlamındaki melikin çoğulu ise “krallara hediye edilmeye lâyık kitap; sarf kitaplarının öncüsü” gibi mânalara gelir. “Melûkî” şeklinde mübâlağa sîgası olan “melûk”ün nisbeti ise sarfın önemli konularını içerme hususunda abartı ifade eder. Eserin İbnü’ş-Şecerî, Muhammed b. Ahmed İbn Tabâtabâ, Ömer b. Sâbit es-Semânînî senediyle İbn Cinnî’ye nisbeti kesindir; buna göre Abdülkādir el-Bağdâdî’nin eseri Ebû Osman el-Mâzinî’ye izâfe etmesi (Ḫizânetü’l-edeb, I, 240; IV, 132; VII, 205, 228), doğru değildir.

Sarf ilminin bütün konularını kapsamamakla birlikte bu ilmin temel ilkelerini ele alan başarılı bir muhtasar diye nitelendirilen eser bir mukaddime ile sekiz bölümden oluşur. Mukaddimede tasrifin (sarf) anlamı, tanımı, kapsamı ve kısımları açıklanmıştır. Birinci bölümde ziyade harfleri ele alınarak bu harfleri içeren klişe ifadeler, asıl ve ziyade harf kavramı, sarfî mîzan (ف ع ل), on ziyade harfin delilleri belirtildikten sonra “ا، ء، ت، س، ل، م، ن، هـ، و، ي” şeklindeki bu harflerin yerleri kaydedilmiştir. İkinci bölümde bedel/ibdâl konusu ele alınmış, on bir ibdâl harfinin (ا، ء، ت، ج، د، ط، هـ، و، ي) dönüşüm kuralları örneklerle anlatılmıştır. Üçüncü bölüm hazif meselesine ayrılmış, hazif olgusu kıyasî (illete dayalı) ve gayri kıyasî (lafzî hafiflik sağlamak amacıyla yapılan hazif) şeklinde ikiye ayrılarak bunlara dair bilgiler verilmiştir. Dördüncü bölümde “Hareke ve Sükûnla Tağyîr” başlığı altında ecvef fiil ve isimlerde görülen hareke ve sükûn değişimiyle ilgili bazı i‘lâl kuralları ve yerleri açıklanmıştır. Beşinci bölümde idgam ele alınmış, altıncı bölümde “Tahfîf ve İtbâ‘” başlığıyla “يَتَّقِهِ”nin → -يَتَّقْهِ- (en-Nûr 24/52); “لم يَلِدْهُ”nün → “لم يَلْدَهُ” şeklinde tahfîfi gibi örnekler

zikredilmiştir. “Ukūd ve Kavânîn” başlığını taşıyan yedinci bölümde “vâv”ın “yâ”ya ve hemzeye dönüştürülme (kalb) şartları ve yerleri anlatılmıştır. Eserin son bölümü olan “Binâ/Mesâil” kısmında sahih ve

illetli isim ve fiillerden bir model kelimenin veznine uygun biçimde anlamlı ya da çoğu defa anlamsız, fakat kelime köklerini belirlemede yardımcı olan yedi mesele ile bazı örnekler kaydedilmiştir.

et-Taṣrîfü’l-mülûkî ilk defa G. Hoberg tarafından Latince tercümesiyle birlikte yayımlandıktan sonra (Leipzig 1885) Arap ülkelerinde birçok defa neşredilmiştir (not ve açıklamalarla nşr. Muhammed Saîd en-Na‘sân, Kahire 1331, 1332, 1970; nşr. Ahmed el-Hânî - Muhyiddin Cerrâh, Kahire 1913; Dımaşk 1970; nşr. Dîzîrîh Sakkal, Beyrut 1998; nşr. Bedevî Zehrân, Cîze 2001; nşr. İrfân Matracî, Beyrut 2005). Eser üzerine yazılan dört şerhten İbnü’ş-Şecerî ile Kāsım b. Kāsım el-Vâsıtî’nin çalışmaları günümüze ulaşmamıştır. İbn Cinnî’nin öğrencisi olan Ömer b. Sâbit es-Semânînî tarafından yazılan, asıl metinle açıklamaların iç içe girdiği şerhi İbrâhim b. Süleyman el-Buaymî doktora tezi olarak incelemiş ve Şerḥu’t-Taṣrîf adıyla yayımlamıştır (Riyad 1419/1999). Şerhte görüşler arasında tercihler yapılmış, sarf meselelerinin illetleriyle garîb kelimeler açıklanmış, şevâhidle ilgili notlar düşülmüş, bazı münferit şevâhide yer verilmiştir. Ebü’l-Bekā İbn Yaîş’in kaleme aldığı, asıl metin kısımlarının “قال الشيخ أبو الفتح ابن جنّي” veya “قال صاحب الكتاب” şerh kısımlarının “قال الشيخ الشارح موفق الدين” veya “قال الشارح” ifadeleriyle ayrıldığı şerh Şerḥu’l-Mülûkî fi’t-taṣrîf adıyla Fahreddin Kabâve tarafından yayımlanmıştır (Halep 1393/1973, 1406/1985; Beyrut 1987). İbn Yaîş şerhinin, et-Taṣrîfü’l-mülûkî hâmişinde de basıldığı kaydedilmektedir (Ömer b. Sâbit es-Semânînî, neşredenin girişi, s. 122). Eseri ayrıca Muhammed Nu‘mân el-Hamevî kısa notlar halinde şerhetmiştir (Kahire 1331).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, et-Taṣrîfü’l-mülûkî (nşr. Ahmed el-Hânî - Muhyiddin Cerrâh), Dımaşk, ts. (Dârü’l-maârif), s. 5; Ömer b. Sâbit es-Semânînî, Şerḥu’t-Taṣrîf

(nşr. İbrâhim b. Süleyman el-Buaymî), Riyad 1419/1999, neşredenin girişi, s. 24-25, 113-122; İbnü'ş-Şecerî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 102; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ˒ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 350; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), Haydarâbâd 1406/1986, V, 55; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mülûkî fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Halep 1426/2005, neşredenin girişi, s. 6-8, 17-18; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 130; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 412-413; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 240; IV, 132; VII, 205, 228; Serkîs, Muʿcem, I, 66; Brockelmann, GAL Suppl., I, 192; Sezgin, GAS, IX, 178-179; Mustafa Çuhadar, "İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā", DİA, XX, 446.

İsmail Durmuş

TASRİYE

(bk. MUSARRÂT).

TASSÛC

(الطسّوج)

Pers ağırlık ve uzunluk ölçü birimi.

Arapça'da tassûc, tassûce ve nâdiren settûc şeklinde söylenen kelimenin Arapçalaştığı kabul edilmekte, aslının Farsça tesû (Pehlevîce tesûk) olduğu ileri sürülmektedir. İslâmlaşma'nın etkisiyle Arapça yazılışı tekrar Farsça'ya geçmiştir. Farsça/Pehlevîce'deki aslının etimolojisiyle ilgili ikna edici bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Buna karşılık, tassûcun sekiz arpaya ve dirhemin otuzda birine eşitlendiğini gösteren bazı bilgilerden hareketle Sumerce ussu (sekiz) veya uşu (otuz) kelimeleriyle ilişkilendirilmesi mümkündür. Ayrıca kelime İran, Irak ve Suriye gibi Pers hâkimiyeti altına girmiş bölgelerde iklîm, istân, kûre, rustâk vb. idarî/coğrafî birimi ifade etmek için hem cins ismi hem de özel isim olarak kullanılmıştır. Bunun ise Farsça'da uzaklık bildiren "tâ" ile "yön, taraf" anlamındaki "sû" kelimelerinden müteşekkil bir birleşik isim olduğu iddia edilmektedir (Eddî Şîr, s. 112). Bu kelimenin ağırlık birimini ifade eden Sumerce sözcüğü de kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğradığı düşünülebilir. Ayrıca günün yirmi dörtte birini (saati) belirtmek için tesû kullanılmıştır (Dihhudâ, IV, 5895).

Bir ağırlık birimi olarak tassûcun kullanımdaki ast ve üst katları sırasıyla şöyledir: Habbe, arpa, pirinç, hardal; kırat, dânek, dirhem/miskal (miskal/dinar ve dirhem tassûclarının önceki ağır, diğeri hafif olmak üzere birbirinden ayrıldığı anlaşılmaktadır). Sâmânî kâtibi Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) kaydettiği mâlûmattan 1 tassûc = 1/24 miskal-dinar = 0,25 dânek = 5/6 kırat = 1,5 habbe = 4,5 arpa eşitliği elde edilmektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 74). Matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî de (ö. 388/998) Horasan ve Suriye civarında kullanılan dirhem tassûcunun 1,5 habbeye denk geldiğini bildirmektedir (el-Menâzilü's-sebʿ, s. 174). Halife Abdülmelik b. Mervân devrinde piyasaya sürülen 4,25 gramlık miskal-dinar esas alınırsa tassûc 0,1770833 gr. demektir. Ayrıca 0,2125 gramlık kırattan hareketle aynı sonuca (0,2125 gr. × 5 ÷ 6 = 0,1770833 gr.)

ulaşılır. Osmanlı şeyhülislâmı Çatalcalı Ali Efendi de (ö. 1103/1692) 1 tassûc = 1/24 dirhem = 0,25 dânek = 1,5 habbe = 3 arpa eşitliğini veren açıklamasıyla muhtemelen buna işaret etmektedir (Fetâvâ-yı Ali Efendi, I, 12). Ancak Arap dili ve edebiyatı âlimi İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) ve Hanbelî fakihi Burhâneddin İbn Müflih (ö. 884/1479) gibi bazı âlimler şu denklemi vermektedir: 1 tassûc = 1/24 dirhem = 1/6 dânek = 0,5 kırat = 2 habbe (eṣ-Ṣıḥâḥ, "mkk" md.; el-Mübdiʿ, VI, 189). Şerîf el-İdrîsî'nin (ö. 560/1165) aktardığı bilgilerden 1 Irak tassûcu = 1/24 dirhem = 0,5 dânek = 5/6 kırat = 2,5 habbe = 60 hardal eşitliği çıkmaktadır (el-Ekyâl, III, 341, 342, 345). Nitekim 0,070833 gramlık habbeden hareketle yine aynı metrik değer (2,5 × 0,070833 gr. = 0,1770833 gr.) elde edilir. Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124) 108 arpalık dirheme atıfla tassûcun değerini (108 ÷ 24 =) 4,5 arpaya çıkarmaktadır (es-Sâmî fi'l-esâmî, s. 370).

Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) Semerkant dinar kıratının 1,2 tassûca (= 4,8 arpa) eşit olduğunu bildirmektedir ki buradan tassûcun 4 arpaya karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Bu da Hârizmî'nin aktardığı 6 tassûc = 5 kırat orantısını vermektedir; yani arpanın metrik değeri 0,044270833 gr. kabul edildiğinde o kıratın 0,2125 gr. olduğu, Semerkant tassû-cununsa 0,1770833 gramlık kırata denk düştüğü görülmektedir (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 211-212; bk. KIRAT). Kuhistânî (ö. 962/1555) ve Abdurrahman Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) gibi Hanefî fakihleri de verdikleri 1 Semerkant tassûcu = 2 habbe = 4 arpa = 0,25 dânek = 1/24 miskal şeklindeki eşitlikle İbnü'l-Hümâm'ı doğrulamaktadır (Câmiʿu'r-rumûz, I, 191; Mecmaʿu'l-enhur, I, 304). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'nin (ö. 1188/1774) aktardığı verilerden (el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn, vr. 29a) 1 dirhem tassûcu = 0,5 kırat = 2 habbe = 140 hardal = 0,2 dânek = 1/30 dirhem eşitliğine ulaşılmaktadır. XII. (XVIII.) yüzyılın sonlarında Mustafa ez-Zehebî, Hanefîler'e göre yarım tassûcun 150 hardal tanesine eşdeğer olduğunu bildirmektedir (Sauvaire, JRAS, XIV/2 [1882], s. 274). Şiî fakihi İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) aktardığı bilgiden çıkan 1 tassûc = 1/21 dirhem = 0,5 dânek = 2 arpa eşitliğini (el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, II, 151) yukarıdaki alıntılarla uzlaştırmak güçtür.

Tassûcun tıp literatüründe de geçtiği görülmektedir. Endülüslü hekim Zehrâvî'ye göre (ö. 404/1013) dirhem settûcu/tassûcu (60 ÷ 24 =) 2,5

habbedir (et-Taṣrîf, s. 458-459, 460). İbnü’l-Kuf (ö. 685/1286) bunu tekrarlarken (el-ʿUmde, s. 234)

Bedreddin Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî (ö. 560/1164) 1 tassûc = 0,5 kırat/Şam harnûbesi = 2 arpa eşitliğini vermektedir (Aḳrâbâẕîn, s. 293, 295). Endülüs edebiyatçılarından Ebü’t-Tâhir Muhammed b. Abdülazîz b. Yûsuf el-Murâdî İbnü’l-Ceyyâb’ın (VI./XII. yüzyıl) aktardığı bilgiden şu denklem çıkmaktadır: 1 settûc = 2 habbe = 0,5 kırat = 0,25 dânek = 1/24 dirhem (Casiri, I, 366; krş. Takī Bîniş, X [1341], s. 413-415). XI. (XVII.) yüzyılın sonlarında Safevî Hükümdarı Şah Süleyman’a sunulan bir tıp eserinden de elde edilen eşitlikler şöyledir: 1 dirhem tassûcu = 2 habbe = 4 arpa = 8 pirinç = 16 hardal = 0,5 dirhem kıratı = 0,25 dirhem dâneki = 1/24 dirhem; 1 miskal tassûcu = 2,5 habbe = 5 arpa = 10 pirinç = 20 hardal = 0,5 miskal kıratı = 0,25 miskal dâneki = 1/24 miskal (Muhammed Mü’min el-Hüseynî, s. 452).

Hintli âlim Ebü’l-Fazl el-Allâmî’nin (ö. 1011/1602) kaydettiği 1 miskal-dinar tassûcu = 2 habbe = 4 arpa = 24 hardal = 288 fels = 1728 fetîl = 10.368 nakīr = 62.208 kıtmîr = 746.496 zerre şeklindeki eşitlik bir yerden sonra teorik anlam taşıyor gibidir (The Âʾîn-i Akbarî, I, 37; II, 64; ayrıca bk. Sauvaire, JA, IV [1884], s. 208). Bakkal “sîr”inin yirmi dörtte birini ifade etmek için de tesû kullanılmıştır (Dihhudâ, IV, 5895). Ağırlık birimi olan tassûcun ticaretin ve standartlaşmanın yaygınlaşmasıyla beraber yerini veya ismini kırata kaptırdığı söylenebilir.

Ayrıca Farsça’da uzunluk ölçülerinden gezin yirmi dörtte birine tesû/tole denmektedir (a.g.e., a.y.). Batı ve Orta Hindistan’da konuşulan Marathi dilinde (< Farsça) gezin yirmide veya yirmi dörtte birini ifade eden birime tasû/tasûn adı verilmiştir (Wilson, s. 514). Hindistan’ın kuzeybatı eyaletlerinde gezin on dörtte veya on altıda birine, “gira”nın da üçte ikisine eşittir (a.g.e., s. 178). Ebü’l-Fazl el-Allâmî XVI. yüzyıl Hindistan’ı için şu eşitliği vermektedir: 1 tassûc = 1/24 gez = 24 tisvânse = 576 hâm = 13.824 zerre (The Âʾîn-i Akbarî, I, 237). Altı ve yedi arpalık gez tassûclarının yanı sıra sekiz arpalık bir uzun gez tassûcundan da bahsedilmektedir (a.g.e., II, 64). Jean-Baptiste Tavernier, XVII. yüzyılın ortalarında 1/24 gezlik Sûret tassûcunun 1,125 İngiliz inchine (≈ 2,8575 cm.) denk geldiğini

bildirmektedir (Travels in India, I, 419).

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, Islamabad 1985, s. 178, 514; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 74; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 174; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 458-459, 460; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, es-Sâmî fi'l-esâmî, Tahran 1345, s. 370; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâẕînü'l-Ḳalânisî (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 293, 295; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Ca'feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), [baskı yeri yok] 1375/1416, III, 341, 342, 345; İbnü'l-Kuf, el-ʿUmde fi'l-cirâḥa (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1997, s. 234; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San'a 1409/1988, II, 151; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 211-212; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), VI, 189; Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1291, I, 191; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 37, 237; II, 64; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1419/1998, I, 304; Muhammed Mü'min b. Muhammed Zemân el-Hüseynî, Tuḥfetü'l-müʾminîn, Bombay 1278, s. 452; Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi (haz. Sâlih b. Ahmed el-Kefevî), İstanbul 1311-12, I, 12; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 34; M. Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, Osnabrück 1969, I, 366; J. B. Tavernier, Travels in India, Lahore 1976, I, 419; Eddî Şîr, el-Elfâẓü'l-Fârisiyyetü'l-muʿarrebe, Kahire 1987-88, s. 112; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, Mevsûʿatü vaḥdâti'l-ḳıyâsi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 402-403; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, yedinci seri: XV (1880), s. 254-255; a.mlf., "Arab Metrology IV: Ed-Dahaby",

JRAS, XIV/2 (1882), s. 274; a.mlf., “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, sekizinci seri: IV (1884), s. 208, 241-242, 256-258; Takī Bîniş, “Risâle-i Miḳdâriyye”, Ferheng-i Îrân-zemîn, X, Tahran 1341, s. 413, 414, 415; Dihhudâ, Luġat-nâme (Muîn), IV, 5895-5896; IX, 13628.

Cengiz Kallek

TASVİR

(bk. RESİM).

TASVİR

(التصوير)

Edebî eserlerde doğanın, kişilerin ve nesnelerin ayırıcı özellikleriyle anlatılması, betimleme.

Sözlükte "bir şeyi bir yana doğru eğmek, o şeye yönelmek, bir şeyi kesmek" anlamlarındaki savr kökünden türeyen tasvîr "bir şeye biçim vermek, resmini yapmak, bir şeyi ince ayrıntılarıyla anlatmak" demektir. Terim olarak tasvir "roman, hikâye ve diğer edebî türlerde olayların geçtiği yerleri, kişileri ve eşyayı öteki nesnelerden ayırıp bütün özellikleriyle ifade etme diye açıklanabilir. İyi bir tasvir eşyanın ilk bakışta görülemeyen yanlarını farketmeye, duyulardan olabildiğince yararlanmaya, kendinden bir şeyler katmaya, anlatımı bir plan içinde yapmaya ve eşyayı iyi gözlemlemeye bağlıdır. Arap edebiyatında tasvirden çok vasf (bir şeyin niteliklerini açıklamak) ve sıfat kelimeleri kullanılır. Kudâme b. Caʻfer tasviri "bir şeyi ilgili durum ve biçimleriyle anlatmak" diye tanımlamış, başarılı bir tasviri betimlenen öğenin niteliklerini resim çizer gibi aktarma şeklinde görmüştür (Naḳdü'ş-şiʿr, s. 130; krş. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 134). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, az bir kısmı hariç şiirin tasvirden ibaret olduğunu ifade ederek bütün şiir türleri ve temalarında tasvirin bulunduğunu söylemiştir. Ona göre en güzel tasvir, bir şeyi gözle görmüşçesine somut biçimde anlatmaktır (el-ʿUmde, II, 295).

Tasvir Arap şiirinin en köklü temalarından birini teşkil eder. Her konu ve temanın bünyesinde yer alırsa da kasidenin ilk bölümünü meydana getiren nesîb (teşbîb) kısmından sonra tasvir bölümüne geçilmesi ve burada övülen kişiye ulaşabilmek için katedilmesi gereken çöl yolculuğunun betimlenmesi, deve ile veya atla yapılan yolculuk esnasında müşahede edilen bütün tabiatın usta bir ressamın tasviri gibi keskin bir gözlemle anlatılması önemli bir gelenekti. Nitekim Tarafe b. Abd muallakasında devesinin tasvir etmediği bir organını bırakmamıştır. Tasvirin sıkça başvurulan yöntemi teşbih olduğundan kadîm şairler binek develerini irilikte ve güçlükte köşklere, dağlara ve köprülere, geniş ayaklarını

sütunlara ve muz ağacının gövdelerine, ön ayaklarının pekliğini kayalara ve suyu yaran yüzücülerin ellerine, taşları döven tabanlarını demir döven çekiçlere benzetirlerdi. Deveden başka at tasviri de kadîm şairlerin önemli temalarındandı. İmruülkays b. Hucr muallakasında av atının güçlü göğsünü geyik göğsüne, çevik bacağını deve kuşu bacağına, hızını kurt ve tilki yavrusu hızına benzeterek betimlemiştir (Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, I, 214-215). İmruülkays'ın seksen beyitlik muallakasının yarıdan fazlası tasvirle ilgilidir (Îliyyâ el-Hâvî, s. 84-89). Câhiliye ve İslâm dönemlerinde tasvirleriyle meşhur olan şairler arasında at tasvirlerinde İmruülkays, Ebû Duâd el-İyâzî, Tufeyl el-Ganevî, Nâbiga el-Caʻdî; deve tasvirlerinde Tarafe, Evs b. Hacer, Kâʻb b. Züheyr, Şemmâh b. Dırâr, Râî en-Nümeyrî dikkat

çeker. Deve tasvirindeki başarısı sebebiyle Râî en-Nümeyrî'ye "Râi'l-ibil" (deve çobanı) lakabı verilmiştir. Yaban eşeği, ok ve yay tasvirlerinde Şemmâh, Hutay'e ve Ferezdak; şarap ve içki meclisi tasvirinde Meymûn b. Kays el-Aʻşâ, Ahtal, Ebû Nüvâs, İbnü'l-Muʻtez; av tasvirinde yine Ebû Nüvâs ve İbnü'l-Muʻtez görülür. Ömer b. Ebû Rebîa, tasvire hikâye ve diyalog üslûbunu katmak suretiyle canlı ve hareketli bir nitelik kazandırmıştır. Bilgisi ve kültürü, hayal dünyasının genişliği, dile hâkimiyeti, üstün zekâsıyla yaptığı tasvirlerle İbnü'l-Muʻtez edebiyat tarihinde ayrı bir yere sahiptir. Onun çağdaşı İbnü'r-Rûmî de zengin ve ayrıntılı tasvirler ortaya koymuştur. Zürrumme çöl hayatına ilişkin tasvirleri, Ubeyd el-Anberî vahşi tabiat tasvirleri, Ali b. İshak er-Râcihî ve Ebû Tâlib el-Meymûnî değişik alanlardaki tasvirleri, Küşâcim eğlence âlemi, yemek ve tabiat tasvirleri, Sanevberî bahçe tasvirleri, İbn Hafâce el-Endelüsî yeşil tabiat tasvirleri, İbn Hamdîs es-Sıkıllî kuyu, pınar ve nehir sularının tasvirleriyle ün kazanmıştır (Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 119-125). Bir kısım şairlerin sadece bazı konulardaki tasvirleri başarılı iken İmruülkays, İbnü'l-Muʻtez, İbnü'r-Rûmî, Buhtürî ve Ebû Nüvâs'ın bütün tasvirleri çok iyi örnekler olarak değerlendirilmiştir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, II, 295). Serî er-Reffâ'nın el-Muḥib ve'l-maḥbûb ve'l-meşmûm ve'l-meşrûba adlı şiir antolojisinde sevgili, koku, çiçek ve şarap tasvirleri bölümler halinde ele alınmıştır.

Ömer Ferruh tasviri hayalî ve hissî (somut) diye ikiye ayırmış, hayalî tasviri "betimlenen öğenin benzetme ve istiarelerle hâfızada canlandırılması", hissî

tasviri de “betimlenen öğenin sözlerle resminin yapılması” biçiminde tanımlamış, somut tasvirin daha güzel ve edebî sayıldığını ifade etmiştir. Ömer Ferruh kadîm şiirde yer alan tasvir temalarını eski konak yerlerinin ve kalıntıların, deve ve at gibi binek hayvanlarının tasviri, av tasviri, tabiat, kahramanlık ve savaş tasvirleri şeklinde belirlemiş, daha sonra kadın (gazel), içki ve av tasvirlerinin (tardiyyât) bağımsız temalar haline geldiğini, bugün mutlak şekilde tasvir denildiğinde cansız tabiat öğelerinin tasvirinin anlaşıldığını ifade etmiştir (Târîḫu’l-edeb, I, 80-81). İyi bir şiirin ve özellikle bir methiyenin yazımının kadîm Arap şairlerini taklit etmeye bağlı olduğunu söyleyen İbn Kuteybe muhdes şairler için bu şartı öne sürmüş, onların da kadîm şairler gibi çöl hayatıyla ilgili öğeleri aynı biçimde tasvir etmelerini gerekli görmüştür. Buna karşılık Mütenebbî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî gibi edip ve şairler çöl hayatı yaşamamış, çölde hiçbir ilgisi olmayan şairlerin bunları tasvir etmelerini anlamsız bulmuş, her devirde şairlerin toplumun sosyal, siyasal ve ekonomik hayatın öğelerini, araç ve gereçlerini tasvir etmesini daha doğru kabul etmiştir (el-ʿUmde, II, 295-296).

Abbâsî devirlerinde tasvir konuları genişlemiş, özellikle Ebû Nüvâs ve İbnü’r-Rûmî’de görüldüğü gibi tasvir edilen şeylerin en ince ayrıntılarına girilmiş, şairler betimledikleri konulara psikolojik tahlilleriyle kişisel duygu ve izlenimlerini de eklemiştir. Birçok soyut kavram somut tablolar halinde dile getirilmiştir. Tasvir teması şiirde Abbâsî asrının simgesi olurken Endülüs’te nazım-nesir bütün edebî konuların sembolü olmuş; İbn Hafâce, İbn Ammâr, İbn Hamdîs, Muhammed b. Gālib er-Rusâfî, İbn Zümrek gibi şairler Endülüs’ün yeşil tabiatını, rengârenk çiçeklerle dolu bahçelerini, kırlarını, sularını, fıskıyelerini, saraylarını tablolar halinde ifade etmiştir. Eyyûbî, Memlük ve Osmanlı devirlerinde Arap şiirinde tasvir konuları gelişip zenginleşerek devam etmiştir. Ebû Mansûr es-Seâlibî Siḥru’l-belâġa’sında tasvirlerde kullanılan bazı klişe sözleri toplamış, Aḥsenü mâ semiʿtü adlı eserinde çeşitli tasvir konularında örnekler vermiştir. Safedî göz, göz yaşı, ben, hilâl gibi öğelerde kendisine ve başka şairlere ait şiirlerden seçtiği kıta ve dizeleri, her birine ayrıntılı birer mukaddime yazarak müstakil tasvir antolojileri meydana getirmiştir (bk. SAFEDÎ). Şevkī Dayf el-Fen ve meẕâhibüh fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî adlı eserinde (s. 207-212, 232-239, 267) Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî ve İbnü’l-Mu‘tez gibi usta tasvir şairlerinin sanatlarını ele almıştır.

Tasviri nitelenen öğenin olduğu gibi tasviri, nitelenenin üstüne çıkan veya gerisinde kalan tasvir olmak üzere üçe ayıran Bâkıllânî, Kur’an’da tasvir konusuna ilk temas eden müelliflerden olup Kur’an’ın tasvir ettiği şeyi ve özellikle soyut kavramları gözle görülürcesine somutlaştırmada diğer sözlerin önüne geçtiğini belirtmiştir. Tasviri Kur’an’ın i‘câz sırlarından biri diye görmüş, Kur’an’da gerçeğin olduğu gibi tasviri veya yorum katılarak tasviri (tefsirli) şeklinde iki türden söz etmiş, bunlar için bazı âyetlerden örnekler vermiştir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 251-254). Kur’ân-ı Kerîm’in tasvirlerinde göze çarpan hususlardan biri iman-küfür, hidayet-dalâlet, küfür-şirk-nifak, bunların müntesipleri ve yapılan ameller gibi soyut kavramların mesellerin yanı sıra teşbih ve temsillerle somutlaşmış tablolar halinde ifade edilmiş olmasıdır et-Taṣvîrü’l-fennî fi’l-Ḳurʾân adıyla bir eser yazan Seyyid Kutub’a göre Kur’an müşahede edilen bir olayı, görülen bir manzarayı, zihnî bir mânayı, ruhî bir durumu olduğu kadar insan tipini, beşer tabiatını hissî ve hayalî bir şekilde ortaya koymak suretiyle en güzel ve en etkileyici tasvir örneklerini vermiştir. Seyyid Kutub tesbit ettiği bu tür tasvir türleri için çeşitli âyetlerden örnekler zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, Dîvân (nşr. M. Bedî‘ Şerîf), Kahire 1977, neşredenin girişi, 190-193; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1398/1978, s. 130-133; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1971, s. 134-135, 172-173, 186 vd.; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1986, s. 251-254; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Aḥsenü mâ semiʿtü (nşr. Abdülfettâh Temmâm - Seyyid Âsım), Beyrut 1409/1989, s. 350-429; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, II, 294-301; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Kahire 1352/1934, s. 171-179; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 80-83, 90; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabî, Beyrut 1394/1974, III, 119-125; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Kahire 1976, s. 207-212, 232-239, 267, ayrıca bk. tür.yer.;

a.mlf., Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1977, I, 214-218; Abdürraûf Mahlûf, el-Bâḳıllânî ve kitâbühû İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1978, s. 452-456; Seyyid Kutub, Kur'ân'da Edebî Tasvîr (trc. Süleyman Ateş), İstanbul 1978, s. 51-52, 101; Ahmed Bedevî, Üsüsü'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1979, s. 277-282; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 80-81; II, 43; IV, 403; Bekrî Şeyh Emîn, Müṭâlaʿât fi'ş-şiʿri'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 149-157; Îliyyâ el-Hâvî, Fennü'l-vaṣf, Beyrut 1987, s. 84-89; Priscilla P. Soucek, "Taṣwīr", EI² (İng.), X, 361-363.

Hüseyin Elmalı

TÜRK EDEBİYATI.

Tasvirin süsleyici ve hüner ortaya koyucu asıl işlevi halk edebiyatı ve divan edebiyatı ürünleri için de geçerlidir. Özellikle divan edebiyatındaki kasidelerde nesîb (teşbîb) denilen giriş bölümleri bir bakıma şairin ifade gücünü tasvir yoluyla ortaya koyduğu bölümler olmuştur. Şairler asıl konuya geçmeden önce burada mevsimlere ait çeşitli tabiat manzaralarını, ramazan ve bayramları, savaşları, atları, devlet büyükleri tarafından yaptırılan köşkleri, İstanbul veya Bağdat gibi bir şehri tasvir ederler. Kasideler nesîb bölümlerindeki bu tasvirlere göre "bahâriyye, şitâiyye, ramazâniyye, iydiyye, nevrûziyye, rahşiyye, fethiyye, dâriyye" gibi isimler alır.

Divan edebiyatında tasvirin en güzel şekli mesnevilerde bulunur. Bilhassa lirik

konuları ve hamâsî olayları ifade ederken şair okuyucuya o sahneleri âdeta yaşatır. Divan şairi başta aşk olmak üzere soyut kavramları (erişilemeyen sevgili, duygular, hayaller, gönül, kozmik âlem, din vb.) anlatırken dış dünyadan örnekler vererek maksadını izah etmeye çalışır. Bu sebeple cemiyet, insan, sevgili, aşk, zaman gibi kavramlar etrafında kurduğu sanat dünyasını okuyucuya açıklamak için tasvirlere başvurur. Aşkın şaraba, tekkenin meyhâneye, sâkî veya meyhânecinin mürşide, dervişin meyhânedeki sarhoşa benzetilerek zengin tasvirlere zemin hazırlanan tasavvuf ve tekke şiirinde de durum hemen hemen aynıdır. Aşk, şarap ve kadın gibi konularda yazılan gazeller başta olmak üzere divan şiirinin

hemen bütün şekillerinde şair (âşık), ulaşamadığı muhayyel sevgilinin fizik yapısına ve psikolojisine ait bazı özellikleri anlatmaya çalışır ve güzelliğini tabiattan örneklerle överken (gül yanak, gonca dudak, selvi boy vb.) yine tasviri kullanır. Âdeta tek amacı sevgilinin güzelliğini dillendirmek olan şair, aşkta kendisine rakip saydığı diğer şairlerden ayrı bir ifade yolu bulabilmek için tasvirlerinde orijinal bir üslûp bulmak zorundadır. Çünkü sevgilinin nazı yahut âşığına çektirdiği eza ve cefa ortak özellikler taşıyan tek bir güzel imajına işaret eder. Aşkının derdiyle kanlı göz yaşları döken bu âşığın tasvirine bakıldığında ah ettikçe içindeki ateşle felekleri yakan, iradesi elinden gidip çılgına dönen, perişan olmuş bir Mecnun görülür. Ayrıca şair sevgilisinin -boyu ve beli dışında-gerdanından üstte kalan güzelliğiyle alâkadardır. Bu güzelliğin tasviri için kullanılan benzetmeler şairden şaire değişmeden fakat tasvirlerde derinleşerek devam eden öğelerdir. Divan edebiyatı üzerine yapılmış çalışmaların ve üretilmiş tezlerin pek çoğunda bu tasvirlerin neler olduğu anlatılır (meselâ bk. Tolasa, bibl.; Kurnaz, bibl.). Öte yandan sevdiğinin cefasını çekmesi mukadder olan bir âşıkla onun rakibi gibi sûfî yahut zâhid de bu tür tasvirlerin öznelerindendir (Şentürk, bk. bibl.). Divan edebiyatında mensur eserlerde de tasvire başvurulmuş, hikâyeler ve kahramanlık eserlerinde oldukça zengin sahneler tasvirlere konu olmuştur (Kavruk, bibl.).

Tanzimat'tan sonra Batı etkisinde yeni bir edebiyat gelişirken eleştiri en başta eski edebiyatın hayal dünyasını hedef almıştır. Özellikle divan şiiri ve eski hikâyenin dünyası bu bakımdan gerçeğe, doğaya ve akla uygun sayılmayan canlandırmalarla dolu olmakla suçlanmıştır. Bu dünyanın güzeline ait tasvir ve benzetme unsurları bir araya getirilerek birbiriyle bağlantısız öğeler toplamından boyu selviye, saçları yılana, kaşları yaya, kirpikleri oka benzeyen bir gulyabani karikatürü ortaya konulmaya kadar varılmıştır. Bu yoldaki eleştirileri değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar, ilk defa eski şiirin hayal sistemiyle devrin sosyal düzeni arasındaki paralelliğe dikkat çekmiş, yapılan kasıtlı çarpıtmalardaki benzetme öğelerinin sosyal yapının bağlı olduğu algı biçimi temel alınıp yerli yerine konulduğunda asıl resmin kendi anlamlı bütünlüğü içinde belireceğini ifade etmiştir. Tanpınar'la aynı doğrultuda süren daha sonraki çalışmalarda da eski edebiyatın tasvir şekilleri, ideolojisi ve sosyokültürel normları araştırılmaya devam edilmiş, tasvirin kültürle yakın ilişkisi ortaya konulmuştur. Eski edebiyatın benzetme unsurlarının arka planında dönemin âdet, gelenek,

gündelik hayatta kullanılan aletler, inançlar, tabiat ve hayattan manzaralarla müsbet ilimler ve türlü ruh hallerinin bütün realitesiyle yer aldığına işaret edilmiştir. Bazı araştırmacılar, Tanzimat döneminde yazılan roman ve hikâyelerde ortaya çıkan tasvirin tamamen Batı retoriğine bağlanamayacağını ifade etmiştir (Akdeniz, XIII [2007], s. 16). Yenilikçiler dahil olmak üzere dönemin yazarları, gelişmiş bir mantık geleneği bulunan bir kültür sürekliliğini az veya çok devraldıkları için en azından usta bir tanımcı kabul edilmiştir. Çünkü Batı retoriğinde yer almayan bir metin tipolojisine sahip olan Doğu kültürü Kur'an'ı doğru anlama ve anlatma amacı etrafında gelişmiş burhan, cedel, hitabet, muhayyelât, mugalata şeklinde tasnif edilmiş bir mantık ve belâgat geleneğine sahiptir. Bununla beraber tanımla bağlantılı bir yönü bulunsa da tasvir, bir yorum olmasıyla ondan ayrılır. Batı'da tasvir Doğu'ya göre daha çok gelişmiş bir sanattır. Bu sebeple yenilikçi ilk roman ve hikâye yazarları tasvirde geleneksel şiir ve hikâyenin sunduğu sınırlı tasvir şekilleriyle yetinmek zorunda kalmış, Batı'nın bu yoldaki deneyimini Türkçe'ye mal etme sürecinde birçok acemilik yaşanmıştır. Bu süreci belirtmek için Tanpınar "tariften tasvire" ifadesini kullanır. Ona göre tasvir dilinin meydana gelmesindeki güçlüğün sebeplerinden biri Türk kültür hayatının Batılı anlamda bir resim sanatı tecrübesinden mahrum oluşudur.

Türk edebiyatı literatürüne modern anlamıyla tasvir kavramının girişi XIX. yüzyılda edebiyatta başlayan Batılılaşma süreci içindedir. Muallim Nâci tasvir yerine tavsif kelimesini kullanmakta ve tavsifi, "Bir şeyi göz önüne getirerek tecessüm ettirecek sûrette o şeyin haline münasip birtakım tâbirât ile tarif etmektir" diye tanımlamaktadır (Istılâhât-ı Edebiyye, s. 202). Mehmed Âkif "Tasvir" başlığıyla kaleme aldığı bir yazısında bir tanım yapmanın yanında tasvirin türlerinden bahsetmekte, bunları hakiki tasvir, hakikatle hayalin karıştığı tasvir, yazarın görmek istediği gibi yaptığı tasvir diye üçe ayırmaktadır. Daha sonra Türk edebiyatında çeşitli açılardan tasvir sınıflandırmaları yapıldığı görülmektedir. Meselâ konuları bakımından insan, hayvan, eşya, manzara, olay tasviri gibi ayırımlara gidilmiş veya tasvirde izlenen yola göre hiçbir şey atlamadan sırayla ve adım adım ilerleyerek yapılan sistematik ve ilgi çekici yönler seçilerek yapılan seçici tasvirlerden söz edilmiştir. Bununla beraber bir sınıflama yapılmak istendiğinde tasvir öncelikle nesnel (objektif) ve öznel (sübjektif) diye ikiye ayrılmıştır. Bu ayırımı belirleyen temel etken olarak tasvire duygu öğesinin

karışıp karışmaması gösterilmiştir. Objektif tasvirlerde açıklayıcılık, görülenin olduğu gibi anlatılması, sübjektif tasvirlerde anlatan yahut bakan kişinin duygularının da işe karışması esas alınmıştır.

Batılı örneklerinde olduğu gibi ilk dönem Türk roman ve hikâyelerinde tasvirlerin zaman akışını askıya alarak ortaya çıkan bağımsız bölümler şeklinde geliştiği görülür. Yazar bu bölümde ustalığını, retorik gücünü ortaya koymak ister gibidir. Bu tür tasvirler süsleyici, şiirsel bir etki uyandırdığı kadar okuyucuyu dinlendirici bir fonksiyon üstlenmiştir. Bazı durumlarda olay akışının kesildiği bu tasvirlerin okuyucuda beklenti ve merak arttırıcı bir işlevi de vardır. Daha sonraki evrelerde yine bir yönüyle Batılı örneklerden esinlenerek Türk roman ve hikâyesinin gelişim süreci içinde dış dünyayı anlatıyor gibi görünen tasvir, süsleme ve sanat göstermenin ötesinde dışla iç dünya arasındaki ilişkileri sergilemek gibi bir görev de yüklenir. Tabiat ve dış dünya tasvirleri aracılığıyla kişilere ait ruhî yaşantı görünür kılınmıştır. Böylece tasvirlerin metnin bütünlüğü içindeki yapı belirleyici işlevleri ortaya çıkmıştır. Özellikle realizm akımına bağlı yazarlar kişilerin görünümü, giyimi, çevrelerindeki eşya ve içinde yaşadıkları muhitin tasvirleri aracılığıyla onların ruh durumlarını algılamayı sağlayan bir atmosfer meydana getirmiştir. Bazı roman ve hikâyelerde anlatıyı durdurarak yapılan tasvirlerin yerini kişilerin bakış açısından yapılan tasvirlerin aldığı görülür. Bu şekilde anlatı zamanı ile tasvirin zamanı çakışarak tasvirin kişilerin hareketleriyle beraber

yürütüldüğü bir teknik Türk romancılığı ve hikâyeciliğine girmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 202-206; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 261; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 149-150; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 3043-3044; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul

1956), (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 2006, s. 272-273; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, tür.yer.; Fevziye Abdullah Tansel, İyi ve Doğru Yazma Usulleri III, İstanbul 1978, s. 218-245; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, İstanbul 1988, tür.yer.; Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri (haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu - Nuran Abdulkadiroğlu), Ankara 1990, s. 133-137; Ahmet Atillâ Şentürk, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakîb'e Dair, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî yahut Zâhid Hakkında, İstanbul 1996, tür.yer.; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1996, tür.yer.; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1997, s. 123-152; Saadet Karaköse, "Divan Şiiri Gazellerinde Tasvir ve Tahkiye", İlmî Araştırmalar, sy. 18, İstanbul 2004, s. 45-59; Safiye Akdeniz, "Tasvirî (Descriptif) Metin Tipleri ve Tanzimat Döneminde Tasvirî Metinlerin Gelişim Çizgisi", TDEAD, XIII (2007), s. 1-20; "Tasvir", TDEA, VIII, 279; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 407-408, 415-416.

Âlim Kahraman

TASVÎR-i EFKÂR

(تصوير أفكار)

Şinâsi (ö. 1871) tarafından yayımlanan ilk Türkçe gazetelerden.

Takvîm-i Vekāyi‘ (1 Kasım 1831), Cerîde-i Havâdis (31 Temmuz 1840) ve Tercümân-ı Ahvâl'den (22 Ekim 1860) sonra Osmanlı ülkesinde yayımlanan dördüncü Türkçe gazetedir. Tercümân-ı Ahvâl'in ilk döneminde Âgâh Efendi ile birlikte çalışan Şinâsi'nin gazete çıkarmak için yaptığı başvuru henüz bir matbuat nizamnâmesi bulunmadığından önce Meclisi Maârif'te, ardından Meclisi Vâlâ'da görüşülmüş, sadâretin arzı üzerine padişahın iradesiyle çıkış izni on yedi gün gibi kısa bir sürede verilmiştir (14 Mayıs 1861). Bununla birlikte ilk sayısının neşri için bir yıldan fazla bir sürenin geçmesi gerekmiştir.

Gazetenin 27 Haziran 1862 Cuma günü çıkan ilk sayısının Şinâsi tarafından kaleme alınan kısa mukaddimesinde devletlerin devamının yönettikleri toplulukların devamına, güçlü olmaları ise ülke ahalisinin iyiliği ve faydası yolunda gereken tedbirlerin alınmasına bağlı olduğu, toplum halinde yaşayan insanların neyi istedikleri ancak fikirlerinin tercümanı olan gazetelerden öğrenilebileceği, bu sebeple her medenî ülke için lüzumlu olan gazete çıkarılması hususunda daha önce de çaba gösterildiği gibi bu defa Tasvîr-i Efkâr isimli yeni bir gazete çıkarıldığı ifade edilmektedir. Tasvîr-i Efkâr'ın yayımı için Courrier d'orient'ın sahibi Giampietry'nin (Jean Pietri), Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa'nın ve şehzadeliği döneminde Abdülaziz'in, hatta Şehzade Murad'ın maddî desteklerinden bahsedilmektedir. Ebüzziya Mehmed Tevfik'e göre gazetenin ilk sayısı Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa tarafından Abdülaziz'e sunulunca padişah gazeteyi çok beğenmiş, mükâfat olarak Şinâsi'ye 500 altın göndermiştir.

Bahçekapı'da Tercümân-ı Ahvâl'in ilk yayımlandığı binada kurulan matbaada basılan Tasvîr-i Efkâr birçok bakımdan kendisinden önceki gazetelerden daha kalitelidir. Sülüs hattıyla gazetenin ismi ve altındaki, "Havadis ve maarife dair Osmanlı gazetesidir" ibaresiyle nesih hattıyla

bölüm başlıkları ve ara başlıklar bir hattata yazdırılmış, harflerin dökümü Ohannes Mühendisyan adlı bir Ermeni ustası tarafından gerçekleştirilmiştir. Gazete küçük boy dört sayfaydı ve haftada iki defa yayımlanıyordu. Tasvîr-i Efkâr'ın çıkışı Tercümân-ı Ahvâl ile Cerîde-i İlmiyye'de takdirle karşılanmış, Takvîm-i Vekāyi‘ ve Cerîde-i Havâdis'te ise bundan hiç bahsedilmemiştir. Tasvîr-i Efkâr'da resmî makamların duyurularına, muhtelif şehirlerden gönderilen haberlere yer veriliyordu. 7 Haziran 1868 tarihli nüshasındaki bir ilânda vilâyetlerde ve diğer merkezlerde gazetenin muhabirliğini üstlenecek kimselere birer sayının ücretsiz gönderileceğinin duyurulması haber hizmetinin bir ölçüde gönüllü kişilerce üstlenildiğini düşündürmektedir. Muhtevanın zenginleştirilmesi için hem ülke içinde hem dışarıda yayımlanmakta olan gazetelerden alıntılar yapılıyordu. Başlangıçta yalnız abonelere dağıtılan bir gazete iken zamanla İstanbul'un çeşitli bölgelerinde ve muhtemelen bazı taşra merkezlerinde gazete satan yerler ortaya çıkmış ve bu işi özellikle kıraathaneler üstlenmiştir.

Kamuoyunun öneminin kavrandığı bir dönemde Tercümân-ı Ahvâl'in açtığı yolda ondan daha ileride olan Tasvîr-i Efkâr'ın haberlerin yanında fikir gazeteciliğini de üzerine aldığı ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin sözcüsü durumuna geldiği görülmektedir. Kullanılan dil olabildiğince sadedir. Şinâsi yayın izni almak için verdiği kısa arzuhalinde "... mümkün olduğu miktar Türkçe gazete çıkarmak emelinde olduğu

..." ifadesine yer vermişti. Türk basın tarihinde "Mebhûsetün anhâ" tartışması adıyla şöhret bulan ve Tasvîr-i Efkâr ile Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis arasında geçen tartışmanın önemi de konusundan çok Şinâsi'nin dil meselesindeki geniş vukufu ile ülkede tenkit fikrinin uyanmasında ve bu yolda olgun bir örnek verilmiş bulunmasındadır. Onun bu yöntemi ilk zamanlar Nâmık Kemal dahil genç muharrirler tarafından benimsenmiştir.

Ramazan ayı dikkate alınarak bakıldığında Şinâsi döneminde bu ayın gazeteye hemen hiç yansımadığı görülmektedir. 1279 (1863) Ramazanı, Tasvîr-i Efkâr'da hırka-i şerif ziyareti sebebiyle dârülfünundaki dersin 16 Ramazan'a ertelenmesi dolayısıyla anılmakta, bayramla ilgili tek bir satır bile yer almamaktadır. Aynı durum 1864, 1865, 1866 ramazanları için de geçerlidir. Bu tutum ancak 1867 ramazanıyla değişmiş, Nâmık Kemal'in "Ramazan Ta‘rîf-i Ahvâline Dair Mektup" başlıklı üç sayılık bir seri

makalesi yayımlanmıştır (nr. 452, 453, 454).

Şinâsi yönetiminde Tasvîr-i Efkâr Nâmık Kemal, Ahmed Vefik Paşa, Sâmipaşazâde Suphi gibi arkadaşlarıyla bir mahfil ve yer yer bir okul niteliğindeydi. Burada gazetecilik yanında ülkenin kültürel hayatına katkı yönünde önce tefrika halinde yayımlanan yazıların daha sonra kitap olarak neşredildiği görülmektedir. Bunların arasında Ahmed Vefik Paşa'nın Ebülgazi Bahadır Han'dan tercüme ettiği Uşal Şecere-i Türkî'si (nr. 131-173) ve Hikmeti Târîh'i (nr. 70-82), Subhi Paşa'nın dönemi için önemli bazı tarihî eserleri, Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel (nr. 122-127) ve Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nr. 175-210) adlı kitapları, Behcet Molla'nın Bufon'dan yaptığı Târîh-i Tabîî tercümesi ilk sırada gelir. Diğer önemli tefrikalardan Abdülkerim Efendi'nin "Rumûzü'l-hikem fî ahlâki'l-ümem" (nr. 13'ten 556'ya kadar aralıklarla), Carionis Giovanis'in "Avrupa Tarihi" (nr. 55'ten 401'e kadar aralıklarla), Ahmed Vefik Paşa'nın "Târîh-i Tıbbî" (nr. 217-325), Şefik Mehmed Efendi'nin Edirne Vak'ası'nı anlatan "Şefiknâme"si (nr. 329-362), İbrâhim Müteferrika'nın "Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem" (nr. 422-437 arasında eksik), "Hukūk-ı Milel" (nr. 473-520), Mevlevî Fasîh Ahmed Dede'nin "Münâzara-i Gül ü Mül" (nr. 631-649) adlı makaleleri ve 1852'de Kahire'yi ziyaret eden Fransa Doğu Ordusu baştercümanı Bilin'in Hz. Muhammed'den bahseden mektubunun tercümesi (nr. 683-698 aralıklarla) sayılabilir.

Tasvîr-i Efkâr'ı çıkarmaya başlamasından bir yıl sonra Şinâsi, "Tab' etmekte olduğu gazetede daima mesâlih-i devlet hakkında mu'terizâne şeyler yazmakta olup bu ise me'mûrîn-i devlet sıfatına yakışmayacağı ..." gerekçesiyle Meclisi Maârif'teki görevinden re'sen sâdır olan bir irade ile uzaklaştırılmıştır (4 Temmuz 1863). Görevden alınmasında yayımlanan yazılarının değil Maarif Nezâreti'nce yayımlanmasına izin verilmeyen yazıların etkili olduğu ileri sürülmüştür (Ebüzziyâ, "Muhallefât-ı Şinâsî", Mecmûa-i Ebüzziyâ, nr. 107, 8 Şâban 1329, s. 900; İA, IX, 550). Bununla birlikte Avrupa'ya gittiği 30 Ocak 1865'e kadar Tasvîr-i Efkâr'ın başında kalmaya devam eder. Gazetenin başlangıçta 1500 adet basıldığı, Said Paşa ile Şinâsi arasındaki tartışma esnasında baskı sayısının bir misli arttığı, Nâmık Kemal döneminde ise 10.000'e kadar çıktığı Ebüzziyâ Mehmed Tevfik tarafından ifade edilmektedir. Diğer bazı çalışmalarda gazetenin tirajının dönemi için çok önemli bir yekün ifade eden 20.000'e, hatta

24.000’e kadar ulaştığı nakledilmiştir. Nâmık Kemal’in Fransızca’dan çevirdiği “Zenci” başlıklı küçük bir yazı 27 Ekim 1862 tarihli Tasvîr-i Efkâr’da yayımlanır (nr. 35); böylece başlayan ilişki Şinâsi’nin hocalığı ve ağabeyliği şeklinde devam eder ve Şinâsi’den sonra gazetenin başına Nâmık Kemal geçer.

Nâmık Kemal, bir süre yalnız haber ve resmî ilân gazetesi şeklinde çıkan Tasvîr-i Efkâr’ı kolera meselesinden başlayarak yeni konularla gittikçe zenginleştirdi. Şehir konuları, maarif ve maliyenin ıslahı gibi hususları ele aldı; eğitim öğretim ve özellikle kadınların okutulması üzerinde durdu. İstanbul’un yangınlardan korunması, dil meselesi ve Tıp Mektebi’nde öğretimin Türkçe olması, ramazan hayatı ve bazı tarihî konular bunlara eklenebilir. Nâmık Kemal’in siyasî yönü de burada ortaya çıkar. 355. sayıda Belçika Kralı Léopold’ün ölümü dolayısıyla kaleme aldığı yazıda hürriyet, hükümet ve millet arasındaki ilişkilere dikkat çekti. “Avrupa” başlığı altında dış siyasî gelişmeleri özetledi. Memleketeyn meselesiyle ilgili makaleleri onun asıl siyasî yazılarını oluşturur. Tepebaşı gazinolarında söylenen Türklük aleyhtarı Rumca şarkılara karşı şiddetli yazılar kaleme aldı. Nihayet bu dönemde gazete, çoğunluğu Yeni Osmanlılar Cemiyeti içerisinde yer alan gençlerin buluşma yeri olur. Gelişmeler, Sadrazam Âlî Paşa’nın basını kontrol altına almak için Mart 1867’de Kararnâme-i Âlî’yi yürürlüğe koymasıyla yeni bir devreye girdi. Nâmık Kemal Mayıs 1867’de Avrupa’ya kaçtı, dolayısıyla Tasvîr-i Efkâr’daki görevi sona erdi. Gazete 1868’de çıkan 830 numaralı son sayısına kadar Recâizâde Mahmud Ekrem ve Kayazâde Reşad’ın yönetiminde kaldı.

Tasvîr-i Efkâr’ın ihtiva ettiği çeşitli yazılar Necdet Hayta’nın Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvîr-i Efkâr Gazetesi (1278/1862-1286/1869) (Ankara 2002); Şinâsi ve Nâmık Kemal’in Tasvîr-i Efkâr’daki yazıları, Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr I: Siyâsiyyât (İstanbul 1303); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr II: Mübâhasât-ı Edebiyye, Mes’ele-i Mebhûsetün anhâ (İstanbul 1304); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr III: Edebiyat (İstanbul 1311); Namidar Güray’ın Nâmık Kemâl’in Tasvîr-i Efkâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri (Konya 1990) gibi çalışmalarda yer almıştır.

Tasvîr-i Efkâr’ın kapanışından yaklaşık kırk yıl sonra İstanbul’da Ebüzziyâ

Mehmed Tevfik tarafından Şinâsi'nin vârislerinden imtiyaz hakkı satın alınarak 31 Mayıs 1909'dan itibaren Yeni Tasvîr-i Efkâr ismiyle ikinci bir gazete daha çıkarıldı. Otuzbir Mart Vak'ası'nı takip eden günlerde içinde bulunulan şartlar yüzünden sık sık kapatılan gazete her defasında isim değiştirerek (Tasvîr-i Efkâr, Hak, İntihâb-ı Efkâr, Tefsîr-i Efkâr) yayımına devam etti. Döneminde ülkenin en ciddi gazetelerinden biri sayılan Yeni Tasvîr-i Efkâr, Ebüzziyâ'nın Ocak 1913'te ölümünden sonra çocukları Talha ve Velid Ebüzziya'nın elinde uzun yıllar çıkmaya devam etti. Özellikle I. Dünya Savaşı yıllarında uygulanan ağır sansür şartlarında sıkıntılı bir dönem geçirdi, on yedi defa kapatıldı; elde bulunan yedek imtiyazlarla ve Yeni Tasvîr-i Efkâr, Tasvîr-i Efkâr, Tasfîr-i Efkâr, Tesvîr-i Efkâr, İntihâb-i Efkâr, Hak gibi adlarla yayımlandı. Mütareke'nin ilânı üzerine Trakya ve Anadolu'da başlayan direniş hareketlerinin sözcüsü durumuna gelen Yeni Tasvîr-i Efkâr Damad Ferid Paşa hükümetleriyle de mücadele etti. İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinin ardından yayımına ara verilen gazete, Velid Bey'in 1921'de Malta'dan dönmesinden sonra Tevhîd-i Efkâr adıyla tekrar çıktı. Bir taraftan Millî Mücadele hareketinin yayın organı şeklinde çalışırken diğer taraftan Velid Bey'in matbaasında kurduğu "M. M. Grubu" depolarda toplanan silâhların Anadolu'ya kaçırılmasında rol oynadı. Ardından bazı konularda Anadolu hükümetiyle anlaşmazlığa düşen Velid Bey birkaç defa mahkeme edildi ve gazetesi, Şeyh Said İsyanı dolayısıyla çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu'na dayanılarak 4 Mart 1925'te

kapatıldı. Gazete son defa Talha Bey'in oğlu Ziyad Ebüzziya tarafından 2 Mayıs 1940'ta yayımlandıysa da yine hükümet tarafından sık sık kapatıldı. Velid Bey'in ölümünden (12 Ocak 1945) sonra Ziyad Ebüzziya gazeteyi Cihat Baban'la birlikte Tasvir adıyla çıkardı (1945-1949). Gazete bu dönemde de on yedi defa kapatıldı, otuz beş defa mahkemeye verildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade, Meclisi Vâlâ, nr. 19983; Tasvîr-i Efkâr (Koleksiyon), Millî Ktp., nr. 1957, SB 90, AÖ 8510; TBMM Ktp., nr. 12/1-3/98-99/7; İSAM Ktp., nr.

969; Ahmed Râsim, İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsi, İstanbul 1927; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; a.mlf., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, I, 78-82; Pertev Naili Boratav, "Nâmık Kemal'in Gazeteciliği", Nâmık Kemal Hakkında, İstanbul 1942, s. 163-188; Server R. İskit, Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları, İstanbul 1943, s. 14, 24, 55-60; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, I, 116-117, 183-188, 224-227, 328-330; Hasan Refik Ertuğ, "Türk Basını Nasıl Doğdu ve Gelişti", Yeni Türkiye, İstanbul 1959, s. 171-205; a.mlf., Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, I, 178-184; Fuat Süreyya Oral, Türk Basın Tarihi, İstanbul 1968, I, 82-85; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü ile Basın, Ankara 1971, s. 120-126; A. D. Jeltyakov, Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın: 1729-1908, İstanbul, ts. (Hürriyet Ofset Matbaacılık ve Gazetecilik), s. 53-58; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 184-200; R. H. Davison, "How the Ottoman Government Adjusted to a New Institution: The Newspaper Press", Turkic Culture: Continuity and Change (ed. Sabri M. Akural), Bloomington 1987, s. 17-26; İlber Ortaylı, "Tanzimat Devri Basını Üzerine Notlar", Cahit Talas'a Armağan, Ankara 1990, s. 397-404; Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Dönemi Basını Konusunda Bir Değerlendirme", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1994, s. 55-84; Orhan Koloğlu, Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın, İstanbul 1992, s. 31-37; a.mlf., "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", TCTA, I, 68-93; a.mlf., "Tasvîr-i Efkâr", DBİst.A, VIII, 219-220; Ziyad Ebüzziya, Şinâsî (haz. Hüseyin Çelik), İstanbul 1997, s. 192-274; Âlim Gür, Ebüzziya Tevfik: Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları, Ankara 1998, s. 245-261, 303-306; Nilgün Gürkan Pazarcı, "İmparatorluktan Ulus Devlete Modernliğin İnşasında Gazeteciler", Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu: 6-7 Aralık 1999, Ankara, ts., s. 47-67; Nurettin Güz, "Şinasi ve Namık Kemal'in Osmanlı Fikir ve Basın Hayatına Katkıları", a.e., s. 83-95; Takvîm-i Vekāyi', sy. 614, İstanbul 21 Zilhicce 1277; Tercümân-ı Ahvâl, sy. 199, İstanbul 2 Muharrem 1279; "Zuhûr-ı Tasvîr-i Efkâr", Mecmûa-i Fünûn, sy. 1, İstanbul 1279, s. 46; Tülin Sümer, "İlk Büyük Gazetecimiz Şinasi ve Tasvîr-i Efkâr'ın Çıkışı", BTTD, V/26 (1969), s. 56-57; Kenan Akyüz, "Tasvîr-i Efkâr", TA, XXX, 478-479; Ömer Faruk Akün, "Şinasi", İA, XI, 550-551; a.mlf., "Nâmık Kemâl", a.e., IX, 57-60; "Tasvîr-i Efkâr", TDEA, VIII, 279-280.

Nesimi Yazıcı

TAŞ

Farklı jeolojik zamanlarda katılaşmış ve sertleşmiş yeryüzü katmanlarına ve bunlardan kopan parçalara denir. Taşlar genelde üç gruba ayrılır. Bunlardan bir kısmı püsküren magmanın donmasından oluşmuştur ve püskürük (eruptif) taşlar veya kayalar adını taşır. İkinci tür tortul (sedimental) denilen taşlardır. Bunlar, diğer taşların üstünde yatan tabakalar veya levhalar halinde ve piramit yahut kubbe şeklinde ya da tamamen biçimsiz kütleler görünümünde sertleşmiş eski deniz dibi çökeltileridir. Bu iki taş türünün basınç ve sıcaklık altında değişime uğramasından meydana gelen, az veya çok nisbette kristalleşmiş olanlara başkalaşmış (metamorfik) taşlar adı verilir. Taşlar talktan elmasa kadar 1 ile 10 arasında derecelendirilen ve gittikçe sertleşen bir sıraya göre tasnif edilmiştir. Çoğu karbon, demir ve silisyum gibi elementlerin karışımından oluşur. Püskürük gruba giren granit gibi çok sert taşlar kuvars, feldispat, mika vb. minerallerden teşekkül eder. Mermer türleri metamorfik gruba dahildir.

Türkçe olan taş kelimesinin yerine Osmanlı Türkçesi'nde Farsça'dan geçen "senk" de kullanılmaktaydı. Arapça'da taşların yapısına, büyüklük küçüklüğüne ve kullanım alanına göre farklı adları bulunsa da (Seâlibî, s. 25, 305-309) genelde taş karşılığında "hacer" kelimesine yer verilir. Büyük taşlar ve kayalar ise "sahre" adıyla anılır. Kelime daha çok Kudüs'te bulunan, üzerine Kubbetü's-sahre'nin inşa edildiği hacer-i muallak için kullanılır. Kur'an'da geçen sahre kelimesi bazan içindeki oyuklara insanların ve hayvanların sığındığı büyük taş blokları ifade eder (el-Kehf 18/63; Lokmân 31/16). Semûd kavminin Hicr bölgesindeki kayaları (sahr, cibâl) oyarak ev yaptıkları anlatılır (el-Fecr 89/9; el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149).

Araplar yerleşik toplumlara binalarını taştan inşa ettikleri için "ehl-i hacer" diyorlardı. Arap yarımadasında düzgün taş yapılardan oluşan eski Necran (Uhdûd) gibi şehir kalıntılarına rastlanır. Vehb b. Münebbih'e göre Kâbe'den sonra bina için taşın kullanılması ilk defa Yemen'de Gumdan'ın inşasında ve el-Cezîre'de Harran'da görülmüştür. Rivayete göre Gumdan her cephesi ayrı renkte kırmızı, beyaz, sarı ve yeşil mermerden yapılmış

dünyanın ilk gökdeleniydi (Ahmed b. Abdullah er-Râzî, s. 20-21). Araplar taş evlere özelliklerine göre “ukne, ütum, kasr” gibi adlar veriyorlardı. Mimarlık hakkında bir risâle kaleme alan Câfer Çelebi taşları “âlâ ve güzîdesi cevher, ednâsı kara taş ve bunların ortasında mermer” olmak üzere üç gruba ayırır. Ona göre bunların her biri on ikişer tür taştan, mücevherler de ikişer tür beyaz, mavi, yeşil, sarı ve dört tür kırmızı taştan oluşmaktadır. Beyazlar mâs (elmas) ve billûr; maviler fîrûze ve gök yakut; yeşiller zümrüt ve zebercet; kırmızılar lâl, kızıl yakut, akik ve mercan; sarılar sarı yakut (topaz) ve kehribardır. Zaîfî’nin Risâle-i Cevâhirnâme’sinde de cevherler on iki adettir. Zaîfî bunların özellikleri, ruhî ve bedenî hangi hastalıklara iyi geldikleri hakkında bilgiler verir (Kutlar, s. 85 vd.). Câfer Çelebi’ye göre mermerler de ikişer tür beyaz, siyah, kırmızı, yeşil ve dört tür alaca olmak üzere on iki çeşittir. Beyazlar mâlikî ve Marmara (Kapudağ), siyahlar Şam ve Üsküdar, kırmızılar somaki ve serçe gözü, yeşiller Dahnâ ve yeşim, alacalar Zile (Tokat), kurtbağrı, alaca serçe gözü ve Tekfur dağı mermerleridir. On iki tür kara taş ise sahre (kaya), sald (sert taş), celmûd (sert taş), kaddaha (çakmak taşı), safvân (düz saylık), neşefe (sünger taşı), safîha (iri ve yassı kaldırım taşı), kahkare (sert taş), cendel (büyük kayadan kopmuş iri taş, değirmen taşı), hasba (çakıl veya kum taşı), haşrem (kireç taşı) ve safadır (kayağan, şist) (Risâle-i Mi‘mâriyye,

vr. 57a-60a, 76a-76b; a.g.e., nşr. Crane, s. 69-72, 93).

Süs eşyalarında kullanılan cevherler değerli taşlar (el-ahcârü’l-kerîme) diye adlandırılır. Bunlarla ilgili eski Yunan ve Hint kökenli bazı eserlerden söz edilir. İslâm tarihinde de erken sayılan dönemlerde bazı telifler yapılmıştır. Bunlardan biri Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857) tarafından kaleme alınan Kitâbü’l-Cevâhir ve ṣıfâtihâ ve fî eyyi beledin hiye ve ṣıfatü’l-ġavvâsîn ve’t-tüccâr adlı eserdir. İmâd Abdüsselâm Raûf’un yayımladığı kitapta inci, yakut, elmas, kerkend (sindiba), safir, kızıl kuvars, zümrüt, fîrûze, lapis lazuli (lâcivert taşı), lâl, süleymânî, kuvars, akik Mekkî, mercan, ametist, kibrîtü’l-ahmer vb. taşlar, bunların özellikleri, bulundukları yerler, elde edilişleri gibi konular işlenmektedir (s. 24 vd.). Kitabın nâşiri yazdığı zeyilde daha birçok değerli taşın adı, terkibi, rengi, şeffaflık ve sertlik derecesi ve bulunduğu yerlerle ilgili bilgiler vermektedir. Değerli ve yarı değerli taşlar hakkında kaleme alınmış en eski kaynaklardan biri de Bîrûnî’nin Kitâbü’l-Cemâhir fî maʿrifeti’l-cevâhir’idir. Değişik alanlarla

ilgili bilgiler içeren eserin ana konusu değerli taşlar ve madenlerdir (s. 32 vd.). Ayrıca Beylek el-Kıpçâkî Kitâbü Kenzi’t-tüccâr (ticâr) fî maʿrifeti’l-aḥcâr ve Tîfâşî Ezhârü’l-efkâr fî cevâhiri’l-aḥcâr adlı eserleri yazmışlardır. İslâm fıkhında değerli taşlar daha çok zekât düşüp düşmemesi açısından konu edilir. Çoğunluğun görüşü süs eşyası olarak kullanıldığında zekâtının gerekmediği, ticaret malı olarak nisaba ulaştığında ise zekâtın farz olduğu yönündedir (bk. ZEKÂT).

Taşın insan hayatında önemli bir yeri vardır. Taştan alet edevat, kap kacak yapılmış, evler, saraylar, mâbedler, kaleler bina edilmiş, heykeller, putlar yontulup tapınılmış ve değerlilerinden süs eşyası olarak yararlanılmıştır. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’de, Kur’an’da ve hadislerde çeşitli vesilelerle taştan söz edilir. Ahd-i Atîk’te taş mimari eleman, alet, eşya, süs eşyası, yazı malzemesi, tapınma aracı şeklinde birçok yerde geçmekte ve yapılan çeşitli benzetmelerde kullanılmaktadır (Concordance, “Stone 1”, “Stone 2 [Precious Stones]” md.leri). Tarihteki birçok toplum taştan putlara tapmıştır. Rabb’in Mûsâ’ya, İsrâiloğulları’nın Ken‘ân diyarına geçtiklerinde orada oturanları çıkarmalarını ve bütün taş tasvirleri ortadan kaldırmalarını emrettiği belirtilir (Sayılar, 33/52). İsrâiloğulları’nın dünyaya dağılacağı ve gittikleri yerlerdeki milletlere uyup ağaçtan, taştan putlara tapacağı haber verilir. Câhiliye Arapları da çoğu taştan yapılmış putlara, hatta bazan yontulup biçim verilmemiş taşlara dahi tapıyordu. Ebû Recâ el-Utâridî, müslüman olmadan önce beyaz bir taş dikip bu taşa veya yolda rastlayıp beğendikleri bir taşa ibadet ettiklerini, daha güzelini görünce eskisini bıraktıklarını söylemektedir (DİA, X, 212; Dârimî, “Muḳaddime”, 1).

İslâm’da taş kültü (litholatrie) bulunmamakla birlikte Kur’an’da Hz. İbrâhim’den kalan bir hâtıra niteliğiyle Makām-ı İbrâhim’den söz edilmektedir. Diğer bir önemli taş ise Hacerülesved’dir. Tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla Kâbe’nin ilk inşası sırasında Ebûkubeys dağından getirilmiş ve bu taşın adıyla anılan köşeye yerleştirilmiştir. Hz. Ömer’in onun sadece bir taş olduğunu söylediği bilinmektedir (bk. HACERÜLESVED). Bi‘setten önce veya bi‘set sırasında Mekke’de bir taşın Resûl-i Ekrem’e selâm vermesi nübüvvetinin delilleri arasında sayılır. Câbir b. Semüre’den gelen bir rivayete göre Resûlullah bi‘setten sonra o taşı tanımış (Müsned, V, 89, 95, 105; Müslim, “Feżâʾil”, 1; Mâverdî, s. 163), fakat aşırı ilgiye yol açacağı ve belki de putlaştırılacağı endişesiyle

insanlara göstermemiştir.

Sözlükte “dikmek” anlamındaki nasb kökünden türeyen ve “dikili taş” mânasına gelen nusb (nusub) kelimesi (çoğulu en-sâb), Câhiliye döneminde Kâbe’nin içinde ve çevresinde yer alan ve ilâhlar adına kesilen hayvanların kanlarıyla boyanan 360 kadar taş putu ifade etmekteydi. Kur’an’da bunların üzerinde veya adlarına kesilen hayvanların etleri haram kılınmıştır (el-Mâide 5/3). Kur’an’da ensâb içki, kumar ve fal okları ile beraber “şeytan işi pislikler” diye zikredilir (el-Mâide 5/90). Harem’in sınırlarını belirleyen taş alemlere de bu ad verilmiştir. Sınır belirleme veya işaret koymada taşın kullanımı eski bir gelenektir. Ahd-i Atîk’te Hz. Ya‘kūb’un Beer-şeba’dan Harran tarafına giderken yolda bir taşı yastık gibi başının altına koyup uyuduğu ve rüyasında Allah’la konuştuğu, o yeri belirlemek için taşı oraya dikerek üzerine zeytinyağı döktüğü ve oranın adını Beyt El (Allah’ın evi) koyduğu anlatılır (Tekvîn, 28/18-19; 35/9-15). Eski Mezopotamya’da sınırları belirlemede kullanılan üzeri kabartmalı siyah taşlara “kudurru” denilmekteydi.

Ahd-i Atîk’te Ya‘kūb’un, oğlu Bünyâmin’in doğumu sırasında ölen hanımı Rahel’in kabri üzerine bir taş diktiğinden söz edilir (Tekvîn, 35/30). Daha sonra Hz. Süleyman tarafından inşa ettirilen mâbedin özel aletlerle düzgün bir şekilde hazırlanan taşlarından ve Süleyman’ın taş kesen 80.000 adamından söz edilir (I. Krallar, 5/15). Mezmûrlar’da geçen (118/22-23), “Yapıcıların reddettikleri taş, köşenin başı oldu. Bu Rab’den oldu ve o gözlerinizde şaşılacak bir iştir” ifadesi dolaylı biçimde bir yapı tarzını belirtmektedir. Bu ifade ile muhtemelen, câriye olduğu için horlanan ve obadan çıkarılan, Hz. İbrâhim tarafından oğlu İsmâil’le birlikte Paran (Mekke) vadisine yerleştirilen Hacer’in neslinden gelecek son peygamber Hz. Muhammed’e işaret edilmektedir. Nitekim Matta İncili’n-de de bu sözler Hz. Îsâ’nın ağzından tekrarlanmakta, ardından onun kavmine şöyle dediği nakledilmektedir: “Allah’ın melekûtu sizden alınacak ve onun meyvelerini yetiştirecek bir millete verilecektir. Bu taşın üzerine düşen parçalanacak, o da kimin üzerine düşerse onu toz gibi dağıtacaktır” (Matta, 21/42-44). Resûl-i Ekrem kendini ve diğer peygamberleri bir yapı örneğiyle anlatır. Yapıya bakanlar onu çok beğenir, fakat köşede bir tuğlasının eksik olduğunu görüp şaşırırlar. Resûlullah burada kendisinin son peygamber ve binayı tamamlayan son tuğla olduğunu bildirmektedir (Buhârî, “Menâḳıb”,

18; Müslim, "Feżâ'il", 22). Ahd-i Atîk'te geçen "sürçme taşı, tökezleme kayası" (İşaya, 8/14) ve Yahova'ya izâfe edilen "... Sion'da temel olarak bir taş, denenmiş bir taş, temeli emniyetli değerli köşe taşını koydum" gibi ifadeler Ahd-i Cedîd'de Petrus'un Birinci Mektubu'nda (2/6-9) teşbih diye yorumlanmıştır. Ahd-i Atîk'te ayrıca Hz. Hârûn için yapılacak tören kıyafetinin ve mâbedin süslemeleri dolayısıyla değerli taşlardan söz edilmektedir (Concordance, s. 1130).

Kur'an'da Allah yolunda saf bağlayarak çarpışanlar taşları birbirine kurşunla kenetlenmiş binalara (bünyân mersûs; Bingöl, s. 93 vd.) benzetilir (es-Saf 61/4). Yine Kur'an'da dağların kazık kılındığı söylenir ki (en-Nebe' 78/7) bununla kayalardan meydana gelen dağların yer kabuğunun tesbiti ve dengesi için büyük önem taşıdığına dikkat çekilmektedir. Firavun için kullanılan "kazıklar sahibi" (zü'l-evtâd) ifadesindeki (Sâd 38/12; el-Fecr 89/10) "kazık" ile de bir yoruma göre, bir örneği İstanbul Sultanahmet Meydanı'nda görülen Mısır'daki dikili taşlar ve piramitler kastedilmektedir (Zafer, sy. 114 [1986], s. 3-9). Kur'an'da ayrıca İsrâiloğulları'nın katılaşmış kalpleri taşa benzetilir ve onların taştan daha katı olduğu bildirilir. Çünkü bir kısım taşlardan nehirler kaynamakta,

bir kısım taşlar yarılıp aralarından su çıkmakta ve bir kısım taşlar Allah korkusuyla yukarıdan aşağıya düşmektedir (el-Bakara 2/74). Kur'an'da ayrıca gösteriş için sadaka verenler ve onu başa kakmak suretiyle sevabını yok edenler üzerinde az bir toprak bulunan kayaya (safvân) benzetilir ki şiddetli bir yağmur toprağın kaymasına yol açar ve onu çıplak bir taş (sald) halinde bırakır (el-Bakara 2/264). Yine Kur'an'da "tîn"den (küpçü toprağı) pişirilerek elde edilen "siccîl" taşlardan, özellikle günahları yüzünden cezalandırılan Lût kavminin üstüne bu tür taşların yağdırıldığından (Hûd 11/82; el-Hicr 15/74; ez-Zâriyât 51/33) ve Kâbe'yi yıkmaya gelen Habeş ordusunun üzerine sürüler halindeki kuşlar tarafından bu taşların atıldığından (el-Fîl 105/4), inci ve mercandan, kıymetli taşlarla yapılmış süs eşyasından (en-Nahl 16/14; el-Fâtır 35/12; er-Rahmân 55/22) ve cennet kadınlarının yakut ve mercana benzediğinden (er-Rahmân 55/58) söz edilir. Kur'an'ın bildirdiğine göre cehennemin yakıtlarından biri de taştır (el-Bakara 2/24; et-Tahrîm 66/6). Ashâb-ı Kehf'in hikâyesinde geçen "rakīm" de bir yoruma göre onların adlarının üzerine yazıldığı taş kitâbedir.

Taş ilk insanlardan itibaren birçok eşya ve alet yapımında kullanılmıştır. Yakın zamana kadar insanlar ateş yakmak için ceplerinde bir çakmak taşı parçası ile ona vurup kıvılcım çıkarmaya yarayan bir çelik parçası taşırdı. Dünya müzelerinin hemen hepsinde, tarih öncesi insanlarının Yontma Taş ve Cilâlı Taş dönemlerine ait çakmak taşı yahut volkan camından (opsidyen) yapılmış çeşitli alet ve silâhlar bulunmaktadır. Araplar evlerinde, mukaddes emanetler arasında yer alan ve Hz. İbrâhim'e nisbet edilen tencere gibi taştan yapılmış birtakım eşya kullanmaktaydı. Hadis kaynaklarında "mihdab" adında leğene benzer bir kaptan ve bürme adı verilen, palandız denilen bir tür taştan yapılmış tencereden söz edilmektedir (İbnü'l-Esîr, I, 307; II, 104). Günümüzde özellikle köylerde dibek, soku, yalak gibi taştan oyulmuş araç gereçler hâlâ mevcuttur. Taşlarla ilgili inanışlar tarihin hemen her döneminde yaygındır. Dünyanın her yerinde eski toplumların tapınma dışında uğurlu saydıkları, muska ve tılsım olarak kullandıkları taşlar vardı (bk. MUSKA). Eski Türkler'de özellikle "yada" adı verilen yağmur taşı (yeşim) ayrı bir değere sahipti. Ülkemizde İslâm inancında yeri olmamakla birlikte gücüne inanılan, uğurlu sayılan ve şifa umulan taşlar vardır (Tanyu, s. 90 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 307; II, 104; Müsned, V, 89, 95, 105; Yuhannâ b. Mâseveyh, el-Cevâhir ve ṣıfâtühâ ve fî eyyi beledin hiye ve ṣıfatü'l-ġavvâṣîn ve't-tüccâr (nşr. İmâd Abdüsselâm Raûf), Kahire 1977, s. 24 vd.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 406; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1885, s. 25, 305-309; Mâverdî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 163; Bîrûnî, el-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir, Beyrut 1404/1984, s. 32 vd.; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿaʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî), San'a 1401/1981, s. 20-21; Câfer Efendi, Risâle-i Mi'mâriyye, TSMK, nr. 339, vr. 57a-60a, 76a-b; a.e.: Risâle-i Mi'mâriyye: An Early -Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture (trc. ve nşr. H. Crane), Leiden 1987, s. 69-72, 93; A. Marchet, Önemli Taşlar ve Teknik Özellikler (trc. A. Irmak), İstanbul 1950, s. 5 vd., 14, 25, 31; "Stone",

Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 1129-1130; Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara 1987, s. 8 vd., 25 vd., 28-29, 90 vd.; Orhan Bingöl, Arkeolojik Mimari'de Taş, İstanbul 2004, s. 93 vd.; Fatma Sabiha Kutlar, Klâsik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevahirnâme, Ankara 2005, s. 62 vd., 85 vd.; Sargon Erdem, "Kazıklar Sahibi Firavun", Zafer, sy. 114, İstanbul 1986, s. 3-9; "Taş", SA, IV, 1914 vd.; Raşit Küçük, "Ebû Recâ el-Utâridî", DİA, X, 212; Nebi Bozkurt, "Ev", a.e., XI, 503, 504; Ahmet Güç, "Put", a.e., XXXIV, 364, 365.

Nebi Bozkurt

Türk Kültüründe Taş Türleri.

İşlevi Bakımından Taşlar. 1. Ayak taşı. Fazla girilip çıkılan büyük yapıların kapı eşiği önüne konulan sert taştır. Dekoratif amaçla da kullanılan bu taşlar genellikle camilerin avlu kapılarının iç, harime girilen taçkapıların dış tarafında eşiğin birkaç metre ilerisine yerleştirilmiştir (bk. AYAK TAŞI). 2. Bulgur taşı. Kaynatılıp kurutulmuş buğdayın kırılmasını sağlayan, üst üste konmuş 40-50 cm. çapındaki iki yuvarlak taş olup alttaki sabittir. Bunun ortasına üstteki taşın savrulmasını önlemek için bir mil çakılmış, üsttekinin kenarına yakın bir yere sap takılmıştır. Bu sapla taş çevrilerek ortasındaki delikten konulan buğday kırılır. Kırılan buğdaya bulgur, daha incesine "düğü" veya "düğürcük" ismi verilir. 3. Cellât taşı. Osmanlı döneminde cellâtların, üzerinde infazları gerçekleştirdikleri mermer taştır. Bunlardan biri İstanbul Müftülüğü'nün ana kapısına 30 m. mesafede olup zamanla aşındığından 50 cm. kadarı günümüze ulaşmıştır. 4. Değirmen taşı. Buğday, arpa, mısır gibi tahılların öğütülmesinde kullanılır. Daha çok kum taşı, bazalt veya granitten yapılan değirmen taşları genellikle 1 m. çapında silindir biçiminde iki parçadan ibarettir. Alttaki taş sabit olup üstteki taş değirmenin altında yüksekten inen suyun çevirdiği çarka bir mille bağlıdır ve onunla birlikte döner. Tahılın kolay öğütülmesi için taşların birbirine sürten yüzlerinde 5-6 mm. derinlikte dişler açılır. 5. Dibek (Soku) taşı. Buğdayın yıkanıp kurutulduktan sonra kabuğundan ayrılması ve daha kolay pişirilir hale gelmesi için ahşap tokmakla dövüldüğü içi çukur taştır. Genellikle 70-80 cm. ebadındadır ve içi 30-40 cm. derinliğinde oyulur. Köy meydanlarında, çeşme

kenarlarında, harman yerlerinde ve mahalle boşluklarında yer alır. Dövülen buğdaya "yarma" ismi verilir. 6. İbret taşı (Seng-i ibret). İdam edilen kişilerin başlarının ibret için üzerine konulup teşhir edildiği taştır. Bunlardan biri Topkapı Sarayı'nın birinci avlusundaki Cellât Çesmesi'nin, diğeri Edirne'de Adalet Kasrı'nın önünde bulunmaktadır. 7. Menzil taşı. İki şehir arasındaki mesafeyi (menzil) ve yolu gösteren, şehir isimlerinin yazıldığı taş olup çoğunluğu Antik döneme aittir. 8. Musallâ taşı. Cami avlularında bulunan, cenaze namazı kılınırken tabutun üzerine konulduğu taştır. Camilerde kıble yönünde veya yan taraftaki avlularda ya da son cemaat yeri önünde bulunan bu taşlar yaklaşık 1 m. yükseklikte ve 2 m. boyundadır (bk. MUSALLÂ TAŞI). 9. Mezar taşı. İslâm-Türk geleneğinde mezarın baş ve ayak ucuna konulan taş "şâhide" veya mezar taşı (hece taşı) diye anılır. Özellikle Anadolu'daki tarihî mezarlıklarda bulunan mezar taşları Türk süsleme sanatı bakımından büyük önem taşımakta, taşların şekilleri ölenin cinsiyeti, mesleği, mensup olduğu tarikat veya zümre, sahip olduğu unvan konusunda bilgi vermektedir (bk. MEZARLIK). 10. Nişan taşı. Eskiden sultanın veya büyük bir zatın attığı okun düştüğü yere yahut vurduğu hedefin yerine dikilen değişik biçimde taşlardır, üzerlerinde atışın kimin tarafından yapıldığı ve tarihi yazılıdır (bk. OKMEYDANI). 11. Sancı taşı. Yorgun ve terli atların, etrafında dolaştırılarak terlerinin soğutulduğu dikili taştır. Böyle bir taş günümüzde Göynük ilçesinde Ankara yolu girişindeki mezarlık yakınında bulunmaktadır. Bu taşın etrafında Rumeli fâtihi Süleyman Paşa'nın ve Timur'un atının da dolaştırıldığı yöre halkınca söylenir. 12. Süzek taşı. Bulanık ve kirli suyu arıtıp içilir hale getiren, gözenekli yapıya sahip volkanik taştır; yapısında bulunan kalsiyum suyu arıtır ve mikropları öldürür. Süzek taşının içi oyulmuş olup alt kısmı sivridir; içine konulan kirli su altındaki sivrilikten süzülüp temizlenmiş olarak damlar.

İnançla İlgili Taşlar. 1. Bengü taşı. Tarih öncesi devirlerde tapınma amacıyla dikilen taşlara "menhir" denilir. Asya'da Türkler, ölen kağanları ve önde gelen devlet adamları için yaptırdıkları mezar anıtlarındaki barkların önünde bir kaplumbağa heykeli üzerine diktikleri yazıta o kişi ve dönemi hakkında çeşitli bilgiler ve türlü öğütler yazarlardı. Dikili taşlara işlenen bu sözlerin sonsuza dek kalacağına inandıklarından yazıtlara bengü taşı (ebediyet taşı) adını vermişlerdir. Bunların en meşhurları Bilge Kağan, Kül Tigin ve Vezir Bilge Tonyukuk adına dikilen yazıtlardır (bk. ORHON

YAZITLARI). Bu kişilerin anıt mezarlarında barkın içine “baba” adı verilen heykeller, doğu yönünde avlu dışına “balbal” (kısmen insan görünümlü taş) denilen dikili taşlar konulmuştur. Tören yolu üzerinde yer alan bu dikili taşlardan balballarla ilgili, öldürülen düşmanı temsil ettiği yönünde görüşler bulunmakla birlikte bunların cenaze törenine katılanları temsil ettiği yolunda görüşler de vardır. Dikili yazıtın kaidesi olan kaplumbağanın uzun ömrü ve bunların önündeki koç heykellerinin gücü temsil ettiği kabul edilmektedir. 2. Şifa taşı. Bazı tekke ve türbelerde bulunan, vücuda sürüldüğünde ağrı ve sızıları giderdiğine inanılan şekilsiz taşlardır. Günümüzde hastalara küçük çakıl taşları üzerinde yürütülerek ayak masajı, daha irileriyle de vücut masajı yapılmaktadır. 3. Teslim taşı. Bektaşî tarikatına bağlı olanların güçsüzlük ve alçak gönüllülüklerini temsil amacıyla boyunlarına astıkları, çoğunlukla akikten yapılmış on iki köşeli kolyedir. Taşın on iki köşesi on iki imamın söz, davranış, dürüstlük ve nefsî sırlarına işaret eder. 4. Yad/Yada taşı (Yağmur taşı). Eski Türkler, Moğollar ve Çinliler’de yağmur, dolu ve kar yağdırdığına, rüzgâr estirdiğine, yangın söndürdüğüne inanılan taşlardır. İranlılar bu taşa “yeşb” (yeşim) derler. Yağmur yağması istendiğinde yadacı denilen kişiler bu taşları başlarının üzerine alıp kımıldatırlardı. İnanışa göre o zaman tanrının kudretiyle bulut ortaya çıkar ve yağmur yağar, daha çok salladıklarında ise kar ve soğuk hava oluşurdu.

Yardım Amaçlı Taşlar. 1. Binek taşı. İnsanların binek hayvanlarına rahatça binebilmesi için genelde bir ayak kaldıracak yükseklikte sütun veya düzgün taş parçası, bazan da özenle yapılmış bir iki basamaklı taştır. Bu taşlar cadde ve sokakların köşeleriyle saray, konak, ev, cami gibi yapıların önlerine konulurdu. 2. Dinlenme taşı. Hamalların sırtlarındaki yükü bırakıp dinlenmeleri için ticarî hareketliliğin yoğun olduğu çarşı ve pazar yerleriyle ana cadde ve sokak kenarlarına, yokuş başlarına konulan taşlardır. Yerden yüksekliği 1-1,25 m. olan bu taşlar genellikle çevreden devşirilmiş veya özel biçimde tasarlanmıştır. 3. Ezan taşı. Minaresi olmayan mescidlerde üzerine çıkılıp ezan okunan taşlardır. Bunlar sütun parçası olabileceği gibi birkaç basamaklı yükselti de olabilir. 4. Sadaka taşı. Cami, türbe, han, hamam, bîmâristan gibi yapıların çevresinde, ticaretin yoğun olduğu yerlerde, mezarlıklarda ve sokakların kuytu köşelerinde yer alan, çocukların uzanamayacağı 1,20-1,50 m. yüksekliğinde üstü hafifçe oyuk taşlardır. Devşirme veya özel tasarım olabilen bu taşlardan başka bazı nişler ve duvar

oyukları da kullanılmıştır. Bu taşlar dilenmeyen, iffet sahibi gerçek yoksulların verilen sadakaları incinmeden gizlice alabilmelerini sağlama amacıyla konuyordu. 5. Yitik taşı. Bulunan kayıp

eşyanın konulduğu taş olup genellikle cami, tekke, türbe gibi yapıların duvarlarında yerden 1-1,25 m. yükseklikte kemerli bir niş şeklindedir. Kayıp eşyayı bulanlar buraya koyarlar, eşyası kaybolanlar da buraya bakarlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 174-176; Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara 1987, tür.yer.; Mehmet Önder, Antika ve Eski Eserler Kılavuzu, Ankara 1995, s. 168; H.-P. Laqueur, Hüve’l-Baki: İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları (trc. Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997; Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin ABC’si, İstanbul 1999, s. 47; Rıdvanoğlu, Bengü Taşların Dili, İstanbul 2000; P. Chase - J. Pawlik, Değerli Taşlarla Tedavi Rehberi (trc. Tutku Çetin), İstanbul 2000; Hasan Özönder, “Türk Mahallelerinde Sadaka Taşlarının Yeri ve Önemi”, Uluslar Arası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, 4-7 Kasım 1997, Ankara 2000, II, 155-161, 421-422; Oktay Belli, Kırgızistan’da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller, İstanbul 2003; Abdülkadir Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, Ankara 2004, s. 100; M. Şinasi Acar, İstanbul’un Son Nişan Taşları, İstanbul 2006; Hakkı Acun, “Birer Mimarî Unsur Olarak Yardım Amaçlı Taşlar”, Konya Kitabı X (Rüchan Arık - M. Oluş Arık’a Armağan), Konya 2007, s. 43-62; Nidayi Sevim, Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları, İstanbul 2009; Köprülü, “Eski Türklerde Dinî-Sihrî Bir Anane “Yat” veya Yağmur Taşı”, DEFM, IV/1 (1925), s. 1-11; A. Süheyl Ünver, “Yağmur Taşı Hakkında”, TD, IV/7 (1952), s. 77-84; a.mlf., “Sadaka Taşları”, Hayat Tarih Mecmuası, II, İstanbul 1967, s. 12-14; “Nişan Taşı”, SA, IV, 1947.

Hakkı Acun

TAŞ BASMASI

Taş kalıplarla yapılan baskı ve bu teknikle basılmış eser.

Grekçe lithos (taş) ve graphein (yazmak) kelimelerinden oluşan litografya (İt. lithographia)/litografi (Fr. lithographie) Türkçe'de taşbaskı ile (taş baskısı) karşılanmıştır. Baskılar, kireç taşından hazırlanan levhaların yüzeyine yağlı mürekkeple yazılan yazı, şekil ve resimlerin basılıp birtakım teknik işlemlerden geçirilmesiyle elde edilir. Mekanik baskı makinelerinin aksine burada kimyasal işlem öne çıkar. Siyah-beyaz dışında çeşitli renklerdeki çizimler ve çizimsiz kısımlar aynı seviyede ve düz yüzeylidir, bu sebeple "düz yüzeyli baskı" tabiri oluşmuştur. Taş yerine metal kullanıldığı zaman da basım tekniği aynı isimle anılır (Krause, s. 1). Taş baskısı modern ofset basımının başlangıcı kabul edilir.

Çek asıllı bir Bavyeralı olan Johann Alois Senefelder litografyanın mûcidi kabul edilir. 1818'de bu baskı tekniğiyle ilgili kaleme aldığı kitabı konu hakkında etraflı bilgiler veren ilk eserdir. Eserde bu teknik için ilk defa litografya tanımlamasını kullanır. Senefelder, kendisi gibi müzikle ilgilenen ve notaların daha güzel basımı için yeni yollar arayan Franz Gleissner ile birlikte ilk deneme olarak taşa basılı notalardan 120 adet bastılar (1795). Bunların büyük çoğunluğunun hemen satılması yeni teknolojiye ekonomik bir boyut kazandırdı. Senefelder ilk imtiyaz beratını Bavyera'da 1799'da aldı ve Münih'te kurduğu litografi matbaasında müzik notaları basımına girişti. Taş basmacılığı, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında görsel sanat ve resimli kitapların üretiminde gelişimini tamamlayarak eğitim alanında önemli bir işlev görmek üzere kısa zamanda bütün Avrupa'da yaygınlık kazandı (a.g.e., s. 11).

Taş baskıcılığı Osmanlı ülkesine Henri Cayol tarafından getirildi. Fransa'da hukuk tahsili almış olmasına rağmen resme ve el yazmalarına düşkünlüğü, ayrıca yeteneği sayesinde bu sanatı öğrenen Cayol, Doğu dillerine ve arkeolojiye duyduğu merak dolayısıyla kendisi gibi taş basmacılığını bilen yeğeni Jacques Caillol ile beraber Doğu seyahatine çıktı. 1831'de yirmi altı yaşında iken geldiği İstanbul'da kalmaya karar verdi. Hoca tutup Türkçe'yi

kısa zamanda öğrendi ve devlet adamlarına taş basması sanatının faydalarını anlattı. Osmanlıca hat sanatının bu teknikle özgün güzelliğinin korunabileceğini gösterdi; kendisine Harbiye Nezâreti'nin ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir atölye kurması izni verildi. Henri Cayol'ün başarısı, bu sırada serasker olan Koca Hüsrev Paşa'nın taş basmacılığına pratik sebeplerden ötürü ilgi göstermesi sayesinde gerçekleşti. Hüsrev Paşa, yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra kurulan ordunun eğitim ve öğretimi için gerekli tâlimnâmelerin bir an önce hazırlanması ve resimli olarak basılıp dağıtılmasını istiyordu. Bu anlamda ilk basılan eser tabur tâlimine dair açık bir nesihle yazılan Nuhbetü't-ta'lîm'dir (1247/1831). İçinde yetmiş dokuz tâlim şekli ve bunların açıklaması bulunan eserin ayrıca yetmiş adet şeklin açıklamasını içeren II. cildi vardır. Bu baskının ardından II. Mahmud'un iradesiyle Henri Cayol'e bir ev verilip 500 kuruş aylık bağlandı, ayrıca iâşe bedeli ödenmesi kararlaştırıldı. Cayol'ün hükümet emrinde çalıştığı beş yıl boyunca (1831-1836) kendi matbaasında Ta'lîm-i Asâkir-i Piyâdegân maa Topçuyân adlı kitap (1835) ve aynı teknikle Dârüttıbâatü'l-âmire'de askerî ağırlıklı ve resimli çeşitli kitaplar basıldı (Çelik, s. 350-357). Bu arada yetişen çok sayıda taş baskısı ustası eyaletlere gönderilerek oralarda taş basımının yaygınlık kazanmasına çalışıldı.

1836'da Henri Cayol, II. Mahmud'un izniyle Beyoğlu'nda Galata Mevlevîhânesi yakınlarında kendi matbaasını kurdu. Burada, aynı yıl içinde seraskerlikten uzaklaştırılmasına rağmen nüfuzunu koruyan Hüsrev Paşa'nın desteğiyle Yorgaki Razizâde'nin Grammaire Français yâni Sarf-ı Fransevî adlı eserini (1254/1838), ayrıca M. Nöel ve M. Chapsal'in Nouvelle grammaire française'ini bastı. 1853'te basılan Tâbirnâme ve Kavâid-i Fârisiyye Nizâmü'l-kalem adlı eserlerin sonunda Kayolzâde Yahyâ Harîrî ve Tâbirnâme'nin ikinci baskısında (1279/1862) Kayolzâde Abdullah'ın litografya tezgâhında basıldığı belirtilmektedir. Razizâde'nin ve Nöel-Chapsal'in lugatları Türkler için basılan ilk Fransızca sözlükler olması bakımından ayrıca önemlidir (Strauss, s. 281). Zamanla Rumca, Ermenice ve Fransızca hurufatla eserler basabilecek duruma gelen Henri Cayol, Journal asiatique de Constantinople adlı bir derginin yöneticiliğini ve nâşirliğini yaptı, bunun ilk sayısını 1852'de çıkardı. Burada taşbaskı halinde Fransızca tercümesiyle beraber güzel bir nesihle Hayrî'nin Daltaban Mustafa Paşa'nın Basra seferine (1701) dair tarihçesi yayımlandı (s. 25-65). Fransızca çevirisi sefâret tercümanı Ch. Schefer tarafından yapılan bu

eserin herhalde gözden uzak kalmış olmasından dolayı kullananı pek çıkmamıştır.

II. Mahmud yazma eserlerin basım imtiyazını Henri Cayol'e verdi, ancak onun topladığı pek çok belge ve kıymetli yazma birikimi 1852'de yanan matbaasında zayi oldu. Fransız elçilik binasının alt köşesindeki bir yerde yeni matbaasını kuran Henri Cayol 1855'te gittiği Paris'ten yeni tezgâh, litografik ve tipografik matbaa

takımları satın aldı, fakat bu masrafları zengin sikke koleksiyonunu satarak karşılamak zorunda kaldı (Zellich, IX/5 [1973], s. 27). Henri Cayol, 18 Ağustos 1865'te İstanbul'da büyük çapta ölümlere yol açan kolera salgınında öldü. Zengin bir yazma eserler koleksiyonuna sahipti, bunların taş basması olarak yetmiş sekiz sayfa tutan katalogu ölümünden sonra yayımlandı. Koleksiyonun özgün fişleri 1871 Beyoğlu yangınında zayi olup basılı katalogun bir nüshası Paris'te Doğu Dilleri ve Kültürü Enstitüsü Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Strauss, s. 281). Matbaanın işleri bir süre Cayol'ün yetiştirmesi olan Antoine Zellich tarafından yürütüldü. Zellich 1869'da taş basması atölyesini kurarak kendi işinin başına geçti ve ailesinde matbaacılık babadan oğula devam etti. Antoine Zellich'in oğlu Grégorie Zellich, litografya keşfinin 100. yıl dönümü dolayısıyla 1895'te İstanbul'da Notice historique sur la lithographie et sur les origines de son introduction en Turquie adıyla bir risâle yayımladı. 1890'da ölen Zellich'in matbaası gelişimini II. Abdülhamid dönemine kadar sürdürdü.

Zamanla devlete ait çeşitli taş baskısı matbaaları açıldı. 1850'li yıllardan itibaren sivil girişimciler eliyle İstanbul'da taş basmacılığı yapan atölyeler kurulmaya başlandı ve bunların sayısı otuzu aştı. Bu atölyelerde basılan kitaplar arasında baskı sayısı bakımından ilk sırada yer alan eser, çeşitli yıllarda farklı matbaalarda kırkın üzerindeki baskısıyla Sünbülzâde Vehbî'nin Tuhfe-i Vehbî'sidir. Bunu yirmiden fazla baskısıyla Mızraklı İlmihal, Mevlid-i Şerîf (Süleyman Çelebi), Tecvîd-i Karabaş, Kitâb-ı Muhammediyye, Sübha-i Sıbyân; onun üzerinde baskısıyla Şürûtü's-salât, İlm-i Hâl, Zübde-i İlmihâl, Risâle-i Ahlâk gibi geniş halk kitlelerine hitap eden eserler izledi. Bunların yanında Hoca Nasreddin Letâifi, Menâkıb-ı Şah İsmâil ve Gülizâr, Lutfi Paşa Târihi, Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne Tevzî-i Mükâfât Cetveli gibi değişik yayımlar yapıldı. Özellikle vilâyet

salnâmelerinin önemli bir bölümünün bu teknikle basıldığı görülmektedir.

II. Abdülhamid döneminde fotolitografya (aks-i ziyâ) tekniğiyle mushaf da basıldı (Cevdet, IV, 129). Türk hattatlarının yazdığı, bu teknikle çoğaltılan mushaflar Arap vilâyetlerinde revaç buldu. Ravza-i Mutahhara'da II. Abdülhamid'in bastırdığı büyük boy mushaflar uzun süre muhafaza edildi, gelen hacılara okumaları için bunlar verildi. Mushaf basımında kullanılan 54 × 37, 72 × 50 ve 94 × 63 ebadında 440 taş basması kalıbı İstanbul'da Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nin yan tarafındaki bir binada muhafaza edilmektedir. Bunlardan bazıları kenarında âyetlerin meâlleri de bulunan tezhipli kalıplardır. Taş basımı için gerekli ana malzeme dışarıdan getirtilmekteydi. 1892'de Mihaliç'te litografya taşı bulunmuş ve bu madenin işletme imtiyazını Osmanlı Bankası almıştır. Daha sonra 40.000 lira karşılığında bu iş için kurulan bir İngiliz şirketine devredilmiştir. Çalışmalara başlanmış olmakla beraber mahallî idarecilerle çıkan anlaşmazlıklar yüzünden işletme 1901'e kadar âtıl kalmıştır. Bu arada başka yerlerde de litografya taşı madenleri keşfedilmiştir (Grunzel, s. 82).

BİBLİYOGRAFYA

A. Senefelder, Vollständiges Lehrbuch der Steindruckerei, München 1818; J. M. Poppe, Die Lithographie oder Steindruckerei im ganzen Umfang und in allen Manieren nach den neuesten Erfindungen, Stuttgart 1833, tür.yer.; Cevdet, Tezâkir, IV, 129; Grégoire Zellich, Notice historique sur la lithographie et sur les origines de son introduction en Turquie, Constantinople 1895, s. 43-53; a.mlf., "Türkiye'de Taş Basmacılığı" (trc. Orhan Yüksel), Hayat Tarih Mecmuası, IX/5, İstanbul 1973, s. 24-27; J. Grunzel, Bericht über die Wirtschaftlichen Verhältnisse des osmanischen Reiches, Wien 1903, s. 82; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Taş Basmacılığı, İstanbul 1939; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, s. 127-133; W. Weber, Aloys Senefelder, Erfinder der Lithographie: Daten zum Leben und Wirken, Frankfurt 1981; J. Strauss, "Livre français d'Istanbul (1730-1908)", Livres et lecture dans le monde ottoman. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. Série

histoire, Cahors 1999, s. 277-301; Yüksel Çelik, Hüsrev Mehmet Paşa: Siyasî Hayatı ve Askerî Faaliyetleri (1756-1855) (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 350-357, 364; Helmut H. Krause, Geschichte der Lithographie: Spiegelwelt-Gespiegelte Welt, Mannheim 2007, s. 1-28; “Lithografi veya Litografya”, SA, III, 78; Günay Alpay Kut, “Maṭbaʿa”, EI² (İng.), VI, 802; “Taş Baskı”, TDEA, VIII, 280.

Âlim Kahraman

TA‘ŞÎR

(التعشير)

Mushaf yazımında Kur’an âyetlerinin onarlı gruplara bölünmesi

(bk. AŞR-ı ŞERİF; MUSHAF).

TAŞKENT

Özbekistan'ın başşehri.

Özbekistan'ın kuzeydoğusunda Siriderya'nın (Seyhun) sağ kollarından Çirçik suyu tarafından sulanan vahada kurulmuştur; tarihi milâttan önce II. binyıllarına

kadar iner. Şehrin yer aldığı bölgenin en eski adı Çâç olup Çin kaynaklarında Çö-çi, Çö-şi veya Şi olarak geçer. Bu isimler şehrin şimdiki adı gibi taş mânasıyla irtibatlıdır. Çâç, Arap kaynaklarına Şâş biçiminde bölgenin ve şehrin adı olarak kaydedilmiştir. İslâm coğrafyacıları bölgenin adını Şâş, merkezininkini Binkes diye belirtir. X. yüzyıla ait Ḥudûdü'l-ʿâlem adlı eserde (s. 118) Şâş için, "Büyük, verimli bir bölge olup halkı cengâver ve zengindir. Burada yapılan ok ve yaylar meşhurdur. Şâş'ın başşehri olan Binkes çok gelişmiştir ve hükümdarın sarayı buradadır" denilmektedir. Taşkent adının XI. yüzyıldan itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bîrûnî el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'de (II, 576) ilk defa bu ismi anarak Binkes'in Şâş bölgesinde bir şehir olduğunu ve buraya Türkçe Taşkent denildiğini yazar. Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind adlı eserinde de (s. 149) Şâş adının Türkçe Taşkent'ten geldiğini söyler. Aynı yüzyılda Kâşgarlı Mahmud, Taşkent isminin yanında şehre Terken denildiğini de kaydeder (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 443). XIV-XVI. yüzyıl kaynaklarında şehir Çâç, Şâş ve Taşkent adları ile geçerken XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Taşkent yaygınlık kazanmış ve eski isimler artık kullanılmamıştır.

Milâdî ilk asırlardan itibaren Çâç bölgesinin başkenti olan şehir özellikle VI-VIII. yüzyıllarda gelişti. Bu süreçte Türk hakanlığının egemenliğine girmesi, Karamazar dağlarındaki yer altı kaynaklarına yakınlığı, ayrıca Büyük İpek yolunun bölgeden geçmesi şehrin önemini daha da arttırdı. Taşkent'te üretilen madenî silâhlar, ev eşyaları, deri, pamuk ve yün dokuma ürünleri, seramik ve porselen kaplar iç ve dış ticarette kabul görmekteydi. Taşkent ve çevresindeki kazılarda batıda Bizans'tan başlayarak doğuda Çin'e kadar uzanan geniş coğrafyada kurulan devletlerin paralarının bulunması şehrin aynı zamanda önemli bir ticaret merkezi olduğunu

göstermektedir. IV-VIII. yüzyıllarda Çâç'ta basılan paraların üzerinde Çâç hükümdarları ve hanımlarının resimleriyle kaplan figürleri yer almaktadır. Çâç'ta Mecûsîler'in ibadet yeri olan ateşkedeler de vardı.

Taşkent, VIII. yüzyıl başlarında Emevîler'in Horasan valisi Kuteybe b. Müslim tarafından ele geçirilip (94/713) tahrip edildi (Taberî, VI, 484). Mahallî Türk hükümdarlarının yönettiği şehir bir süre sonra Çinliler'in hâkimiyeti altına girdi. 133'te (751) Çin Valisi Kau Seinçi, Şâş'ın Türk hükümdarını öldürdü. Hükümdarın oğlu Araplar'dan yardım isteyince Ebû Müslim-i Horasânî, Ziyâd b. Sâlih'i bölgeye gönderdi. Zilhicce 133 (Temmuz 751) tarihinde Talas nehri kenarında yapılan savaşta Türkler Araplar'ın desteğiyle Çinliler'i mağlûp ettiler. Kau Sein-çi savaşta öldürüldü, çok sayıda Çinli esir alındı. Bu zaferle İslâmiyet Orta Asya'ya hâkim oldu. Abbâsîler devrinde Şâş bölgesi Türkler'e karşı bir müdafaa hattı teşkil ediyordu. Göçebe Türkler'in saldırılarını önlemek için Taşkent'in etrafı 159 (776) yılında Horasan Valisi Abdullah b. Humeyd b. Kahtabe tarafından surlarla çevrildi. Şehir 191'de (807) Karluk Türkleri'nin hâkimiyetine girdi. Ardından tekrar Abbâsî hâkimiyetine geçen Şâş'ı Halife Me'mûn, Sâmânîler'den Yahyâ b. Esed'e verdi (204/819). Bu dönemde Şâş'ın uzunca bir süredir kumla dolmuş olan su kanalı ıslah edildi. Halife Mu'tasım-Billâh kanalın ıslahı için 2 milyon dirhem yardımda bulundu (Taberî, IX, 121). Sâmânîler zamanında şehir birbirinden surlarla ayrılmış dört kısımdan (şehristan, kale, iç ve dış mahalleler) meydana gelmekteydi. Şâş'ın eni ve boyu birer fersah (5-6 km.) uzunlukta olup şehir hâkiminin sarayı, hapishane ve darphâne kalenin içindeydi. Şehrin etrafı bağ ve bahçelerle çevriliydi ve su kanalları vasıtasıyla bol su sağlanmaktaydı. Abbâsîler'in ilk döneminden itibaren burada basılan paraların üzerinde Şâş, bazan da onunla birlikte Binkes adına yer verilmiştir.

IV. (X.) yüzyılın sonlarında Karahanlı Hükümdarı Ebü'l-Hasan Ali Arslan Han'ın Sâmânîler'in Horasan valisi Ebû Ali Simcûrî ile yaptığı anlaşmaya göre Sâmânî toprakları Ceyhun nehri sınır kabul edilerek paylaşılınca Taşkent Karahanlı hâkimiyetine girmiş oldu. VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Hârizmşahlar'ın eline geçen şehir 1220'de Cengiz Han tarafından istilâ edildi. Moğol hâkimiyeti devrinde burada basılan paralarda Taşkent adının kullanıldığı görülmektedir. Çağatay Hanlığı'nın Mâverâünnehir bölgesinde hâkimiyet kurmasıyla

şehir önce bu hanlığın idaresine, ardından onların yerine bölgeye hâkim olan Timur'un ve haleflerinin idaresine girdi; 1410'da Mirza Uluğbey'e mülk şeklinde verildi. Bu yıllarda şehir genişledi; ziraat, zanaat, ticaret ve mimari açıdan gelişti.

Timurlular arasında başlayan taht mücadelesi neticesinde Taşkent ve çevresi Yûnus Han'ın idaresine girdi (890/1485). Yûnus Han iki yıl sonra vefat edince yerine oğlu Mahmud Han geçti. 908'de (1503) Taşkent'i Özbek Şeybânî Han aldı ve yönetimini amcaları Suyunçhocahan ve Köçkincihan'a verdi. XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren Özbek ve Kazak sultanları arasında el değiştiren şehir 1135'te (1723) Kalmuklar'ın eline geçti, ancak şehri onlar adına Kazaklar yönetmeye devam etti. XII. (XVIII.) yüzyıl ortalarında Taşkent dört ana bölgeye ayrılmıştı ve her bölgenin yöneticisi ayrıydı. Bunlar Şeyhantahur, Kaffâl eş-Şâşî (Sibzar), Şeyh Zeynüddin (Kökçe) ve Zengiata (Beşağaç) bölgeleriydi. 1784'te Şeyhantahur hâkimi Yûnus Hoca diğer üç bölgenin yönetimini de eline alarak bağımsız Taşkent Devleti'ni kurdu. Kazaklar'a karşı büyük mücadele veren Yûnus Hoca, Hokand Hanı Âlim Han'ın orduları karşısında ağır bir yenilgiye uğradı. Taşkent, Yûnus Hoca'nın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Sultan Hoca döneminde Hokand Hanlığı'nın egemenliğine girdi (1809). Muhammed Ali Han zamanında şehir gelişti ve Beylerbeyi Medresesi başta olmak üzere birçok medrese inşa edildi. Sulama sistemi geliştirilerek büyük kanallar açıldı. Şehirde özellikle 1847 ve 1863 yıllarında Hokand Hanlığı yönetimine karşı büyük ayaklanmalar meydana geldi.

Haziran 1865'te Çarlık Rusyası orduları tarafından işgal edilen Taşkent'in tarihinde yeni bir dönem başladı. Şehir 1867'de kurulan Türkistan Genel Gubernatörlüğü'nün merkezi yapıldı. 1885-1900 yılları arasında Taşkent'te elli üç sanayi işletmesi kuruldu. Bunlar arasında madencilik, çırçır fabrikası, bira fabrikası, demir döküm makine sanayii ve diğer işletmeler vardı. 1899'da Hazar denizi ötesi ve 1906'da Orenburg demir yollarının yapılmasıyla şehrin ekonomik imkânları daha da arttı. Eskiden sadece doğu-batı eksenli kervan yolları üzerinde bir merkez durumunda iken Orta Asya'nın en önemli demiryolları kavşağında bir ticaret merkezine dönüştü. Ticaret firmaları yanında yönetim ve eğitim müesseselerinin kuruluşu hız kazandı. 1901'de Türkistan halk kütüphanesi açıldı, birçok kurs ve dernek faaliyet göstermeye başladı. Kitap ve gazete yayını arttı, ilmî müesseseler

kuruldu, hastahaneler açıldı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Sovyetler Birliği yönetimine giren Taşkent ertesi yıl Türkistan Otonom Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. 1920'de Taşkent Üniversitesi açıldı. Şehir bu yıllarda Türkistan bölgesindeki rejim karşıtlarının merkezi haline geldi. 1924'te Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti topraklarına katılan Taşkent 1930 yılında bu cumhuriyetin başşehri yapıldı. Bu dönemde şehirde tarım işletmeleri, otomobil fabrikası, dokumacılık kombinaları kuruldu. Taşkent Üniversitesi'ne bağlı çok sayıda yüksek öğretim kurumu açıldı. Taşkent, Orta Asya'nın en büyük sanayi, bilim ve kültür merkezlerinden biri durumuna geldi. 1939'da şehrin nüfusu 550.000'e ulaştı. 1941-1945 yıllarında şehirdeki sanayi ve zanaat işletmeleri savaş şartlarına uygun hale getirildi, silâh üretimine başlandı. Rusya'nın batı kesimlerinden elliyi aşkın sanayi işletmesi Taşkent'e taşındı. Yirmi hastahane kuruldu. Taşkent halkı II. Dünya Savaşı yıllarında 300.000 kişiyi, bunun yanı sıra yaklaşık 100.000 çocuğu bağrına bastı. Bu yıllarda Taşkent tarım, savaş sanayii, ilim ve medeniyetin bütün alanlarında eleman yetiştiren bir merkez durumundaydı. 1943'te Özbekistan İlimler Akademisi ve yirmi üç ilmî araştırma kurumu faaliyete geçti. On tiyatro açıldı. Birçok bilim, sanat ve kültür adamı Taşkent'e gelerek faaliyetlerine burada devam etti. 26 Nisan 1966'da meydana gelen depremde büyük zarar gören şehir birkaç yıl içinde yeniden inşa edildi. 1983 yılı eylül ayında UNESCO kararıyla Taşkent'in

2000. kuruluş yıldönümü kutlandı. Barış yılı etkinliklerine aktif biçimde katıldığı için 1989'da Birleşmiş Milletler kararıyla şehre barış elçisi fahrî unvanı verildi. Taşkent 31 Ağustos 1991'de kurulan bağımsız Özbekistan Cumhuriyeti'nin başşehri oldu.

Taşkent 2 milyonu aşan nüfusuyla (2010'da 2.194.272 nüfus) günümüzde Orta Asya'nın en büyük şehri, önemli ticaret, sanayi ve kültür merkezidir. Şehir birbirinden farklı iki kısımdan meydana gelir. Bunlardan birincisi dar sokaklı, kerpiç alçak evlerden oluşan eski şehir; diğeri modern cadde ve binaların, Çirçik suyundan ayrılan kanalların çevresindeki yeşil alanlarıyla dikkati çeken yeni Taşkent'tir. Hz. Osman'ın Kûfe'ye gönderdiği Kur'an nüshasından istinsah edilen mushaf-ı şerif Taşkent'te dinî idareye ait kütüphanede muhafaza edilmekte ve ziyaretçilere açık bulunmaktadır.

Taşkent'te Zengi Ata, Cuma (Hâce Ahrâr Velî), Tilya Şeyh camileri; Yûnus Han, Kaffâl eş-Şâşî (Hz. İmam), Şeyh Hâvend-i Tahûr, Kaldirkâçbi, Zeynüddin Baba türbeleri; Kükeltaş, Ebü'l-Kāsım ve Barakhan medreseleri gibi mimari âbideler bulunmaktadır. Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Ebû Ali eş-Şâşî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl (Kaffâl eş-Şâşî), Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ubeydullah Ahrâr, Muhammed Mîrek Taşkendî Nakşibendî, Edib Ahmed Yüknekî, Abdülgaffar Taşkendî, Muhammed Kādî Taşkendî, Taşkent ve civarında yetişmiş önemli şahsiyetler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 443; III, 150; Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası) (inceleme ve neşir Tayyar Altıkulaç), İstanbul 1430/2009, inceleme bölümü: I, 82-90; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 613, 614, 615, 628, 629; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 484; VII, 323; IX, 121; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 507-509; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 118, 357; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 264, 276; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → Frankfurt 1993, s. 149; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1374/1955, II, 576; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 449; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 593; Mirza Haydar Duğlat, Tarih-i Reşidî (trc. Osman Karatay), İstanbul 2006, s. 276, 278, ayrıca bk. İndeks; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 480-483; J. Beanjeu-Garnier - G. Chabot, Traité de géographie urbaine, Paris 1963, s. 68-69; E. A. Allworth, The Modern Uzbeks from the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History, Stanford 1990, bk. İndeks; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 183, 185, 211, ayrıca bk. İndeks; a.mlf. - [Nazif Hoca], "Taşkent", İA, XII/1, s. 38-41; a.mlf. - [C. E. Bosworth] - Catherine Poujol, "Tas̱ẖkent", EI² (İng.), X, 348-351; Mehmet Saray, Özbek Türkleri Tarihi, İstanbul 1993, s. 10, 14, 24; Süleyman Merdanoğlu - Nasriddin Muhammediev, Özbekistan Kılavuzu, Ankara 1997, s. 58-60, 134, 145, 151, 170-172; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, bk. İndeks;

H. A. R. Gibb, Orta Asya'da Arap Fetihleri (trc. Hasan Kurt), Ankara 2005, s. 61, 66, 68, 82, 107, 113, 114; Hülya Arslan, Avrasya Ülkeleri, İstanbul 2009, s. 72; D. S. M. Williams, "The City of Tashkent, Past and Present", JRCAS, LIV/1 (1967), s. 33-43.

Abdullah Muhammedcanov

TAŞKESENLİ

Erzurum ve çevresinde tanınmış bir Nakşî şeyh ailesi.

Aileye adını veren Şeyh Ahmed Efendi 1848’de Bingöl’ün Karlıova ilçesi Hacılar köyünde doğdu. Babası yörenin tanınmış âlimlerinden Molla Mahmud, dedesi Molla Abdurrahman, büyük dedesi Molla Mûsâ’dır. Şeyh Ahmed, Molla Ahmed-i Kûkî’den fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, mantık okuyup icâzet aldıktan sonra Bitlis’e gitti ve Şeyh Hâlid-i Evrekî’den astronomi, cebir, hendese okuyarak icâzet aldı. Bu sırada Hizan’a geçip Abdülkādir-i Geylânî’nin soyundan Sıbgatullah Arvâsî’ye intisap etti. Tarikat silsilesi Abdurrahman et-Tâgī - Sıbgatullah Arvâsî - Tâhâ-yi Hakkârî vasıtasıyla Nakşibendiyye’nin Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid el-Bağdâdî’ye ulaşır. Şeyhinin vefatından sonra halifesi Abdurrahman Tâgī’nin yanında sülûkünü tamamlayarak ondan hilâfet aldı ve irşadda bulunmak üzere Erzurum’a gönderildi (1893). Erzurum’da Sultanmelik mahallesi Üçkümbetler semtine yerleşen Ahmed Efendi, yaz aylarında Erzurum’a bağlı Taşkesen köyünde ikamet ettiğinden Taşkesenli diye tanındı, aile fertleri de bu şekilde anılageldi. Şeyh Ahmed Efendi, Erzurum Câferiye Medresesi’nde müderrislik yaptı. Erzurum ve ilçelerinde büyük bir mürid ve talebe halkasına sahip oldu; yetmiş sekiz kişiye icâzet verdi ve dört halife yetiştirdi. Bunların arasında oğlu Şeyh Ziyâeddin, amcasının oğlu Şeyh İbrâhim, Erzurum Serçeme köyünden tabur imamı Mehmed Nûri, Liceli Molla Ömer, Kağızmanlı Molla Hasan, Kiğılı Molla Osman, Hınıs Köşk köylü İbrâhim efendiler anılabilir. Erzurum ve çevresinde medrese eğitimi ve mânevî irşad alanında büyük hizmetlerde bulunan Ahmed Efendi 24 Mart 1909’da Erzurum’da vefat etti. Türbesi Taşkesenli Camii bahçesindedir.

Ziyâeddin Efendi. 1878’de Bingöl’ün Karlıova ilçesi Hacılar köyünde doğdu. Şeyh Ahmed Efendi’nin büyük oğludur. Erzurum Câferiye Medresesi’nde tahsile başladı ve on yedi yaşında iken icâzet aldı. Babası onu aynı medresede müderrislikle görevlendirdi. Genç yaşta Erzurum ve çevresindeki ulemâ arasında büyük üne kavuştu. Yirmi beş yaşında babası tarafından kendisine irşad izni verildi. Mantık ve nahiv ilimlerinde

medreselerde okutulan bazı kitapların zor anlaşılan yerleri üzerinde yazdığı şerh ve hâşiyeleri kısa zamanda yayıldı. Özellikle Molla Câmî, Ḥallü'l-meʿâḳıd, Şerḥu'l-Muġnî, Kul (Kavil) Ahmed ve İstiâre hâşiyeleri çok meşhurdur. Bu eserlerini gören Said Nursi onu takdir etti ve bir mektup yazarak kendisiyle mânevî kardeş olmak istediğini bildirdi. Ziyâeddin Efendi de bundan şeref duyacağını söyledi; böylece uzun süre mektuplaştılar. 1914 Kasımında Sarıkamış cephesinde talebelerinin başında savaşırken hastalanıp Erzurum'a dönen Ziyâeddin Efendi 19 Aralık 1914'te genç yaşta vefat etti. Yetiştirdiği talebeler arasında Tortum müftüsü Mehmed Sıddık Efendi, Varto Köşk köylü Molla Mehmed, Taşkesenli Molla Alâeddin, Şam Sâlihiyye'den Molla Abdülkuddûs, Dağıstanlı Molla İlyas, Siirtli İsmail Hatip (Erzen), Erzurum'un meşhur imamlarından Hâfız Ali ve Tortumlu Molla Dursun efendiler sayılabilir. Aynı zamanda şair olan Ziyâeddin Efendi Arapça, Farsça ve Türkçe gazeller yazmıştır.

Mehmed Sırrı Efendi. 1895'te Erzurum'da doğdu. Şeyh Ahmed Efendi'nin küçük oğludur. Câferiye Medresesi'nde ağabeyi Ziyâeddin Efendi'den fıkıh, kelâm, hadis ve tefsir okudu; onun vefatından sonra "büyük müftü" diye tanınan Tortum

müftüsü ve ablasının kocası olan Mehmed Sıddık Efendi'den mantık ve Farsça okuyup icâzet aldı. Ardından babasının halifesi ve dayısı İbrâhim Efendi'ye intisap ederek ondan hilâfet aldı. Şapka devrimi yüzünden Erzurum'da hapis yattıktan sonra tahliye edilip Erzurum dışında ikamete mecbur tutulunca merkeze bağlı Toparlak köyünde ikamet etti. Tekke ve zâviyelerin kapatıldığı, medreselerin kaldırıldığı çok zor şartlar altında Pasinler ve çevre köylerinde talebe okutmayı sürdürdü. Büyük oğlu Abdurrahman Efendi, diğer oğlu ve Kur'ân-ı Kerim'in Ahkâm Tefsiri ile (Muhammed Ali es-Sâbûnî) Reddü'l-muḥtâr'ın (İbn Âbidîn) mütercimi Mazhar Taşkesenlioğlu, Iğdasorlu Hacı Kâmil, amcazadesi Molla Said yetiştirdiği talebelerden birkaçıdır. Uzun süre Erzurum'da merkez vâizliği görevinde bulunan Sırrı Efendi 7 Temmuz 1954 tarihinde vefat etti.

İbrâhim Efendi. 1855'te Bingöl'ün Karlıova ilçesi Hacılar köyünde doğdu. Şeyh Ahmed Efendi'nin amcası Molla Muhyiddin Efendi'nin oğludur. Çeşitli medreselerde okumakla beraber tahsilini Ahmed Efendi'nin yanında tamamladı ve ona intisap etti. 1914'te talebeleriyle birlikte Kafkas

cephesinde savaştı. Bu savaşta aldığı yara sebebiyle topal kaldı ve Topal Şeyh diye anıldı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Erzurum ve yöresi Ruslar tarafından işgal edilince Anadolu içlerine göç etmeyip Erzurum'da kaldı, talebe okuttu, irşadla meşgul oldu ve halkı işgalcilere karşı savaşa teşvik etti. Şapka giymediği gerekçesiyle 1925'te tutuklanarak çıkarıldığı Hınıs Mahkemesi'nce Harput (Elazığ) İstiklâl Mahkemesi'ne sevkedildi ve bu mahkemece İzmir'de mecburi ikamete tâbi tutuldu. İzmir'de büyük ilgi görmesi ve etrafında bir cemaatin oluşması üzerine Manisa'nın Demirci ilçesine sürgün edildi. Kısa bir süre sonra 3 Kasım 1926'da burada vefat etti. 1954'te türbesinin bulunduğu yerden yol geçince naaşı Erzurum'a götürülüp Taşkesen köyünde toprağa verildi. Yeğeni ve şeyhinin oğlu Mehmed Sırrı, amcasının oğlu Şehâbeddin ve Erzurumlu Hacı Hasan efendilere hilâfet veren İbrâhim Efendi'nin talebeleri arasında yeğeni Mehmed Mâsum, Tekmanlı Molla Fehim, Göynüklü Ahmed, Taşkesenli Molla Ârif ve Molla Halil, Malazgirtli Mehmed Emin efendiler bulunmaktadır.

Şehâbeddin Efendi. 1898'de Erzurum'da doğdu. Şeyh Ahmed Efendi'nin torunu ve Ziyâeddin Efendi'nin büyük oğludur. İlk tahsilini babasından gördükten sonra Tortum müftüsü Mehmed Sıddık Efendi'nin yanında Arapça ve Farsça, kelâm, mantık, hadis ve tefsir okuyarak icâzet aldı. Pasinler'in Ketvan ve Kurnuç köylerinde imamlık yaptı, çevre köylerde ilim ve irşad faaliyetini sürdürdü. Rus ve Ermeni işgali sırasında bir yandan talebe okuttu, bir yandan da Pasinler'in köylerini gezerek halkı Ermeniler'e karşı savaşa teşvik etti. Şehâbeddin Efendi 11 Ocak 1956'da Erzurum'da öldü. Talebeleri arasında Horasan müftüsü diye meşhur olan küçük kardeşi Mehmed Sıddık Efendi, yine Horasan yöresinde tanınan amcazadesi Yüzören köyü imamı Mehmed Efendi sayılabilir.

Mehmed Sıddık Efendi. 11 Aralık 1914'te Erzurum'da doğdu. Şeyh Ahmed Efendi'nin torunu ve Ziyâeddin Efendi'nin oğludur. Doğumundan sekiz gün sonra babası ölünce ağabeyi Şehâbeddin Efendi tarafından yetiştirildi; onun yanında Arapça ve Farsça, fıkıh, kelâm, hadis, tefsir ve mantık okuyup icâzet aldı. Medrese tahsilini sürdürürken Erzurum'da ilk ve ortaokula devam etti. 1952'de Erzurum'un Tekman ilçesine müftü tayin edildi. 1954-1960 yıllarında Horasan'da müftülük yaptıktan sonra Erzurum merkez vâizliğine getirildi. Horasan müftüsü diye tanındı. 1960 ihtilâlinde

tutuklanarak Sivas’a gönderildiyse de altı ay sonra serbest bırakıldı ve Erzurum’da görevine devam etti. Bu arada Bitlis Nurşin’e gidip Şeyh Abdurrahman et-Tâgī’nin torunlarından Tâhâ Efendi’ye intisap etti ve kendisinden hilâfet aldı. Erzurum’da vâizlik yaparken bir yandan da müridlerinin eğitimiyle ilgilendi, evinin alt katını medrese haline getirdi, yüzlerce talebe okuttu. Bunların arasında yeğeni Zeki Hoca, Tortum’un eski müftüsü Hâfız Yahya Hoca, Erzurum’un fahrî vâiz ve müderrislerinden Eşref Hoca, Pasinler’in Kevank köyünden Hâfız Şuayıb Hoca bulunmaktadır. 13 Şubat 1985’te Erzurum’da vefat etti. Mehmed Sıddık Efendi’nin Münâcât isimli bir divanı vardır. Aile adına Erzurum’da Taşkesenli Kültür Eğitim ve Dayanışma Vakfı kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

M. Sıtkı Aras, Erzurum’un Manevî Mimarları, İstanbul 1996, s. 13, 162, 164; a.mlf., Bir Şehrin Ruhu: Erzurum, İstanbul 1999, s. 98; Hasan Ali Kasır, Erzurum Şiirleri Antolojisi, Erzurum 1997, s. 54-57; Ahmet Tevhit Ulusoy, Erzurum Üstüne, Erzurum 1997, s. 93-98; Fuat Taşkesenligil, Silsile-i Aliye’nin Taşkesenli Halkası, Erzurum 2002; “Taşkesenli Ahmed Efendi”, Evliyâlar Ansiklopedisi, İstanbul 1993, XI, 444-445; “Taşkesenli İbrâhim Efendi”, a.e., XII, 3-4; http://taskesenlivakfi.tr.cx/;http://taskesenli.blogspot. com/ (maddenin yazımında aileden alınan bilgiler ve ailenin elinde bulunan belgelerden faydalanılmıştır).

İbrahim Taşkesenligil

TAŞKIN PAŞA KÜLLİYESİ

Nevşehir Ürgüp Taşkınpaşa (Damsa-Damse) köyünde XIV. yüzyılda yaptırılan külliye.

Cami, kümbet, türbe ve medreseden oluşan külliyede caminin ve medresenin kitâbeleri bulunmadığı için inşa tarihleri belli değildir. Ancak kümbetteki 743 (1342-43) tarihiyle türbedeki lahitlerde yer alan 751 ve 756 (1350 ve 1355) tarihleri külliyenin XIV. yüzyıl ortalarında yaptırıldığını göstermektedir. Cami, yazlık mescid, kümbet ve açık türbe bir avlu duvarı içinde yer almaktadır. Camiye kuzeybatı duvarından bitişik olan eyvan şeklindeki mescid, ortada ayaklara oturan iki sivri kemerli açıklığa sahip olup tonozlarla örtülmüştür. Güney cephesinde beş kenarlı bir mihrap nişi bulunmaktadır. Eyvanın kuzeydoğu köşesindeki merdivenlerle baldaken tarzındaki köşk minareye ulaşılmaktadır. Kesme taştan inşa edilen cami kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Harimde sivri kemerlerle bağlanan altı sütun mihraba dik üç nef meydana getirmektedir. Sütun başlıklarının biri dışında hepsi devşirme malzemedir. Nefler kuzey-güney yönünde sivri kemerli tonozlarla örtülmüş olup mihrap önünde bir kubbe yer almaktadır. Camide günümüzdeki mihrap sade ve beş kenarlı bir niştir. Yapının orijinal ahşap mihrabı ve minberi Ankara Etnografya Müzesi'nde saklanmaktadır. Ceviz ağacından kakma tekniğinde yapılan mihrap bugüne ulaşan tek ahşap örnek olması dolayısıyla önemlidir. 3,50 m. yüksekliğinde ve 2 m. genişliğindeki mihrap enli ceviz levhaların yatay ve dikey yönlerde birleştirilmesiyle meydana getirilmiştir. Mihrabın dikdörtgen çerçevesini içinde âyetlerin bulunduğu kademeli iki yazı kuşağı dolaşmaktadır. Beş kenarlı mihrap nişi mukarnaslı

kavsarayla nihayetlenmektedir. Kitâbe kuşağıyla sınırlanan mihrap nişinin iç yüzeyi palmet, rûmî ve kıvrık dallardan oluşan bir kompozisyonla bezelidir. Nişi çevreleyen sivri kemer üç sıradan meydana gelmekte, palmet, rûmî ve kıvrık dallı kompozisyonlara sahip iki sıranın ardından yine yazı kuşağı ve ince bir silmeyle kemer sonlanmaktadır. Kemerin oturduğu sütunçeler ve sütun başlıkları da bitkisel süslemelidir. Kemerin köşeliklerinde "Allah" ve "Muhammed" yazılı iki kabara yer almaktadır.

Köşeliklerin yüzeyleri ince bitkisel süslemeyle bezenmiştir. Mihrap açıklığının üzerinde iki yazı kuşağı arasındaki dikdörtgen bölüm geometrik yıldız geçmeli kompozisyonuyla dikkat çekmektedir. Yapının minberi kündekârî tekniğinde yapılmıştır. Minberin kapısı üç dilimli kemerli olup kemerin iki yanında iki kabara, üst kısmında geometrik desenli ve ajurlu bir bölüm vardır. Aynalıklarında sekizgen, baklava ve yıldız şeklinde parçalar kullanılarak geometrik bir düzenleme elde edilmiştir. Korkuluklarında bir yazı kuşağıyla nihayetlenen geometrik yıldız geçme desenli ve ajurlu panolar mevcuttur. Caminin taçkapısı mukarnaslı silme ve geometrik düzenlemeli kademeli bordürlerle çevrelenmiş, yuvarlak kemerli kapı açıklığı ve üzerindeki pencere niş içinde yer almıştır. Kapı kemeri üzerine oyma motifler işlenmiştir. Nişi çevreleyen sivri kemer geometrik süslemelidüz birkaç sıra silmeden oluşmakta ve köşeliklerinde kabaralar bulunmaktadır. Kemerin iki yanında görülen geometrik süslemeli sütunçeler rûmî süslemeli başlıklara sahiptir. Pencere olarak değerlendirilen açıklığın kitâbe yeri olup olmadığı hususunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Pencerenin altında yer alan yazı kuşağı ise geç döneme aittir. Güney ve doğu cephelerinde ikişer pencere açıklığı bulunan yapının çörtenleri aslan ve boğa başları biçiminde işlenmiştir.

Caminin doğusunda yer alan kümbetin bânisi bilinmemekte, ancak Taşkın Paşa olabileceği ileri sürülmektedir. Kesme taştan iki katlı olarak inşa edilen kümbet içten sekizgen kasnakla geçilmiş kubbeli, dıştan piramidal külâhlıdır. Bir sandukanın görüldüğü cenazelik katı doğal taşın kare planda oyulmasıyla meydana getirilmiştir. Kare planlı yapının köşeleri iri pahlarla sekizgene dönüştürülmüştür. Doğu, güney ve batı cephelerinde pencereler, kuzey cephesinde ise taçkapı bulunmaktadır. Taçkapıda geometrik süslemeli iki bordürün oluşturduğu dikdörtgen çerçeve sivri kemerli kapı nişini çevrelemektedir. Kemerin köşeliklerinde ajurlu kabaralar yer almaktadır. Basık kemerli kapının lentosu üzerinde yine geometrik süsleme kullanılmıştır.

Hızır Bey Türbesi caminin kuzeydoğusundadır. Türbenin kitâbesi olmamakla birlikte içinde yer alan sandukalardaki tarihlere dayanılarak 1350-1355 yıllarında yaptırıldığı söylenmektedir. Oturtmalık üzerinde bulunan altıgen planlı yapı altı ayağın sivri kemerlerle birbirine bağlanmasıyla inşa edilmiş açık bir türbedir. Önünde beş basamaklı

merdivenin yer aldığı güney cephesindeki kemer diğerlerinden farklı şekilde zencerek motifli sütunçeler, mukarnaslı bingiler ve ajurlu kabara motifleriyle vurgulanmıştır. Yapı, içten üç sıra mukarnaslı taşla önce on ikigene döndürülmüş bir kasnak üzerinde kubbeli, dıştan ise piramidal külâhlıdır. Yapının günümüzdeki bu üst örtüsü onarımlarda yapılmıştır. Türbenin içinde üç mermer sanduka mevcuttur. İki sıra mukarnaslı kaideler üstünde yanlarında geometrik yıldız geçmeler, üzerlerinde yazı kuşaklarının görüldüğü sandukaların Emîr Hızır Bey, oğlu İlyas Bey ve torunu Hasan Bey'e ait olduğu kabul edilmektedir.

Eğimli bir arazi üzerinde yer alan medrese kare planlıdır. Batı cephesinde dışa taşkın ve yüksek bir taçkapısı bulunmaktadır. Kesme taş ve moloz taşla inşa edilen yapının dikdörtgen planlı ve sivri kemerli tonozlu giriş eyvanının sağında dikdörtgen planlı ve sivri kemer tonoz örtülü mescid vardır. Mescidin, bezemesi yarım kalmış mihrabındaki süslemeleri dikkat çekicidir. Dikdörtgen çerçeveyi oluşturan iki bordürde rûmî ve palmet süslemeleri görülmektedir. Sivri kemerli mihrap açıklığında iç içe iki mukarnaslı niş ve kemerin köşeliklerinde rûmî-palmet süslemeli kabaralarla ortasında bir rozet bulunmaktadır. Giriş eyvanının solunda merdivenler ve yine tonozlu dikdörtgen planlı bir oda vardır. Girişten bir kapıyla ulaşılan kare planlı orta mekânın üst örtüsü günümüze ulaşmamıştır. Bu mekânın etrafında hafif dışa taşkın biçimde düzenlenmiş bir ana eyvan, bunun karşısında daha küçük bir eyvan ve ikisi giriş mekânlarına sahip olmak üzere dört adet dikdörtgen planlı ve sivri kemerli tonozlu oda yer almaktadır. Yapı zaman içinde yıkılarak harap duruma geldiği için mimarisi ve işlevi konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Yapının medrese, tekke ya da saray (Taşkın Paşa'nın sarayı) şeklinde kullanıldığına dair görüşler vardır. Ayrıca yapının iki katlı olduğu tahmin edilmektedir. Medresenin bugüne ulaşan en süslemeli bölümü taçkapısıdır. İki dış kenarda rûmî-palmet

süslemeli başlıklara sahip sütunçelerle sınırlandırılan taçkapının geometrik düzenlemeli ve rûmî-palmet süslemeli üç bordürü dikdörtgen çerçeveyi meydana getirmektedir. İki yanda bitkisel süslemeli başlıkları olan ikişer sütunçenin kullanıldığı kapı nişi yine kademeli sivri kemerle çevrelenmektedir. Sivri kemer üzerinde kaydırılmış yarım daire formlarında oluşan düzenleme görülmektedir. Üzeri geçme motifiyle bezenmiş basık

kemerli kapı açıklığı niş içinde bulunmaktadır. Kemerin köşeliklerinde kabaralar ve bitkisel süsleme, üzerinde rölyef şeklinde oldukça taşkın bir bitkisel süsleme ve ışınsal bir düzenlemeye yer verilmiştir. Sivri kemerin üzerindeki bölüm de tamamen bitkisel süslemeyle kaplı olup bunun üzerindeki hafif dışa taşkın dikdörtgen bölümde bir pencere açıklığı vardır. Pencerenin yanlarındaki alanlar da bitkisel süslemeyle bezenmiştir ve üst iki köşesinde birer kabara mevcuttur. Günümüzde restore edilmiş olan yapı halk kütüphanesi olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 184-190; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, III, 129-135; Selçuk Mülayim, “Nevşehir’de Türk Dönemi”, Nevşehir, Ankara 1996, s. 124-143; Nevşehir İl Yıllığı, Ankara 1998, s. 182-184; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, Ankara 2006, s. 70-73, 119-121, 144-147; Zeki Oral, “Anadolu’da San’at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, V (1962), s. 23-79; Aptullah Kuran, “Karamanlı Medreseleri”, a.e., VIII (1969), s. 209-223; Gönül Öney, “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri”, STY, III (1970), s. 135-149; Ömür Bakırer, “Ürgüp’ün Damsa Köyü’ndeki Taşkın Paşa Camii’nin Ahşap Mihrabı”, TTK Belleten, XXXV/137-140, Ankara 1971, s. 367-382; İsmail Çiftçioğlu, “Ürgüp’ün Taşkınpaşa (Damsa) Köyü’nde Karamanlı Devri Eserleri”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, III/2, Afyon 2001, s. 17-22.

Ayşe Denknalbant

TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ

(ö. 968/1561)

eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye ve Miftâḥu's-saʿâde adlı eserleriyle tanınan Osmanlı âlimi.

eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'de verdiği bilgiye göre 14 Rebîülevvel 901 (2 Aralık 1495) tarihinde Bursa'da doğdu. Babası Taşköprizâde nisbesiyle anılan Muslihuddin Mustafa Efendi'dir. İlk çocukluk yıllarını Bursa'da geçirdi; daha sonra Ankara'da Akmedrese müderrisi olan babasının yanına gitti, burada Kur'an'ı ezberledi. Babasının Üsküp'e tayin edilmesi dolayısıyla Bursa'ya döndü. Ardından babası onu ve kardeşi Nizâmeddin Mehmed'i İstanbul'a "Yetim" lakabıyla tanınan Alâeddin Efendi'nin yanına götürdü. Medresede sarf-nahiv okuduktan sonra, Bursa Molla Hüsrev Medresesi'nde müderrislik yapan amcası Kıvâmüddin Kāsım Efendi'nin yanında kardeşiyle birlikte tahsiline devam etti, fakat kardeşi burada vefat etti. Ahmed Efendi, babasının Amasya Hüseyniye Medresesi'ne tayin edilmesi üzerine Amasya'ya giderek onun yanında öğrenimini sürdürdü. Dayısının yanı sıra Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî, Mahmûd b. Kadızâde-i Rûmî, Muhammed et-Tûnisî gibi âlimlerden ders aldı ve tahsilini tamamladı.

Taşköprizâde 931'de (1525), Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'nde müderrisliğe başladı; ertesi yıl İstanbul'da Hacı Hasan Medresesi'ne nakledildi. Babasının İstanbul'da vefat etmesinin (935/1529) ardından önce Üsküp Alaca İshak Bey (936/1530), daha sonra İstanbul Kalenderhâne (942/1536) medreselerine müderris tayin edildi. Müderrislikte giderek yükseldi ve Koca Mustafa Paşa, Sahn-ı Semân, Edirne Üç Şerefeli, Edirne Sultan Bayezid (951/1544) gibi önemli medreselerde müderrislik yaptı. 952'de (1545) Bursa kadılığıyla görevlendirildi: İki yıl sonra tekrar Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yaptı ve 958'de (1551) İstanbul kadısı oldu. Ancak yakalandığı bir hastalık neticesinde görme duyusunu kaybedince görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 30 Receb 968 (16 Nisan 1561) tarihinde İstanbul'da vefat etti; cenaze namazı Fâtih Camii'nde

kılındıktan sonra Fâtih'te Âşık Paşa Camii'nin hazîresinde bulunan Seyyid Velâyet Türbesi yakınında defnedildi.

Kelâm, fıkıh, tefsir, ahlâk, mantık, biyografi, Arap dili ve edebiyatı, ilimler tarihi, tıp gibi değişik alanlarda çeşitli kitaplar yanında otuza yakın risâle telif eden Taşköprizâde Ahmed Efendi eserlerini Arapça yazmış ve büyük ölçüde şerh ve hâşiye geleneğini sürdürmüştür. Dinî ilimlerde Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin görüşleri etrafında tartışmalar yapmış, ancak Mâtürîdiyye mezhebine bağlı kalmıştır. Kelâm ilmine ve tarihine dair bilgi verirken Mâtürîdî'yi Sünnî kelâm mektebinin kurucusu diye göstermesi dikkat çekicidir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 151-152). Bir din âlimi olmakla birlikte ilimler tarihi ve biyografi alanındaki eserleriyle de ünlüdür. Özellikle İslâm ilimleri tarihi niteliğindeki Miftâḥu's-saʿâde ile Osmanlı dönemi âlimlerini tanıttığı eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye son derece önemli çalışmalardır. Taşköprizâde tasavvufa da ilgi duymuş ve Halvetiyye tarikatına intisap etmiştir. Böylece felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştiren eklektik bir âlim tipini temsil etmiştir. Aynı zamanda sülüs, nesih ve ta'lik yazılarında mâhir bir hattat olup buradan kazandığı parayı öğrencilerinin geçimine harcamıştır (Hısım Ali Çelebi, II, 101).

Eserleri. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin eserlerinden bazıları şunlardır: 1. Miftâḥu's-saʿâde* ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm. İlimler tarihi ve tasnifiyle ilgili biyobibliyografik ve ansiklopedik bir eserdir (I-II, Haydarâbâd 1328-1329; III, 1356; I-III, Beyrut 1405/1985). Kitabın ilmî neşrini Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr gerçekleştirmiş (I-III, Kahire 1968) ve eser müellifin oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından Mevżûâtü'l-ulûm adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-II, İstanbul 1313). 2. eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye* fî ʿulemâʾi'd-devleti'l-ʿOs̱mâniyye. Ahmet Suphi Furat, Mecdî Mehmed'in ilâvelerini dipnotlarda göstererek eseri yayımlamıştır (İstanbul 1985). 3. Nevâdirü'l-aḥbâr fî menâḳıbi'l-aḫyâr. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn ile din, hukuk, kelâm, tıp, astronomi âlimleri ve filozofların menkıbelerine dairdir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2458). 4. el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm. Kādî Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr'ındaki sisteme göre yazılmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2149). Genellikle Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi Eş'ariyye âlimlerinin

eserlerinden yapılmış iktibaslardan oluşan eserin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem‘iyyât bölümleri üzerine Mehmet Emin Yağcı, Taşköprizade Ahmed

Efendi’nin el-Meâlim Adlı Eseri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Risâle fi’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader. Muhammed Zâhid Cûl tarafından tek yazma nüshasına dayanılarak yayımlanmış (Köln 2008), Hilmi Kemal Altun, Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza ve Kader Risaleleri ve Taşköprizâde’nin Risâletü’l-Kaza ve’l-Kader Adlı Eseri adlı yüksek lisans tezinde kitabı tahkik edip neşre hazırlamıştır (2010, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti’sSeyyid eş-Şerîf ʿalâ Şerḥi’t-Tecrîd. Nasîrüddîn-i Tûsî’ye ait Tecrîdü’l-kelâm adlı kitaba Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiye üzerine yapılmış bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 786). 7. Ecellü’l-mevâhib fî maʿrifeti vücûdi’l-vâcib (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3238/2). 8. Leṭâʾifü’n-nebî. Kırk hadisin derlenip şerhedildiği bir eser olup Sadık Cihan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 9. Risâle fî beyâni esrâri’l-ḫilâfeti’l-in-sâniyye ve’s-salṭanati’l-maʿneviyye (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2098, vr. 88-114; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4902/5, vr. 28-45). 10. Ḥâşiye ʿalâ Ḫâşiyeti’l-Keşşâf li’sSeyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 315; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 376). el-Keşşâf’ın baş tarafına (Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinin ilk yirmi beş âyeti) yapılan hâşiyenin hâşiyesidir (DİA, VIII, 136). 11. Şerḥu Muḳaddimeti’l-Cezerî (Mekke 1303; Dımaşk, ts. [DİA, XX, 555]). 12. Şerḥ ʿalâ Risâle fî ʿilmi âdâbi’l-baḥs̱ ve’l-münâẓara (İstanbul 1299; nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdad 1375). Metni de müellife ait olan eserin İsmâil Hakkı Bursevî tarafından yapılan şerhi de yayımlanmıştır (İstanbul 1273). 13. Şerḥu Dîbâceti’l-Hidâye (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 377). 14. Şerḥu’l-Ferâʾiż. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’ye ait el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye’nin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1600). 15. Şerḥu Muḳaddimeti’ṣ-ṣalât. Molla Fenârî’nin eserine yazılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 753). 16. Şerḥu’l-Aḫlâḳı’l-ʿAḍudiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1547/1; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1940). 17. Münyetü’ş-şübbân fî muʿâşereti’n-nisvân (Köprülü Ktp., nr. 1042). 18. Risâletü’l-istiḳṣâ fî mebâḥis̱i’l-istis̱nâʾ. Arap gramerinde önemli yeri olan istisna bahsine dairdir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 464/1). 19. Şerḥu’l-ʿAvâmili’l-miʾe. Birgivî’ye ait

nahiv risâlesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 510). 20. Şerḥu'l-Fevâʾidi'l-Ġıyâs̱iyye fî ʿilmeyi'l-meʿânî ve'l-beyân. Adudüddin el-Îcî'ye ait eserin şerhidir (Mekke 1303). 21. Risâletü'ş-şifâʾ fî edvâʾi'l-vebâʾ (Kahire 1292). Taşköprizâde'ye nisbet edilerek Ahmed Neyle tarafından yayımlanan Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ adlı eser (Musul 1954, 1961) Kınalızâde Ali Efendi'ye aittir (Muhyî Hilâl es-Serhân, X/3-4 [1402/1981], s. 483-497; ayrıca bk. DİA, XXV, 417).

Taşköprizâde Ahmed Efendi üzerine bazı akademik çalışmalar yapılmıştır: Ali Uğur, Taşköprizâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Görüşleri (doçentlik tezi, Erzurum 1980); Ahmet Sururi, Taşköprizade Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri (yüksek lisans tezi, 2002, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Sururi, Taşköprizade'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri (doktora tezi, 2010, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Müellifle ilgili olarak Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü'nce 14 Mart 1989'da düzenlenen sempozyum bildirileri Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi: 1495-1561 adıyla yayımlanmıştır (Kayseri 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 150-182; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 552-560; Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü'l-manẓûm fî ẕikri efâḍıli'r-Rûm (İbn Hallikân, Vefeyât içinde), Kahire 1310, II, 101; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 1-2; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 11, 37, 41, 56, 80; II, 1084; Sicill-i Osmânî, III, 471; Osmanlı Müellifleri, I, 346; Brockelmann, GAL, II, 559-562; Suppl., II, 633; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 144; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 79; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 347-348; Cihat Tunç, "Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi'ye Göre Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi: 1495-1561 (ed. Ahmet Hulusi Köker), Kayseri 1992, s. 59-64; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 423-424; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 244-247; M. Tayyib Gökbilgin, "Taşköprüzâde ve İlmi

Görüşleri", İTED, VI/1-4 (1975-76), s. 127-138, 169-182; Muhyî Hilâl es-Serhân, "Taṣḥîḥu ḫaṭaʾin kebîr: Kitâbü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ el-mensûb ilâ Taşköprîzâde hüve li'bni'l-Ḥannâʾî", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1402/1981, s. 483-497; Sadık Cihan, "Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin 'Letâifu'n-Nebî' İsimli Kırk Hadîsi", İİFD, sy. 4 (1980), s. 41-48; Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefe'nin Yeri", Felsefe Dünyası, sy. 7, Ankara 1993, s. 26-31; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2985; "Taşköprülüzâde", TA, XXX, 484-485; M. Münir Aktepe, "Taşköprizâde", İA, XII/1, s. 42-44; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", DİA, XX, 555; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", a.e., XXV, 417.

Yusuf Şevki Yavuz

TAŞKÖPRİZÂDE KEMÂLEDDİN EFENDİ

(ö. 1030/1621)

Osmanlı âlimi.

960'ta (1553) İstanbul'da doğdu. İsmi bazı çağdaş kaynaklarda Kemal olarak geçer. Babası Taşköprizâde Ahmed Efendi'den sonra ailenin en tanınmış üyesidir. Önce babasından ve onun arkadaşlarından ders gördü. Bilhassa Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den uzun süre tefsir okuyup onun muîdi olarak mülâzemet aldı. Ayrıca Şeyh Hâfız Ahmed Buhârî ve Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi'den ders görüp tahsilini ilerletti. Mülâzemet döneminden sonra çeşitli medreselerde müderrislikte bulundu. Muharrem 984'te (Nisan 1576) 30 akçe ile Unkapanı, Şâban 990'da

(Ağustos-Eylül 1582) Yeni Ali Paşa medreselerine müderris oldu. Şevval 993'te (Ekim 1585) Haseki Medresesi pâyesine ulaştı. Receb 996'da (Haziran 1588) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, Zilkade 998'de (Eylül 1590) Şehzade Mehmed Medresesi'ne tayin edildi. Ardından kadılık mesleğine geçti. İlk görev yeri Selânik kadılığı idi (Receb 999/Mayıs 1591). Cemâziyelevvel 1001'de (Şubat 1593) Üsküdar kadılığına getirildiyse de bundan memnun kalmayınca Halep kadılığına nakledildi ve Cemâziyelâhir 1003'te (Şubat-Mart 1595) bu görevden ayrıldı. Şevval 1004'te (Haziran 1596) Şam kadılığına tayin edildi ve görev süresi tamamlanınca mâzul oldu. Fakat hemen ardından Şevval 1005'te (Mayıs-Haziran 1597) ikinci defa Halep kadılığına getirildi. Safer 1007'de (Eylül 1598) Bursa kadısı, üç ay sonra Kahire kadısı oldu, ancak oraya gitmeden bir ay içinde görev yeri tekrar Bursa'ya çevrildi. Şâban 1007'de (Mart 1599) Galata Kadısı Hasan Kethüdâzâde ile becayiş yaparak Galata kadılığına geldi. Şâban 1008'de (Şubat-Mart 1600) mâzul olup bir gün sonra ikinci defa Selânik kadılığına gönderildi. Safer 1009'da (Ağustos 1600) Selânik kadılığı Serdar İbrâhim Paşa tarafından Ordu-yı Hümâyun Kadısı Niksârîzâde'ye verilmek istendi, fakat uygun görülmeyince Kemâleddin Efendi görevinde kaldı. Zilkade

1009’da (Mayıs 1601) tekrar mâzul oldu. Zilhicce 1011’de (Mayıs 1603) İstanbul kadılığına getirildi.

Kemâleddin Efendi, Cemâziyelevvel 1012’de (Ekim 1603) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi ve ordu ile Macaristan seferine gitti (BA, MAD, nr. 3665, s. 6). Cemâziyelevvel 1013’te (Ekim 1604) mâzul olduysa da aynı yılın Zilhiccesinde (Nisan-Mayıs 1605) eski görevine dönüp Safer 1015’te (Haziran 1606) ayrıldı. Şevval 1018’de (Ocak 1610) üçüncü defa Anadolu kazaskeri oldu ve görevi Zilkade 1019’a (Ocak-Şubat 1611) kadar sürdü. Safer 1021’de (Nisan 1612) Rumeli kazaskerliğine tayin edilen Kemâleddin Efendi, 29 Şâban 1021’de (25 Ekim 1612) bu görevden alındıktan sonra kendisine Gelibolu kazası arpalık olarak verildi. Ramazan 1024’te (Ekim 1615) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bu defaki vazifesi Rebîülâhir 1026’ya (Nisan 1617) kadar sürdü ve Kirmasti ilâvesiyle Mihaliç kazası arpalığıyla yetindi. Safer 1030’da (Ocak 1621) üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Bu sonuncu görevi sırasında tarihî ve hukukî açıdan eleştirilen bir fetva verdi. III. Mehmed’in 1595’te tahta çıkışında on dokuz şehzadesini boğdurmasının yol açtığı büyük infialden sonra I. Ahmed’in saltanatı başlarında kardeş katline son verilerek hânedanın en büyük üyesine saltanatın intikali ilkesi benimsenmişti. II. Osman, kardeşi Şehzade Mehmed’i bertaraf etmeye karar verip Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi’den katil fetvası talep etmiş, ancak Esad Efendi bunu şer’i şerîfe ve teamüle aykırı bularak fetva vermemiş, bunun üzerine padişah muhtemelen şeyhülislâmlık vaadiyle Rumeli Kazaskeri Kemâleddin Efendi’den fetva almıştı. Bu durum devlet ricâli ve ulemâ çevrelerinde tepkiyle karşılanmış ve kazaskerin makam hırsıyla hareket ettiği söylenmişti. Kemâleddin Efendi, 21 Mayıs 1621’de II. Osman’ın Leh seferinde ordu ile birlikte mülâzım kadılarla beraber İstanbul’dan hareket etti. Karinâbâd sahrasına varılınca hastalandı ve İstanbul’a dönmesine izin verildi. 4 Şevval 1030’da (22 Ağustos 1621) Tuna nehri kenarında İsakçı’da vefat etti. Naaşı gemiyle İstanbul’a nakledilip Âşık Paşa Camii hazîresine defnedildi.

Eserleri. Kemâleddin Efendi telif ve özellikle tercüme birçok eser yazmıştır. Eserlerinden bazıları Arapça’dır. 1. Mevzûâtü’l-ulûm. Babası Ahmed Efendi’nin ünlü eseri Miftâḥu’s-saʿâde ve miṣbâḥu’s-siyâde’yi bazı ilâve ve yorumlarla birlikte iki cilt halinde Türkçe’ye çevirmiş ve eser İstanbul’da

basılmıştır (1313). Ancak eserin Arapça aslı ile karşılaştırılıp Kemâleddin Efendi'nin tercüme tekniği ve ilâvelerinin değerlendirilmesi henüz yapılmamıştır. Bu tercüme Mümin Çevik tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Mevzû'âtü'l-Ulûm: İlimler Ansiklopedisi, I-II, İstanbul 1975). 2. Kitâbü'l-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb. Ashabın biyografisiyle ilgili hacimli bir kitap olan İbn Abdülberr'in eserinin çevirisidir. Kemâleddin Efendi, II. Osman'ın isteği üzerine eseri I. Ahmed'in hocası Sâfî Mustafa Efendi'nin bıraktığı yerden başlayarak tercümeye devam etmişse de ölümü sebebiyle bu tercüme yarım kalmıştır (İÜ Ktp., nr. 1549, 3217; Nuruosmaniye Ktp., nr. 723). 3. Târîh-i Kaht-ı Mısır Tercümesi (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2407). 4. ʿUddetü aṣḥâbi'l-bidâye ve'n-nihâye fî tecrîdi mesâʾili'l-Hidâye. Mergīnânî'nin eseri üzerine yazılmış Arapça bir fıkıh kitabı olup İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 281). Kemâleddin Efendi'nin diğer eserleri arasında Risâle-i Hüseyin Vâiz Tercümesi, I. Ahmed'in emri üzerine manzum ve mensur olarak münşiyâne bir üslûpla, şerhleri dörder mısra, bazan da ikişer mısra ile yazılmış Hadîs-i

Erbaîn Tercümesi, Kasîde-i Bür'e Tahmîsi ve Sûre-i Kehf Tefsirine Hâşiye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 377) sayılabilir. Ayrıca II. Osman'ın emriyle kaleme aldığı bir Şehnâme'si olduğu belirtilir (Atâî, s. 642). Târîh-i Sâf, başta Osmanlı Müellifleri olmak üzere birçok kaynakta Kemâleddin Efendi'ye nisbet edilmişse de Hüseyin Gazi Yurdaydın ve Necdet Sakaoğlu neşrinde bu eserin Bostanzâde Yahyâ Efendi'ye ait olduğu ortaya konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1481, s. 73; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 241, 312, 447, 605-606, 638, 720, 741, 764, 769, 787; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 641-642; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 927; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, s. 405, 564, 710, 740, 755; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 348; Solakzâde, Târih, s. 700; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, III, 356-357; Naîmâ,

Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 460; Hammer (Atâ Bey), VIII, 198-199; Sicill-i Osmânî, IV, 80; Osmanlı Müellifleri, I, 347-348; TCYK, I, 710; Danişmend, Kronoloji, III, 278-279; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 214-215; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 2005, II, 476, 661, 738, 779; Mehmet Akman, Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli, İstanbul 1997, s. 105-106.

Mehmet İpşirli

TAŞKÖPRİZÂDELER

Bir Osmanlı ulemâ ailesi.

Ailenin menşei Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye göre Orta Asya'ya dayanmakta olup ilk mensupları Cengiz Han'ın batıya akınları sırasında Afganistan ve İran üzerinden Anadolu'ya gelerek Taşköprü'ye yerleşmiştir. Ailenin ilk meşhur siması Hayreddin Halil Efendi b. Kāsım b. Hacı Safâ'dır (ö. 879/1474-75). İlk tahsilini Kastamonu'da yaptı, daha sonra Bursa ve Edirne'de öğrenim gördü. Ardından Taşköprü'ye dönüp Muzafferiye Medresesi'ne müderris oldu. Fâtih Sultan Mehmed kendisini yeni kurduğu Sahn Medresesi'ne müderrislikle davet ettiği halde Taşköprü'den ayrılmadı. Ulemâdan Niksarlı Muhyiddin Mehmed Efendi'nin kız kardeşiyle evlendi. Muslihuddin Mustafa ve Kıvâmüddin Kasım adlı iki oğlu da ilmiyeye intisap etti.

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin babası olan ve 857'de (1453) doğan Muslihuddin Efendi, II. Bayezid tarafından Şehzade Selim'e hoca olarak tayin edildi. Kısa süren Halep kadılığı dışında babasının tavsiyesine uyup ömrünü müderrislikle geçirdi ve İstanbul'da vefat etti (935/1529). İsâmüddin Ahmed (meşhur Taşköprizâde) ve genç yaşta vefat eden Nizâmeddin Mehmed adında her ikisi de ilmiyeye mensup iki oğlu oldu. Aynı zamanda "Hilmî" mahlasıyla şiirler yazan Muslihuddin Efendi'nin Viḳāye ve Miftâḥ üzerine hâşiyeleri, ferâiz ilmine dair bir risâlesi bulunmaktadır.

Hayreddin Halil Efendi'nin küçük oğlu olup 867'de (1462-63) doğan Kıvâmüddin Efendi iyi bir tahsil gördü ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Molla Lutfi, Hatibzâde Muhyiddin Mehmed gibi tanınmış âlimlerle beraber oldu. Çeşitli medreselerde müderrisliklerde bulunup İnegöl İshak Paşa Medresesi müderrisi iken orada vefat etti (919/1513). Aynı zamanda Şeyh Hamdullah'tan ders almış bir hattat olan ve II. Bayezid için çeşitli eserler istinsah eden Kıvâmüddin Efendi, bazı meşhur eserlere ta'lîkātlar ve Teftâzânî'nin el-Muṭavvel'i üzerine bir risâle yazdı. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin oğlu olan Ebû Hâmid Mehmed Efendi, Ebüssuûd Efendi'den

mülâzım oldu. Rusçuk, Tırhala, Safed kadılıklarından sonra Haremeyn kadılığı görevine giderken Hama'da Cemâziyelâhir 1005'te (Ocak 1597) vebadan öldü ve burada Âzerî Çelebi kabrine gömüldü.

Ailenin en meşhur ikinci ferdi olan Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Efendi, Sun'ullah Efendi'den mülâzım olup Sahn müderrisliğine kadar yükseldi. Ancak Rebîülâhir 1010'da (Ekim 1601) vebadan öldü, Âşık Paşa Camii hazîresinde babasının ve dedesinin yanına gömüldü. Kemâleddin Efendi'nin diğer oğlu İbrâhim Efendi müderrislik ve kadılıklarda bulunduktan sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yaptı. Mekke'de 1657'de vefat ederek Cennetü'l-muallâ'ya defnedildi. Onun oğullarından Ahmed Efendi, ilmiye mesleğinde Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine kadar yükseldi ve Halep kadılığı görevine başladığı sırada vefat etti (1076/1665). Diğer oğlu Yahyâ Çelebi ise çeşitli medreselerde müderrislik yaptı (ö. 1080/1669). eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye müellifi Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Kemâleddin, Muhyiddin, Ebû Hâmid Mehmed, Şemseddin, Zeynüddin adlarındaki beş oğlundan başka Bahâeddinzâde Abdullah Efendi isminde bir damadı bulunmaktadır. Aynı zamanda talebesi olan Abdullah Efendi, Ebüssuûd Efendi'den mülâzemet aldı. 992'de (1584) Rumeli kazaskeri, 995'te (1587) Mısır, 996'da (1588) Mekke kadısı olup aynı yıl vefat etti (Atâî, s. 305).

İlmiye aileleri arasında önemli bir yere sahip olan Taşköprizâdeler'de aile fertlerinin kadılıktan ziyade müderrislik görevini tercih ettikleri, eser telifiyle uğraştıkları, ayrıca şiir, edebiyat, hat gibi sanat dallarında önemli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. Belirli bir aile mezarlıkları olmamakla birlikte ailenin bazı fertleri Âşık Paşa Camii hazîresine defnedilmiştir. Aile fertleri Osmanlılar'da ulemânın ismi başına getirilen Hayreddin, Muslihuddin, Kıvâmüddin, İsâmüddin, Kemâleddin, Nizâmeddin gibi sıfatları almayı bir gelenek halinde sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 120-122, 390-392, 552-555; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 139, 141, 291, 391, 524-527; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 8-11, 305; Sicill-i Osmânî, II, 426; III, 121; IV, 80; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 29, 669-670; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, Ankara 1990, II, 851-852; M. Münir Aktepe, "Taşköprizâde", İA, XII/1, s. 41-46; F. Babinger - [Christine Woodhead], "Ṭas̲h̲köprüzāde", EI² (İng.), X, 351-352.

Mehmet İpşirli

TAŞKÖPRÜ

Üsküp'te XIV. yüzyıla ait köprü.

Makedonya'nın Üsküp şehrini ikiye ayıran Vardar nehri üzerinde inşa edilen köprü (Kameni Most) Makedonya Meydanı ile Eskiçarşı arasında bulunmaktadır. Kaynaklarda Fâtih Sultan Mehmed Köprüsü yahut Vardar Köprüsü adıyla da zikredilen ve uzun yıllar Üsküp'ün iki yakası arasında ulaşım görevini üstlenen köprü, 1971'de yeni Goce Delcev Köprüsü'nün inşasından sonra sadece yayaların geçişine tahsis edilmiştir. Muntazam kesme taştan yapılan bu eserin inşa tarihi tam olarak bilinmemektedir. Köprünün mimari özellikleri bir Osmanlı dönemi eseri olduğunu göstermesine rağmen bazı yerli araştırmacılar onun Bizans devrine (I. Iustinianos'a [527-565]) ait olduğunu iddia etmektedir (Iljov, X-XI [1983], s. 155-163). Bazı Sırp araştırmacıları da köprünün Osmanlı öncesi Sırp döneminde inşa edildiğini ve Üsküp'ü başşehir yapan Sırp Kralı Duşan tarafından onarıldığını, dolayısıyla Duşan Köprüsü diye anıldığını ileri sürmektedir (Katanić - Gojković, s. 117). Üsküp halkı arasındaki bir söylentiye göre ise köprü Krale Marko devrinde yaptırılmıştır (Vasiljević, s. 125). Ancak bu iddialar hiçbir delille desteklenmemektedir. 23 Kasım 1972 - 12 Mart

1973 tarihleri arasında Üsküp Kenti Kültür Eserlerini Koruma Kurulu tarafından Gordana Spasovska ve ekibine yaptırılan arkeolojik araştırmalarda da köprünün Osmanlı öncesi döneme aidiyetini veya burada daha eski bir köprünün bulunduğunu kanıtlayan bir delile rastlanmamıştır (Kumbaradži-Bogoević, XXIV/3 [1980], s. 166; Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 202).

1566 tarihli bir arşiv belgesinde köprünün on sekiz gözlü olduğu belirtilir. Evliya Çelebi köprünün on dört gözü bulunduğunu, Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırıldığını, dört gözü harap olunca III. Murad devrinde tamir edildiğini ve bu tamire ait 987 (1579) tarihli kitâbenin varlığını belirtmektedir (Seyahatnâme, V, 557-558). Hammer ve Ekrem Hakkı Ayverdi köprünün Fâtih devrine aidiyeti fikrini benimsemekle beraber

Şemseddin Sâmi ve Sâlih Âsım köprünün inşasını II. Murad'a atfetmektedir. Makedonyalı araştırmacılar tarafından neşredilen köprüyle ilgili vakfiyelerin bir kısmında köprünün gerek inşası gerekse onarımlarındaki masraflar ayrıntılı biçimde verilmektedir. Üsküp kazası, Şişevo, Glumovo, Kondovo, Sedlarevo vb. köylerin köprü inşası esnasında dokuz yıl vergiden muaf tutulduğu, inşaatında Serez ve Selânikli ustaların çalıştırıldığı kaydedilmektedir (Kumbaradži-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 205-206; Sokoloski, VIII/2 [1977], s. 81-87).

Üsküp'ün simgesi durumundaki Taşköprü'nün uzunluğu vaktiyle 210 m., genişliği dıştan dışa yaklaşık 6,50 m. idi. Yanına yaptırılan rıhtımla bazı gözleri kapanan köprüde on kemerli göz mevcuttur. Kemerleri yuvarlak olmakla birlikte farklı genişlikteki köprü iki uçtan ortaya doğru hafifçe yükselmektedir. Köprü ayaklarında her iki yönde benzer sel yaranlar ve topuklar vardır. Köprünün ortasında bir ayak üzerinde mansap yönünde yer alan kitâbe köşkü ayağın kalın tutulmasıyla biraz genişçe ele alınmıştır. Eskiden mukarnaslı niş üzerinde bulunan kitâbe Üsküp'ün Avusturyalılar tarafından işgali sırasında (1100/1689) sökülüp atıldığından yeri boştur. Kitâbe şöyledir: "Ta'mîrini görenler bu cisr-i bî-nazîrin/Tahsîn edip dediler çok evvelkiden a'lâ/Ta'mîr olunmak ile yapıldı gönlü halkın/Oldu hilâlî târîh 'termîm-i cisr-i bâlâ'" 987 (1579). Zaman içinde harap olan köprü çeşitli tarihlerde pek çok tamir görmüş, bazı kısımlara yapılan farklı müdahalelerle kısmen özgünlüğünü yitirmiştir. 1566 ve 1579 yıllarında esaslı şekilde onarılmıştır. 1817, 1818, 1869, 1888, 1896-1897 ve 1905 yıllarında da tamir edildiği bilinmekle beraber bunların ayrıntıları belli değildir. 1888'de yapılan onarımlarda köprüdeki dört kemer tuğla ile tamamlanmıştır. 1909 yılındaki tamiratta köprünün korkuluğu kaldırılmış, her iki taraftan demir konsollarla desteklenen 1,90 m. genişliğinde yaya kaldırımı yapılmıştır. Bu tamirde köprüye konulan kitâbenin de âkıbeti meçhuldür: "Sultan Murâd-ı sânî eyledi bu cisri evvel/Tevsîi etti ferman Sultan Reşâd-ı a'del/İ'mâr olundu köprü hakkan ki pek mükemmel/Unvânına denilse şâyân-ı cisri ekmel" (Kumbaradži-Bogoević, XXIV/3 [1980], s. 168). Sâlih Âsım ve E. Hakkı Ayverdi'ye göre tarihi belirtilmeyen bu kitâbenin yazarı Rifâî şeyhi Sâdeddin Efendi'dir. Ancak onun 1327 (1909) tarihini gösteren asıl kıtası şudur: "Görüp tevsî-i cisri/Söyledim cevher gibi târîh/Mehemmed Hân-ı hâmistir/Veren bu cisre âbâdı" (Sâlih Âsım, s. 15; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri

III, s. 302). Son olarak 1963 depreminde hasar gören köprü daha sonra tamir edilmiştir. Köprünün sofa köşkündeki 987 (1579) tarihli onarım kitâbesi 1930'lu yıllardaki onarımda, köprü mihrabındaki 1327 (1909) tarihli onarım kitâbesi 1970'li yıllardaki onarımda ortadan kaldırılmıştır (Katanić - Gojković, s. 117-121; Çulpan, s. 126-127; Cvetkova, s. 255-256). 2000 yılında başlayan son restorasyonda köprünün yedinci ayağı üzerinde yer alan mihrâbiyesi 4 Temmuz 2003'te bazı işçilerin dikkatsizliği yüzünden yıkılmıştır. 1970'li yıllardaki tamirde kitâbelik köşkü yıkıldığında fazla bir tepkiyle karşılaşılmamış, ancak 4 Temmuz 2002'de köprünün mihrabı Vardar nehrine düşürülerek parçalandığında müslüman halk tarafından büyük tepki gösterilmiştir. Üsküp Türkiye Cumhuriyeti Büyükelçiliği tarafından Makedonya devlet makamları ve UNESCO nezdinde temaslarda bulunulması üzerine köprünün restorasyonu durdurulmuş, Eylül 2002'deki yeni iktidar döneminde tekrar devam edilmiş ve Üsküp'te 1963'te meydana gelen şiddetli depremin kırkıncı yılında 26 Temmuz 2004'te köprünün açılışı yapılmıştır.

2000 yılında başlayan söz konusu restorasyon ve 2004'te devam eden çalışmalar esnasında köprü korkuluklarında ve zeminindeki taşlar sökülerek orijinallerinden daha geniş ve yüksek biçimde yenilendiği, eski taşların köprünün yanına atıldığı, Türk taş köprüleri mimarisinde görülen bir özellik olarak köprünün yedinci ayağı içinde yer alan iki bekçi odası girişinin kapatıldığı, köprü ayaklarında ve kemer yüzeylerinde bulunan sekiz adet gül bezek, çarkıfelek vb. Osmanlı süsleme sanatını sembolize eden motiflerin detaylı

çizimlerinin bulunmadığı, köprü üzerinde birer dinlenme ve seyir yeri olan, seferde köprüden geçen birliklerin denetlenmesi için yapılan sofa ile kitâbelik kısmının ve yıkılan mihrâbiyenin yerine konulmadığı tesbit edilmiştir. Köprünün bu son restorasyonunu incelemek üzere Temmuz 2004'te Türkiye'den gönderilen bir uzman ekibin raporunda köprüye ait mihrap köşkünün toplam yetmiş altı taştan meydana geldiği belirlenmiştir. Bunlardan yetmiş iki taşın kullanılabilir durumda olduğu, geriye kalan dört taşın da aslına uygun biçimde yenileneceği belirtilmiş, köprü mihrâbiyesinin çok işçilik gerektirmesinden dolayı restorasyonun sonunda yerine konulacağı bildirilmiştir. Mihrap köşkünün de orijinaline uygun şekilde mevcut taşlarla yapılacağı, mihrap nişinde kırılmış mukarnaslı

taşların yerleştirileceği, varlığından söz edilen kitâbenin bulunacağı veya arşiv fotoğraflarına bakılarak yenisinin yazdırılacağı ifade edilmiştir. Çeşitli baskılar neticesinde 2007'de mihrâbiye yaptırılmıştır. Ancak mihrâbiyenin karşısına Osmanlı karşıtı bir isyancının, sözde kahramanları olan Karpoş'un anısına bir plaket konulmuştur. Makedonyalı yetkililerin, restorasyon ve konservasyon projesi adı altında farklı bir dönemi ve üslûbu yansıtacak biçimde yeniden inşa etmeye çalıştıkları Üsküp Taşköprüsü'nün mimarisinde ve tarihlendirilmesindeki hataların yeni bilgiler ışığında düzeltilmesi gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İsa Bey'in Hicrî 874 Tarihli Türkçe Vakfiyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter nr. 629, s. 652-653; Milâdî 1467-68 Tarihli Üsküp Kazası Mufassal Tahrir Defteri, Başbakanlık Arşivi, Defter nr. 4; Milâdî 1481 Tarihli Üsküp Kazası Mufassal Tahrir Defteri, Başbakanlık Arşivi, Defter nr. 16; Milâdî 1455 Tarihli Üsküp Kazası Mufassal Tahrir Defteri, Başbakanlık Arşivi, Defter nr. 12; Milâdî 1569 Tarihli Üsküp Livası Mufassal Tahrir Defteri, Tapu Kadastro, KKA, Defter nr. 190; Hicrî 1061/Milâdî 1650-51 Tarihli Ali Emîrî Tasnifi, Tapu Kadastro, KKA, Defter nr. 468; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 557-558; Hammer (Atâ Bey), III, 77; Jovan Hadži Vasiljević, Skoplje i Njegova Okolina. Istoriska, Etnografska i Kulturno-Politička Izlaganja, Beograd 1930, s. 125; Sâlih Âsım, Üsküp Tarihi ve Civarı, Üsküp 1932, s. 15; N. Katanić - M. Gojković, Grada za Proučavanje Starih Kamenih Mostova i Akvedukata u Srbiji, Makedoniji i Crnoj Gori, Beograd 1961, s. 117-121; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 126-127; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 883-886; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 300-302; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, sy. 3 (1956), s. 161; M. Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 127-130; L. Kumbaradži-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 202-210; a.mlf., Üsküp'te Osmanlı Mimarî Eserleri (trc. Suat Engüllü), İstanbul 2008, s. 386-402; a.mlf., "Kameniot Most vo Skopje", Glasnik na Institutot za nacionalna Istorija, XXIV/3, Skopje 1980, s. 165-183; Mustafa

Özer, Üsküp’te Türk Mimarisi, Ankara 2006, s. 163-166; H. Yıldırım Ağanoğlu, Üsküp Kitabı, İstanbul 2008, s. 188-192; G. Elezović, “Turski Spomenici u Skoplju”, Glasnik Skopskog Naučnog Društva, I/1, Skopje 1925, s. 135-176; V/2 (1929), s. 243-261; VII-VIII/3-4 (1930), 177-192; Semavi Eyice, “Üsküp’de Türk Devri Eserleri”, TK, sy. 11 (1963), s. 26; B. Cvetkova, “Kam Ikonomičeskata Istorija na Gradovete v Balgarskite Zemi prez XV vek”, Izvestija na Instituta za Istorija, XIV-XV, Sofia 1964, s. 255-256; A. Matkovski - P. Angelakova, “Nekolku Kratki Patopisi za Makedonija”, Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija, XVI/1, Skopje 1972, s. 251; M. Sokoloski, “Vakafi i Vakafski Imoti vo Skopje i Skopsko vo XV i XVI vek”, Prilozi-MANU, VIII/2, Skopje 1977, s. 66-87; a.mlf., “Nekoi Novi Izvorni Podatoci i Sogleduvanja za Kameniot Most vo Skopje”, a.e., XIV/1-2 (1983), s. 83-96; V. Iljov, “Kameniot Most vo Svetlinata na Najnovite Proučuvanja”, Zbornik na Arheoloski Muzej na Makedonija, X-XI, Skopje 1983, s. 155-163; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 932.

Muhammed Aruçi

TAŞLAMA

(bk. HİCİV).

TAŞLICALI YAHYÂ

(ö. 990/1582)

Hamsesiyle ünlü divan şairi.

Arnavut asıllı Dukakin ailesinden olup kesin doğum tarihi ve yeri bilinmemektedir. Kaynaklarda ailesine nisbetle Dukakinzâde, geldiği yerin taşlık bir bölge oluşundan dolayı da Taşlıcalı diye anılmıştır. Kuzey Arnavutluk'tan devşirilip İstanbul'a getirildi. Acemi Oğlanları Ocağı'nda eğitilerek yayabaşı ve ardından sipahi oldu. Yeniçeri Ocağı'nda iken öğrenme hevesi ve yeteneğiyle ocağın kâtibi Şehâbeddin Bey'in dikkatini çekti ve onun çırağı sıfatıyla birtakım mecburiyetlerden kurtuldu. Âşık Çelebi'nin ifadesiyle "tâlimhâneyi muallimhâne bilmek suretiyle" Kemalpaşazâde ve Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi gibi âlim ve şairlerin meclislerinde bulundu. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran ve Mısır seferlerine katıldı. Zamanla şiirdeki şöhreti arttıysa da hemşehrisi Hayâlî Bey'in bazı eleştirileri yüzünden hak ettiği mevkiyi elde edemedi. Kanûnî Sultan Süleyman, Hayâlî Bey'e gösterdiği iltifatı Yahyâ Bey'den esirgeyince o da veziri Rüstem Paşa'nın himayesine girip Eyüp Vakfı mütevellisi oldu. Ancak bu ikbal devri uzun sürmedi; Rumeli'de İzvornik sancağına sürülünce Yahyalı Akıncılar Ocağı'na katıldı ve bir daha İstanbul'a dönmedi. Son kasidesini Sigetvar seferi esnasında (1566) Kanûnî'ye sunan şair burada yaşının seksene ulaştığını belirtti ve padişahtan çocuklarını himaye etmesini istedi. Son yıllarında Gülşenî şeyhi Uryânî Mehmed Dede'ye intisap ederek kendini tamamen tasavvufa verdi. Kaynaklarda Yahyâ Bey'in ölüm tarihi ve yeriyle ilgili farklı kayıtlar bulunmakla birlikte 990 (1582) yılında yaşı doksanı aşmış olduğu halde vefat ettiği kabul edilmektedir. Mezarı Sırbistan sınırları içinde İzvornik yakınlarındaki Lozniçe'dedir.

Hayâlî Bey ile birlikte Kanûnî'nin Bağdat Seferi'ne katılan, bu sırada Fuzûlî ile görüşen Taşlıcalı Yahyâ "sâhib-i seyf ü kalem" sıfatına lâyık asker şairlerden olup "Şehzade Mustafa Mersiyesi" gibi devrin şartları gereği yazılması cesaret isteyen şiiri kaleme alacak kadar gözü pek ve

korkusuz bir kişiliğe sahipti. Kendi döneminde gazel ve mesnevi sahasının güçlü temsilcilerinden sayılmıştır. Nitekim hem divanında hem hamsesinde özgün olmayı başardığını ve kimseyi taklit etmediğini belirtir. Gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra yazılan tezkirelerde kişiliği, şiirleri ve hamsesi övülmüştür. Taşlıcalı Yahyâ'nın bilhassa kasideleri dikkat çekicidir. Bunların teşbîb bölümlerinden itibaren hemen her beyitte bir kahraman şairin, bir Osmanlı gazisinin coşkun heyecanı akıcı bir üslûp ve gür bir sesle yer almaktadır. Geleneksel kaside yapısına göre uzun tutulmuş olan teşbîblerde yer alan bazı tasvirlerdeki orijinallik, soyut-somut tezadını pek çok yerde başarılı biçimde kullanması ve konu farklılığında gösterilen titizlik Yahyâ Bey'i çağdaşlarından ayıran özelliklerindendir.

Şairin gençlik yıllarında yazdığı gazeller âşıkane iken Uryânî Mehmed Dede'ye bağlandıktan sonra yazdıkları daha ziyade dinî-tasavvufî ve rindâne mahiyettedir. Yahyâ Bey bu şiirlerinde geleneksel yaklaşımın aksine zâhidi meyhaneye değil mescide çağırır ve oranın Hak divanı, gönlün hakikat sırrının sarayı, şeriatla tarikatın ise onun iki hisarı olduğunu belirtir. Nitekim dindar kişiliği ve içkiye muhalif tutumu pek çok şiirinde hissedilmektedir. Taşlıcalı Yahyâ, kaside ve gazellerinin yanı sıra musammatları ve şehrengizleriyle de dikkat çekmiştir. Kıtalarının bir kısmı hiciv türünde yazılmış olup başta Hayâlî Bey olmak üzere Kandî, Rahmî, Sırrî gibi döneminin bazı şairlerine yönelttiği eleştirilerini yansıtmaktadır.

Taşlıcalı Yahyâ'nın en önemli yanı, İran örneklerine bağlı kalmadan yerli renklerle ve sade bir dille kaleme aldığı mesnevileriyle Türk edebiyatında hamse yazan şairlerin öncülerinden olmasıdır. Arnavutluk'un kıraç bir yerinden gelerek divan ve hamse sahibi oluşunu İslâmiyet'in bir mûcizesi şeklinde açıklayan şair sefer esnasında, ordugâhlarda ve sınır boylarında her türlü insanla bir arada bulunmasının da etkisiyle eserlerinde nisbeten sade bir dil kullanmıştır. Zikrettiği pek çok atasözü ve deyim yanında halk ağzına yakın söyleyişiyle şiir dilinin sadeleşmesine katkıda bulunmuştur. Divanının birçok yerinde sözlerinin mürşîd-i kâmil sözlerine benzediğini, rabbânî ilham eseri mısralarının can âriflerine hayat suyu bağışladığını ifade eder. Şiirde sözü uzatmanın anlamı bozacağını, muamma gibi kapalı söylemenin ise bir işe yaramayacağını belirten Yahyâ Bey kendi şiirlerinde bir hüsn-i edâ bulunduğunu ve hayallerinin de rengîn olduğunu ileri sürmektedir.

Eserleri. 1. Divan. Divanın tenkitli neşrini hazırlayan (İstanbul 1977) Mehmed Çavuşoğlu'nun tesbitine göre Yahyâ Bey divanını üç defa tertip etmiş ve her defasında şiirlerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Son tertibi Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulan divanın Çavuşoğlu neşrinde bir dîbâce, otuz dört kaside, beş terciibend, dört terkibibend, bir ta'şîr, dört muaşşer, üç müseddes, üç muhammes, yirmi beş murabba, üç tarih, bir müstezad, iki şehrengiz, 515 gazel ve yirmi kıta bulunmaktadır. Eserin bazı nüshaları İstanbul Üniversitesi (İbnülemin, nr. 1302), Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 516) ve Edirne Selimiye (Bâdî Efendi, nr. 2172) kütüphanelerindedir. 2. Hamse. Yahyâ Bey hamseyi oluşturan mesnevilerin tamamını Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yazmış ve bu padişaha sunmuştur. a) Şâh u Gedâ. 1000 beyit civarındaki mesnevi şairin kendi tecrübesinin ürünü olup beşerî aşktan ilâhî aşka geçişi anlatan bir hikâyeyi konu alır. 1537'de yazıldığı tahmin edilen eser tamamen yerli olması sebebiyle hayli ün kazanmış, konusunun İstanbul'da geçmesi dolayısıyla ayrıca orijinal kabul edilmiştir. Üzerinde Pınar Aydemir'in yüksek lisans tezi hazırladığı mesnevinin (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Atmeydanı ve Ayasofya tasvirlerine yer verilen bölümleri dikkat çekicidir. b) Gencîne-i Râz*. 947'de (1540-41) kaleme alınan 3051 beyitlik mesnevi dinî-ahlâkî ve tasavvufî konuların işlendiği, bir kısmı şairin kendi hayatından ve görüp işittiklerinden alınmış hikâyeleri içeren didaktik bir eserdir. Sade ve yer yer halk diline yakın bir üslûpla yazılan mesnevinin yalnız İstanbul kütüphanelerinde otuz yedi nüshası bulunmaktadır. Eser üzerine Bekir Çınar yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). c) Yûsuf u Zelîha. Mesnevinin Mehmed Çavuşoğlu tarafından hazırlanan tenkitli neşri (İstanbul 1979) 5179 beyittir. Şair, eserini genç yaşında aşka düşüp terk-i diyâr etmesi dolayısıyla Mısır'a vardığında yazdığını belirtir. Yahyâ Bey konuyu beşerî ölçüler içinde ele almaya çalışmış, dil ve üslûp bakımından özgün sayılabilecek bir eser meydana getirmiştir. d) Kitâb-ı Usûl. Adı bazı kaynaklarda Usul-nâme şeklinde geçen mesnevi yaklaşık 3100 beyittir. Yahyâ Bey, on iki bölüm (makam) ve yedi kısımdan (şube) oluşan eserinde adalet, doğruluk, yiğitlik gibi ahlâkî kavramları ele almış, eserini çoğu kendi hayatının ve gözlemlerinin ürünü olan 100'den fazla hikâye, temsil ve latife ile zenginleştirmiştir. e) Gülşen-i Envâr*. Dinî, tasavvufî, ahlâkî ve mahallî hikâyelerle temsillerden meydana gelen eser aynı zamanda dönemin toplum

hayatını oldukça sade bir dille yansıtmıştır. 2810 beyitlik mesnevi üzerine İbrahim Doğanyiğit yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1992, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Şehrengîz-i Edirne. 215 beyitten oluşan, baş tarafında bir münâcâtın bulunduğu bu küçük eserde şair önce gönlünü kaptırdığı bir güzelin aşkı yüzünden düştüğü halleri dile getirir. Ardından Edirne şehrinin tasvirini yapar ve on dört mahbubu beşer beyitle tanıtır. Eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki divan nüshası içindedir (İbnülemin, nr. 1302, vr. 26a). 4. Şehrengîz-i İstanbul. Yahyâ Bey, 345 beyitten meydana gelen eserin başlangıç kısmında güzellere tutkunluğundan ötürü yüzünün kara olduğunu belirtir ve yaratıcının affına sığınır. Asıl şehrengiz bölümünde İstanbul'un tasvirine yer verir; şehrin güzellerini, âşıklarını, denizini, sahillerini, surlarını vb. anlatır. Ardından güzellerin tasvirine geçer ve elli sekiz güzeli kısaca tanıtır. Bir kopyası Şehrengîz-i Edirne ile aynı yazma içinde, müstakil nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde olan eser (TY, nr. 2982) Mehmed Çavuşoğlu'nun neşrettiği divanda da yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 136; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 95b-97a; Latîfî, Tezkire, s. 371-372; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ (haz. Süleyman Solmaz), Ankara 2005, s. 593-594; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, vr. 124a-125b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 286-289; Kınalızâde, Tezkire, II, 1077-1081; Gibb, HOP, III, 118-132; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 95-96, 101-105; R. Jæckel, Dukakinzade Taşlıcalı Yahya Bey's King and Beggar a Sixteenth-Century Ottoman Allegorical-mystical Love Poem (Mesnevi) (doktora tezi, 1980), The University of California, s. 76; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, s. 112-113; İ. Güven Kaya, Dukaginzâde Yahyâ Beğ'in Sanatı (doktora tezi, 1985), Kosova Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; a.mlf., "Dukagin Oğulları ve Dukaginzâde Yahyâ Beğ", Çevren, XIII, Priştine 1986, s. 9-18; a.mlf., "Yahyâ Bey'in Kasidelerindeki Tarihî

Gerçekler”, Osm. Ar., sy. 28 (2006), s. 53-75; M. Fatih Köksal, Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları, Ankara 2005, s. 29-68; Mehmed Çavuşoğlu, “Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey’in İstanbul Şehrengîzi”, TDED, XVII (1969), s. 73-108; a.mlf., “Yahyâ Bey, Dukaginzâde”, İA, XIII, 343-347; Cemal Kurnaz, “Taşlıcalı Yahya Beğ Divanı’nda Atasözleri ve Deyimler”, TKA, XVII-XXI/1-2 (1979-83), s. 195-207; Walter G. Andrews, “Yahya Bey, Divan [s. TA s. 449]”, IJMES (1980), s. 129-130; Ahmet Mermer, “Taşlıcalı Yahyâ Bey’in Kendi Şiiri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmesi”, SÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1987, s. 227-234; Bünyamin Çağlayan, “Yahya Bey’in Musammat ve Şehrengizlerinde Devrinin Siyasi ve Sosyal Olayları ile Hayatından İzler”, Kastamonu Eğitim Dergisi, VII/2, Kastamonu 1999, s. 89-104; Bekir Çınar, “Taşlıcalı Yahya’nın Gencîne-i Râz Mesnevisinde Bir Nasrettin Hoca Fıkrası”, Turkish Studies, II/4 (2007), s. 283-292; Kathleen R. F. Burrill, “Tas̲h̲lid̲j̲ali Yaḥyā”, EI^{2} (İng.), X, 352.

Bayram Ali Kaya

TAŞMEDRESE

Konya Akşehir’de XIII. Yüzyılın ortasında inşa edilen medrese.

Esasının medrese, mescid, türbe, hankah, imaret ve çeşmeden meydana gelen bir külliye olduğu bilinmekle birlikte külliyeden yalnızca Taşmedrese ile mescid ve

türbe ayakta kalabilmiştir. Medrese taçkapısı üzerindeki üç satırlık Arapça kitâbeye göre 648 (1250) yılında II. Keyhusrev’in oğlu II. Keykâvus’un hükümdarlığı zamanında Selçuklu Veziri Emîridâd Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılmıştır. Bugün yıkılmış olan hankahın 659 (1261) tarihini veren inşa kitâbesiyle mermer taçkapısına ait bazı taşlar Taşmedrese’de bulunmaktadır. Halk arasında Halkalı Medrese adıyla da bilinen yapı çeşitli tarihlerde geçirdiği restorasyon ve düzenlemelerin ardından 1965’te arkeoloji müzesi olarak ziyarete açılmış, 1986’da tekrar onarıma alınmak üzere kapatılmış, ancak onarım çalışması bir türlü başlamamıştır.

Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahip, eyvanlı, açık revaklı avlulu gruba giren Taşmedrese, batı yönünde uzanan ve yapı kütlesinden iki yana doğru taşma yapan mermer kaplı giriş cephesiyle dikkat çeker. Cephenin ortasında yer alan taçkapı günümüze özgün biçimiyle ulaşmamıştır. 1910 yılında dönemin müftüsü tarafından onarım amacıyla kavsara başlangıcına kadar taşları söktürülen taçkapıda bu onarım gerçekleştirilememiştir. Alt kısmı ile zamanımıza kadar gelebilen taçkapıda daha sonra yapılan onarımla mevcut kısımlar yenilenmiştir. Cephe gibi yine mermerden olan taçkapının özgün haliyle görüldüğü XX. yüzyıl başlarına ait fotoğraflarından form ve işçilik özellikleriyle klasik Anadolu Selçuklu taçkapılarının düzenini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yapının inşa kitâbesi bugün giriş açıklığını örten basık kemerin üzerindedir. Taçkapı kalan izlerden farkedildiği gibi avluya ince, uzun bir eyvan yardımı ile açılmaktaydı. Giriş eyvanının sağ tarafında üç mekânın varlığı belirlenmiştir. Zamanında yalnızca dış duvarlarıyla tesbit edilen eyvanın yanındaki iki mekânın eski fotoğraflardan beşik tonozla örtülü olduğu anlaşılmıştır. Yapı bünyesinden güneye doğru taşma yapan ve bir kapı ile

dışa açılan üçüncü odanın bazı araştırmacılarca dârülkurrâ işlevi gördüğü düşünülmektedir. Taçkapının solunda avlu revaklarına açılan beşik tonozlu bir oda daha bulunur. Odanın, yan taraftan bitişen türbenin mumyalık kısmına geçişi sağlayan eyvana açıklığı vardır. Arkadan kare planlı türbenin bitiştiği beşik tonozlu eyvan dışa açılır. Yapının bugün çeşitli müdahale ve onarımlar yüzünden asıl karakterini büyük ölçüde yitirmiş olan giriş cephesi özgün biçiminde farklı malzemelerin bir arada kullanılmasıyla dikkat çekici bir karakterdeydi. Cephe ve ortadaki taçkapının devşirme kaynaklı mermer, türbe mumyalık eyvanının iki renkli taş, mescid son cemaat yerinin aralarda çinilerin de seçildiği sırlı tuğla, minarenin ise tuğla ve çiniden inşa edilmesiyle çok renkli ve etkileyici bir görünüm elde edilmişti. Günümüzde giriş eyvanı yıkılmış olduğundan avluya doğrudan taçkapıdan geçilmektedir. Uzunlamasına dikdörtgen avlu kuzey ve güney yönünden iki sıra revakla çevrilidir. Karşılıklı dörder sütun tarafından taşınan tuğla revak beş gözlüdür. Her iki yönde orta kemer gözü yanlardan daha geniş tutulmuştur. Eski yayınlardan tamamının sivri kemerlerle avluya açıldığı bilinen revakın bugün güney tarafında orta göz dışında yuvarlak kemerlere sahip olması onarımların sonucuna bağlanabilecek bir durumdur. Taşıyıcı sütunlar ve farklı karakterdeki başlıkların hepsi devşirme malzemedir. Revakların tamamı tuğla, ana eyvan cephesi dışında bütün oda ve hücreler moloz taştır. Yapının bütününde bazan aynen, bazan işlenerek geniş ölçüde kullanılan devşirme malzemenin yanı sıra moloz taş, tuğla ve mermer gibi farklı malzemeye yer verilmiş, bu karma malzeme yerin önemine göre tercih edilmiştir. Avluda güney tarafındaki revakın arkasında sivri kemerli tonozlarla örtülü, yaklaşık aynı büyüklükte beş hücre bulunur. Her hücre avluya bir pencere ve kapı ile açılır. Bu açıklıkların karakteri, kemer biçimleri, yapı tarzı ve hücrelerin önündeki revak kemerleriyle bağdaşmayan bağlantısız durumu hücrelerin daha sonraki bir dönemde inşa edildiğini göstermektedir. Güney revakında dikkat çeken nokta, ortadaki geniş kemer gözünün arkasına gelen yerde yan eyvan yerine bir hücrenin yer almasıdır. Revakın karşı kanadında geniş kemerin arkası biraz daraltılarak bu noktaya bir eyvanın yerleştirildiği görülür. Böylece iki yanda bir asimetri meydana gelmiştir; bu durum yine güney tarafında gerçekleşen onarımla ilgili olmalıdır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, yapılışında dört eyvanlı tasarlanan medresenin onarımlar neticesinde sonradan üç eyvanlı hale dönüşmüş olduğudur. Avlunun kuzey kanadında doğu uçta tonozlu iki mekân, batıda türbe ile önündeki eyvanla birlikte dört mekân bulunur.

Kuzey eyvanı bu mekânların arasında revakın tam ortasında yer alır. Sivri kemerli tonozla örtülü eyvan batı duvarına açılmış bir pencere ile yan taraftan bitişen türbeye açılır.

Kare planlı, üzeri kubbeli türbenin önünde beşik tonozlu mumyalık kısmına girişi sağlayan bir eyvan mevcuttu. Aynı zamanda türbe ile mescid, mescid ile medrese arasında bağlantıyı sağlayan eyvan tamamen yıkılmıştır. XX. yüzyıl başlarına ait bir fotoğrafta görülen iki renkli taş kaplamalı eyvan aynı zamanda arkadaki türbenin yerini giriş cephesi üzerinde ayrıcalıklı biçimde vurgulayan bir unsurdu. Üzeri Türk üçgenleriyle geçilen kubbe ile örtülü türbenin avluya bağlantısını güney duvarına açılmış bir kapı ve pencere sağlar. Kubbe fîrûze sırlı tuğla süslemeli, kubbe eteğiyle kubbe göbeği çini mozayik dekorludur. Kalan izlerden iç duvarların fîrûze ve mor renkte çinilerle kaplı olduğu anlaşılmaktadır. Medresenin doğu kanadı onarımla ayağa kaldırılmıştır. Girişin tam karşısına gelen bu kısımda ortada ana eyvan, iki yanda kare birer mekân bulunmaktadır. Geçmişte yapının en çok bu

kısmının tahribata uğradığı kaynaklardan öğrenilmektedir. Mermer eyvanın tonoz kısmı ile iki yandaki kare planlı odaların tamamı yıkık durumdaydı. Kışlık dershane olduğu düşünülen odaların mevcut izlerden kubbe ile örtüldükleri belli olmaktadır. Onarımda bu kubbelerle birlikte harap durumdaki eyvan da tamir edilerek beşik tonozlu üst örtüsü yeniden inşa edilmiştir. Medreseye kuzey duvarının batı ucundan bitişen dışa taşkın durumdaki mescid kare planlı, kubbelidir. Batı yönünden üç sütuna oturan iki bölümlü bir son cemaat yeri ile dışa açılan mescidin kuzeybatı köşesinde minare yükselir. Onarımla tamamen yenilenen mescidin medresedeki gibi tuğla, moloz taş ve devşirme malzemeden meydana gelen duvar örgüsü vardır. Mescidden medreseye doğrudan açılan bir açıklık yoktur. Son cemaat yerinin güney duvarından türbenin eyvanına açılan kapı ise onarımda kapatılmıştır. Batı tarafındaki son cemaat yerini kuzeyden minare, güneyden medresenin kuzey duvarı sınırlar. Üç antik sütuna oturan iki sivri kemerle dışa açılan son cemaat yerinde bölümler doğu-batı doğrultusunda Bursa tipi ve sivri kemer kesitli farklı tonozlarla örtülmüştür. Yüksek bir kaide üzerine oturan silindirik gövdeli, çift şerefeli tuğla minare bugün onarımla yenilenmiştir. Aşağıdan yukarıya doğru hafif daralan gövdeyi alt kısımdan ikinci şerefe altına kadar tuğla, sırlı tuğla, çini ve çini mozaik

dekorlu yedi süsleme kuşağı sarar. Mescidde kubbeye Türk üçgenleriyle geçilmiştir. Yapıda bugün hiç iz kalmasa da zamanında kubbe göbeğinde, son cemaat yerinin tonoz örtülerinde ve giriş cephesindeki iki katlı pencerenin yüzeylerinde çini kalıntılarına rastlanması yapının hem dışının hem içinin çini süslemeli olduğunu kanıtlamaktadır. İnşa kitâbesi bulunmayan mescidin inşa malzemesi, işçiliği, plan özellikleri ve medrese ile bağlantılı konumu aynı tarihlerde (648/1250) yapıldığını ortaya koymaktadır.

Özgün halinde dört eyvanlı olduğu kabul edilen, açık avlulu medreseler grubuna giren Akşehir Taşmedrese iç kısımda yer alan türbe bölümü, yan taraftaki dışa açık tek kubbeli mescidi ve çift şerefeli minaresiyle mimari açıdan dikkat çekici özellikler taşır. Konya Sırçalı Medrese gibi burada da türbe yapı içinde önemli yer tutar. Yana alınmış, dışa taşkın, giriş cephesine açılan tek kubbeli mescidle ona bitişik minareden oluşan tasarımın tekrarı 1260-1265 tarihli, yine Sâhib Ata tarafından yaptırılan Konya İnce Minareli Medrese’de görülmektedir. İki şerefeli minare, medrese mimarisi içinde ilk defa burada ortaya çıktıktan sonra İnce Minareli’de tekrar denenmiştir. Ayrıca zamanında medresenin karşısında yer aldığı bilinen çeşme de Sâhib Ata’nın yaptırdığı iki yapıdan, Konya’da kendi adını taşıyan camisi ile Sivas Gökmedrese’deki uygulamalarla onun yaptırdığı eserlerde ortaya çıkan yeni bir özelliktir. Bu sebeple Akşehir’deki külliyeden, Selçuklu mimarisinde türünün ender örneklerinden biri kabul edilen çeşmenin günümüze ulaşmamış olması büyük kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 79-82; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 22-28; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 19, 34; a.mlf., Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 59, 61, 62, 83, 84; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 148; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 59-60; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 56; Yekta

Demiralp, Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları, Ankara 1996, s. 31-34, 57-64.

Selda Kalfazade

TAŞOZ

Ege denizinde Yunanistan'a bağlı ada.

Adanın ismi Grekçe'deki Thasos'tan gelmekte olup Osmanlı arşiv belgelerinde Taşoz ve Taşözü diye geçer. Ege denizinin kuzey kıyısına çok yakın bir noktada yer alan adanın yüzölçümü 379 km²'dir. Kuzeyden en yakın kara parçası olan Kavala'ya uzaklığı 11 deniz milidir. Batı sahilleri Orfani körfezinden 38, doğu sahilleri Dedeağaç'tan 50 deniz mili uzaklıktadır. Taşoz'un kuzey ve güneydeki en uç noktaları arasında mesafe 28, doğu ve batıdaki en uç noktalar arasında ise 22 kilometredir. Taşoz adasının iki doğal limanından biri, adanın kuzeydoğu sahillerinde Osmanlılar döneminde Liman ve Limanköy adıyla bilinen Limenas'tır. Adanın güneybatısında yer alan diğer liman Osmanlılar zamanında Kazavit denilen Casaviti'dir. Taşoz dağlık (en yüksek noktası 1205 m.), kayalık ve ormanlık bir bölge olmakla birlikte tarım ve ziraata elverişli toprakları da vardır. Adanın her tarafı üzüm bağları ve zeytin fidanları ile kaplıdır. Mermer yataklarıyla ünlü Taşoz madenler bakımından zengin sayılabilecek durumdadır. Gümüş, çinko ve civa madenleri tarih boyunca bilinen yer altı kaynaklarıdır.

Heredot'a göre Taşoz adasının ilk sakinleri buradaki zengin madenleri keşfedip işleyen Fenikeliler'dir. Milâttan önce IX. yüzyıla doğru Para adasında yaşayan Grekler buraya gelmeye başladılar. Milâttan önce 490'da Taşoz adasına giren Persler adanın müstahkem surlarını da yıktılar. Daha sonra ada Atina birliğine dahil oldu. Milâttan önce 465 yılında Taşoz sakinleri Atina temsilcilerinin adadan çekilmesi için bir isyan başlattılar. Yapılan deniz savaşlarını kaybeden ada halkı teslim olmayıp kale içine kapandı ve üç yıl kadar kendilerini orada müdafaa etti. Neticede başarılı olamadıklarından milâttan önce 405 yılına kadar Atina birliği içinde kaldılar. Milâttan önce 411'de soylular sınıfı adayı Sparta birliğine dahil etti. Fakat burada beklentileri karşılık bulmayınca yeniden Atina birliğine katıldılar. Milâttan önce 387'de Annalsidas Antlaşması'yla bir tür özerk idareye kavuştular. Ardından ada Büyük İskender'in idaresine girdi. Milâttan önce 197 ve 179 yıllarında Makedonya ile ona bağlı Yunanistan ve

Ege denizindeki adalarda Roma hâkimiyeti başladı.

Roma İmparatorluğu'nun zayıflama döneminde bazı Ege adaları gibi Taşoz da

Ceneviz nüfuzu altına girdi. Fakat zamanla ada harabeye döndü, korsan baskınları ve fakirlik yüzünden halkın bir bölümü yüksek kesimlere sığındı, bir bölümü adayı terketti. Bizans İmparatorluğu devrinde VI. yüzyılda Halkidya, X. yüzyılda Trakya eyaletlerine bağlandı. 1204'te Latinler tarafından işgal edildiğinde Venedik doju Enrico Dandolo'nun idaresine verildi. Ortaçağ'da Taşoz'daki kale surları Cenevizliler'in işgalinden önce harabe durumundaydı. XIII. yüzyıl başlarında Cenevizli iki korsan grubu Zacaria ve Geneviziler adayı ve harabelerini bir müddet sığınak gibi kullandılar. Daha sonra bu iki grup Taşoz'u fiilen idaresi altına alıp burada kendi faaliyetleri için güçlü bir kale inşa etti. 1327'de Bizanslılar adayı tekrar egemenlikleri altına aldılar. Bizans İmparatoru II. Manuel devrinde (1391-1425) Taşoz adası timar olarak Enez ve Midilli'nin hâkimi Gattilusio ailesine verildi. Osmanlılar'ın Rumeli fetihlerine başlamasının ardından Gattilusiolar, beylikten elde ettikleri gelirin üçte ikisini Bizans yerine Osmanlılar'a gönderip varlıklarını sürdürdüler. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra Taşoz dahil olmak üzere Boğazönü adalarını doğrudan zaptetmeye çalışmadı ve burayı himaye altına almayı tercih etti. Ancak daha sonraki gelişmeler bu durumu değiştirdi.

Bizans tarihçisi Kritobulos, Gökçeada (İmroz), Limni ve Taşoz'un Türkler tarafından fethini ve bu sırada bizzat kendisinin oynadığı rolü biraz karışık biçimde kısaca anlatır. Osmanlı kaynaklarında Taşoz'un fethi Enez'in ele geçirilmesiyle birlikte zikredilen olaylar arasında geçer. Ancak Enez'in hemen karşısında yer alan ada Taşoz değil Semadirek'tir. Taşoz, Enez'den çok uzakta Selânik'in doğusundaki Kavala'nın karşısına düşer. Bundan dolayı diğer adalarla birlikte Taşoz'un tam olarak ne zaman zaptedildiği tesbit edilememektedir. Dukas, İstanbul'un fethinden sonraki olayları kaydederken Taşoz'dan söz etmez. Rodos şövalyelerinin 1455'te Edirne'ye gelerek tâzimde bulunduklarını söylerken Sakız, Midilli, Limni, Gökçeada ve diğer adaların padişaha bağlandığını belirtir (Bizans Tarihi, s. 197-198). Taşoz, Enez'in ardından fethedilmişse de bu tarih 860 (1456) olmalıdır. A. E. Bakalopoulos'a göre Taşoz'un fethiyle Enez'in fethi arasında bir ilişki

yoktur. İsmail Hami Danişmend ise Taşoz'un fethini, Çanakkale Boğazı'nın iki ucunda yapılan Seddülbahir ve Kilitbahir kalelerinin inşa edilmesinden sonraki bir olay şeklinde kaydetmektedir. Taşoz'un 1456 yılı içinde diğer bazı adalarla birlikte Osmanlı idaresi altına girdiği anlaşılmaktadır.

Boğazönü adalarının Türk hâkimiyetine geçmesinin ardından papalık desteğindeki Venedik tehdidi sürdü. Scarampo 1456'da Taşoz, Limni ve Semadirek adalarını papalık adına ele geçirdi. Ancak adaların Ortodoks halkı papanın yönetimi altında bulunmaktan memnun olmadı. Limni valisi Kritobulos ve onun yakınları Boğazönü adalarının tekrar Türkler'e geçmesine taraftardı. Kaptanıderyâ Zağanos Mehmed Paşa, 863 Şevvalinde (Ağustos 1459) Taşoz ve Semadirek adalarını zaptetti. Fakat 1466 yazı sonunda Venedik Amirali Victor Capello Gökçeada, Taşoz ve Semadirek'i işgal etti. Osmanlı-Venedik savaşı sonunda imzalanan 1479 antlaşmasıyla adada yeniden Osmanlı idaresi kuruldu. Taşoz adasındaki Osmanlı hâkimiyeti, bu tarihten itibaren 1770-1774 yıllarındaki Ruslar'ın işgali hariç tutulursa üç asır boyunca kalıcı oldu. Adanın tarihinde yeni bir dönüm noktası 31 Mart 1813'te II. Mahmud'un burayı Mehmed Ali Paşa'ya ihsan etmesidir. Vehhâbî ayaklanmasının üstesinden geldiği için padişah Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'da külliye kurması ve giderleri için Taşoz adasının tahsis edilmesi talebini geri çevirmedi. Bu şekilde verilen ada 1813-1902 yılları arasında Mısır'dan gönderilen vakıf müdürleri tarafından yönetildi. Bu durum, ilerleyen yıllarda özellikle Mısır'ın İngilizler tarafından işgalinin ardından birtakım sorunlara yol açtı.

Mayıs 1902'de Taşozlular, Tolos'ta Mısır vakıf idaresine karşı bir protesto düzenledi. Vakıf müdürü Yüzbaşı Mahmud Rifat Bey ve yanındaki silâhlı vakıf memurları yaklaşık 1500 kişi olan göstericilere ateşle karşılık verdi. Bunun üzerine Taşoz temsilcileri Bâbıâli'nin müdahalesini istemek için Kavala'ya gitti. Adanın güvenliğini sağlamak ve Osmanlı Devleti'ne ait olan yönetim hakkını kullanmak amacıyla Selânik valisinin emriyle Kavala Kaymakamı Sakızlı Emin Paşa 180 nizâmiye ve 45 jandarma askeriyle birlikte adaya çıktı. Halk öteden beri Mısır vakıf müdürlüğünün uygulamalarından şikâyetçi olduğu için bu yeni durumdan memnun kaldı. 7 Mayıs 1902'de Kavala Kaymakamı Emin Paşa, Sadrazam Said Paşa'nın emriyle Taşoz'un yönetimini Mısırlılar'dan alıp doğrudan Selânik vilâyetine bağladı. Adanın sadece vakıf işlerinin yönetimi Mehmed Ali

Paşa'nın vakfına bırakıldı. Taşoz'da tartışma konusu olan madenlerin işletilmesi de çözüme kavuşturuldu. Bakır madenlerini işletme imtiyazı 1903 yılında Alman Speidel Şirketi'ne verildi. 27 Mayıs 1902'de Mısır vasıtasıyla İngiltere'nin muhtemel baskısını kırmayı hedefleyen II. Abdülhamid buraya sancak statüsü verip bir mutasarrıf tayin ettirdi. 1908 yılına kadar mutasarrıflık olarak kalan Taşoz adası, güvenlik kaygısı ortadan kaldırılınca önce birinci sınıf ve 1910 yılında üçüncü sınıf kazaya dönüştürüldü.

I. Balkan Savaşı'nın başında 30 Ekim 1912'de Yunanistan Taşoz'u Semadirek ile birlikte işgal etti. Yunan makamları vakıf binalarını ve zeytinyağı fabrikasını kapattı; vakıf görevlilerini uzaklaştırdı. Bu durum Osmanlı Devleti tarafından milletlerarası hukuka aykırı bir davranış diye nitelendirildi. Vakfa ait malların özel mülk gibi olduğu belirtilerek Atina elçisi Galib Kemal Bey'e Yunan hükümeti nezdinde girişimde bulunması tâlimatı verildi (BA, A. MTZ [05], 3-C/61). Osmanlı Devleti bu işgali sürekli protesto etti ve tanımadı. 24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması'na göre Taşoz hukuken Türk egemenliğinden çıktı. Ancak adanın bir vakıf arazisi olması bazı hukukî tartışmalara yol açtı. Vakfın mütevellisi, son Mısır hidivi II. Abbas Hilmi hukukî açıdan yaptığı girişimlerden de bir netice alamadı.

Taşoz'un Osmanlı idaresine geçmesinin ardından ve özellikle 1479'da Venedik-Osmanlı

antlaşmasıyla belirsizliğin sona erdiği tarihten itibaren Türkler adaya yerleşmeye başladı. Tahrir kayıtlarına göre XVI. yüzyılın başında burada 2500 kişi yaşıyordu. XIX. yüzyılın başında nüfus tahminen 6-7000 iken yüzyılın sonunda 18-20.000 ve 1908'de 25-30.000 civarındaydı. Panaghia ve Tolos (Theologos) önemli iki yerleşim yeriydi. Türkler çoğunlukla Tolos'ta oturuyordu. Burası XIX. yüzyılın ortalarına kadar adanın yönetim merkeziydi. Tolos'un gelişmesi Türkler vasıtasıyla olmuştur. Türkler'in çoğunlukla yaşadığı diğer yerleşim alanı ise Kazavit'ti (Tsingoura ve Megalo Kasaviti). Burada bir caminin kalıntıları yer almaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarında II. Abdülhamid tarafından caminin yeniden yapılması gündeme getirilmişti (BA, Y. MTV, nr. 310/196). Türkler 1821 Rum isyanının ardından Kavala'ya zorunlu olarak göç etti. Böylece adadaki Türk

nüfusu memurlar ve onların aileleriyle sınırlı kaldı. Ancak adanın madenleri XIX. yüzyılın sonlarında işletmeye açılınca Kavala ve çevresinden çok sayıda işçi göçü oldu. Toplam sayısı 1000 civarında olan işçiler arasında Rum, Bulgar, Arnavut, Türk ve Çingene vardı. Ayrıca hasat zamanı Taşoz daha yakın çevresindeki yerlerden mevsimlik işçi alıyordu.

Adanın gelirleri 1519'da padişah haslarına aitti. Bu tarihte adada beş köy vardı. Bunlar tahrir defterine Limanhisar, Bulgar, Kakirac, Yenihisar ve Sologo şeklinde kaydedilmişti. Ardından Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyilerinin hassı durumuna geldi. 1569'da Cezayir beylerbeyi ve kaptan-ı deryâ olan Piyâle Paşa'nın haslarına dahildi. XVII. yüzyılda beş köy mevcuttu, bu sayı Sardin adlı köyle birlikte altıya çıkmıştı. Taşoz adası ve ona bağlı adacıklar, 1083 (1672) tarihli bir tahrir defterine göre Kitâbhâne-i Hümâyun Vakfı diye kayıtlıdır (TK, TD, nr. 121, vr. 6b). 1153'te (1740) Taşoz ve çevresindeki adacıklar Kaptanpaşa hassı idi. Yıllık vergi geliri 450.000 akçe olarak tesbit edilmişti. Bu tarihte I. Mahmud, Ayasofya Camii bitişiğinde kurduğu kütüphane ve imaretten oluşan vakfın giderlerini karşılamak üzere Taşoz adasından elde edilen gelirlerin buraya aktarılmasını emretti ve vakıf Haremeyn vakıfları idaresine devredildi. 1173'ten (1759-60) itibaren adanın gelirleri mâlikâne şeklinde alınmaya başlandı (BA, Y.EE, nr. 87/32).

Pîrî Reis, Taşoz'da bakımlı kaleler diye övdüğü üç kaleden söz etmiştir. Bunlar Taşoz, Yenihisar ve Kagırı/Kakiri kaleleridir. Taşoz Kalesi limandan 2 mil kadar uzaklıktadır ve bir tepenin üzerine kurulmuştur. Yenihisar Kalesi Taşoz adasının orta yerinde ve dağ içinde inşa edilmiştir. Kagırı Kalesi adanın batısına 2 mil mesafede kara içinde sivri bir kayanın başındadır. Ayrıca burada Vatubit, Aynaroz ve Filandor adlı üç manastır vardır (Kitâb-ı Bahriye, I, 55/a). Taşoz adasında XVII. yüzyıl başlarında altı köy, beş manastır ve Kakirac adlı bir kale vardı. Diğer kalelerin ismi tahrir defterlerinde geçmediğine göre artık kullanılmaz durumdadır.

Taşoz, Osmanlı idaresine geçtikten sonra Gelibolu sancağına bağlandı. Ardından Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliğinin teşkiliyle (1534) bu beylerbeyiliğin bir parçası haline geldi. Adadaki idarî yapı Mısır vakıf idaresi zamanında da çok değişmedi. Yönetimin başında Mısır vakıf müdürü vardı. Müdürün temel görevi Kavala'daki vakfın mülkü olan

adanın gelirlerini kontrol etmekti. Ayrıca Taşoz kazasında bir kadı veya nâib görev yapıyordu. Burada adanın güvenliğini sağlayan bir garnizon mevcuttu. Bunların sayısı fetihten sonra altmış civarında idi. Dış tehditler azaldığında bu sayı epeyce düşürüldü. Adanın yönetimi Mısır vakıf idaresinde olduğu zaman 1867'de otuz zaptiye görev yapıyordu. Bunlar Mısır tarafından tayin edilen askerlik mesleğine yatkın kişilerdi. Daha çok Kavala ve civarında yaşayan gençler bu iş için adaya geliyor ve istihdam ediliyordu. 1874'ten itibaren adada elli zaptiye görevliydi. Adanın nüfusunun artması ve asayişin sağlanmasındaki zorluklar yüzünden zaptiyelerin sayısı giderek arttı ve 1901 yılında doksan kişiye ulaştı (BA, YEE, nr. 35/119; FO, nr. 78-5255). Taşoz adası bugün önemli bir turizm merkezidir. Adada bal, zeytinyağı, şarap imali yapılır; küçükbaş hayvancılık gelişmiştir. Adanın nüfusu 2000'lerdeki göçler sebebiyle çok artmış ve 14.000'e yaklaşmıştır. Adanın merkezinde 2001 verilerine göre 3000 kişi yaşıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 197-198; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 95, 113, 114, 172; Âşıkpaşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi (haz. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2003, s. 222; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 715; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 236; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 53a, 54a-b, 55a; A. Conze, Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres, Hannover 1860, s. 4-7, 20, 32; G. Perrot, Mémoire sur l'île de Thasos, Paris 1864, s. 60-61, 69, 73, 80; Ch. Texier, Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi (trc. Ali Suat, nşr. Kazım Yaşar Kopraman - Musa Yıldız), Ankara 2002, I, 280-281; Cevdet, Târih, XI, 156, 177; XII, 102; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, II, 291; Ahmed Refik [Altınay], Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri: 967-1200, İstanbul 1931, s. 53-54; A. E. Vakalopoulos, Thasos, son historie, son administration de 1453 à 1912, Paris 1953, s. 15-17, 19, 24-31, 43-46, 50, 64-68, 70-75; Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege

Adaları, Ankara 1988, s. 19-22, 42; Arif Müfit Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara 1988, s. 270, 302, 339; Yasemin Demircan, “Ege Adalarında Osmanlı Hakimiyeti”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 363, 365; Feridun M. Emecen, “Ege Adalarının İdarî Yapısı: XV-XIX. Yüzyıllarda Ege Adalarında Osmanlı İdarî Teşkilatı”, Ege Adaları’nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı (ed. İdris Bostan), Ankara 2003, s. 18-21, 26; Ali Arslan, “The Reestablishment of the Ottoman’s Civilian Administration on Tashoz”, II. National Symposium on the Aegean Islands (ed. İdris Bostan - Sertaç Hami Başeren), İstanbul 2004, s. 86-91; a.mlf., Balkanların Anahtarı: Önemi Bilinmeyen Ada Taşöz, İstanbul 2005, s. 86-91; Süleyman Kızıltoprak, Türk Egemenliğinde Taşoz Adası, İstanbul 2004; a.mlf., “The Administration of Tashoz Island Assigned to Mehmet Ali Pasha’s Waqf in Kavala and Related Issues”, Proceedings of the Second International Symposium on Islamic Civilisation in the Balkans (haz. Ali Çaksu), İstanbul 2006, s. 185-191; a.mlf., “Osmanlı Devleti Taşra Teşkilatındaki Reformların Taşoz Adası’na Yansımaları”, Uluslararası Balkan Kongresi: Balkan Milletleri Arası Etkileşim, İstanbul 2009, s. 307-334; Musa Kâzım, “Taşoz Tarihçesi”, TOEM, IV/20 (1913), s. 1260-1261; S. Soucek, “Tashoz”, EI[2] (İng.), X, 352-353.

Süleyman Kızıltoprak

TAŞTDÂR

(طشتدار)

Bazı İslâm devletlerinde hükümdar elini yıkarken ona su döken saray görevlisi.

Hükümdarların ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen-ibrik getirip hizmet eden saray görevlilerine taşt-dâr ve ibrik-dâr denilmekteydi. Taştdâr Farsça taşt (leğen) ve dârdan (tutan, sahip olan), ibrikdâr ise Farsça'dan Arapça'ya geçen ibrik ve dârdan meydana gelmektedir. Taştdârın görev yaptığı yere taşthâne denilmekteydi. Taşthânede el ve kumaş yıkamaya mahsus leğenler bulunur; sultanın elbiseleri, mücevherat ve mührü burada korunurdu (Beyhakī, s. 131). Taştdârın maiyetinde hademeler (şâkird) vardı. Hükümdar bir yere veya sefere gittiğinde taşthâne de onunla birlikte götürülürdü. Sarayda hükümdarın su ve meşrubat işlerine bakan görevliye ise âbdâr denilirdi.

Taştdâr sultana sadık güvenilir kişiler arasından seçilirdi. Gazneli Sultan Mesud taht mücadelesi sırasında hapsettiği

kardeşi Muhammed'i Mendiş Kalesi'ne naklederken kale kumandanına en güvenilir adamlarından biri olan Ahmed Taştdâr'ı göndermişti (a.g.e., s. 59). Büyük Selçuklular'da da taştdârın saray teşkilâtında yer aldığı görülmektedir. Sultan Melikşah, Hârizm gelirlerinin tasarruf yetkisini Hârizmşahlar hânedanının atası olan taştdârı Anuş Tegin Garçeî'ye vermişti. Sarayın taşthâne masrafları Hârizm'den gelen vergilerden karşılanıyordu (Cüveynî, II, 5). Irak Selçuklu sultanlarından II. Tuğrul b. Arslanşah'ın taştdârı Kutluğ adında bir emîrdi. Anadolu Selçukluları'nda taştdâr yerine "taştî" kelimesi de kullanılmıştır. Hüsâmeddin Taştî ve Celâleddin Karatay taştdâr olarak görev yapan saray mensuplarındandır. Hârizmşahlar hânedanının saray teşkilâtında taştdârlık görevi devam ettirilmişti ve arması (renk) ibrikti. Celâleddin Hârizmşah'ın Sultan Alâeddin Keykubad'a yolladığı elçilerden biri Taştdâr Cemâleddin Ferruh'tur. Melik unvanını taşıyan Cemâleddin Ferruh, Hârizmşah Alâeddin

Muhammed b. Tekiş'in yakın adamlarındandı. Fars Atabegleri (Salgurlular), Eyyûbî ve Memlük saraylarında taştdâr unvanlı görevliler vardı ve bunların arması da ibrikti. Memlükler'de taştdârlık hizmetini yürütenlerin reisine "mihtâr" denirdi. Taştdârlar Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarın en yakın adamlarındandı. Melik Bedreddin Sungur er-Rûmî, Melik Hindû Han Müeyyidüddin Mübârek el-Hâzin ve Taştdâr Torumtay bunlar arasında zikredilebilir (Kortel, s. 126-127). Osmanlılar'da padişahın leğen-ibrik ve su işlerine bakan görevliye ibrikdarbaşı veya "ser-ibrîkî", yardımcılarına ibrikdar yahut ibrikdar gulâmı adı verilmiştir (bk. İBRİK).

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 5, 302, 815; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., s. 59, 131; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 133-134, 136, 153; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 144-145; II, 323-324; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 374; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 5; Uzunçarşılı, Medhal, s. 84, 329, 344-345; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 71, 326; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 432; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 36-37; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 91; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-ʿâs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), III, 1150-1151; Erdoğan Merçil, "Selçuklular'da Taştdârlık Müessesesi", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 55-59; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 67, 123, 205; Meryem Gürbüz, Hârizmşahlar'da Devlet Teşkilâtı Ekonomik ve Kültürel Hayat (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105-106; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 126-127.

Erdoğan Merçil

TAŞTÎR

(تشطير)

Bir gazelin her beytinin mısraları arasına aynı vezinde iki, üç, dört mısra ilâvesiyle oluşturulmuş bendlerden meydana gelen musammat

(bk. DİVAN EDEBİYATI; MUSAMMAT).

TATAR

(bk. ULAK).

TATAR HAN CAMİİ

(bk. HAN CAMİİ).

TATARCIK ABDULLAH EFENDİ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Tatarcık).

et-TATARHÂNİYYE

(bk. el-FETÂVA’t-TATARHÂNİYYE).

TATARİSTAN

Rusya Federasyonu'na bağlı özerk devlet.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

IV. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

Tataristan Özerk Cumhuriyeti, Avrupa'nın doğu kesiminde, İdil (Volga) ve Kama nehirlerinin birleştiği yerdedir. Batısında Çuvaşistan, doğusunda Başkırdistan Türk cumhuriyetleriyle komşu olan ülkenin kuzeybatısında Mari Cumhuriyeti, kuzeyinde Kirov bölgesi, kuzeydoğusunda Udmurt Cumhuriyeti, güneydoğusunda Orenburg bölgesi, güneyinde Samara (Kuybişev) ve Simbir (Ulyanovsk) bölgeleri bulunmaktadır. Yüzölçümü 87.836 km², nüfusu 3.761.700 (2008), nüfus yoğunluğu 54, başşehri Kazan'dır (1.200.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Genelde alçak (ortalama yükseltisi 200 m.) ve engebeli bir ovayla kaplı olan Tataristan'da sade görünüşlü yüzey şekilleri egemendir. Ülke topraklarının deniz seviyesinden en yüksek noktası Bögilme-Belebey platosunda 367 m., kuzey-güney doğrultusunda akan İdil nehrinin sınırdan çıktığı yerde 35 metredir. Toprakların büyük bölümünü İdil'in kollarından Kama nehri sular. İdil üzerinde kurulmuş olan Kuybişev Barajı'nın gölü önemli bir kısım araziyi işgal etmiştir. Bölgede kara iklimi hâkimdir. Kışlar uzun ve sert, yazlar serin geçer. Yıllık yağış miktarı ortalama 400-500 mm. kadardır. Yağış en çok yaz aylarında görülür. Pek yağışlı olmayan kış mevsiminde kar kalınlığı 60 santimetreyi geçmez. Tataristan'ın büyük bölümü kara toprakla (çernozem), yaklaşık %16'sı da ormanlarla kaplıdır. Doğal bitki örtüsü bozkırdır; İdil kıyısındaki taşkın ovalarında çayırlar

yer alır. Ülkede Tatarlar’a Kazan veya İdil Tatarları ismi verilir. Kazan Tatarları’nın toplam sayısı yaklaşık 9 milyon olup bunun üçte bir kadarı Tataristan’da yaşamaktadır. Nüfusun %52,9’unu Tatarlar, 39,5’ini Ruslar, 3,4’ünü Çuvaşlar, kalanını farklı etnik kökenli insanlar oluşturmaktadır. Halkın %74’ü şehir ve kasabalarda, %26’sı kırsal alanlarda oturmaktadır.

Tataristan küçüklüğüne rağmen gerek endüstrisi gerekse tarımıyla Rusya ekonomisinde önemli bir yere sahiptir ve federasyonun en zengin ülkelerinden biri sayılmaktadır. Diğerleri gibi bu ülkenin de yer altı ve yer üstü zenginlikleri Moskova projeleriyle yatırımlara tahsis edilmekte, bu sebeple halka gayri sâfi millî hâsıladan çok az pay kalmaktadır. Tataristan topraklarının büyük bir bölümü tarıma elverişlidir. Yetiştirilen başlıca ürünler çavdar, buğday, mısır, keten, patates ve şeker pancarıdır. Ayrıca sebze ve meyve üretimi de gelişmiştir. Hayvancılık ve buna bağlı olarak mandıracılık önemli bir uğraşı alanıdır. En büyük yer altı zenginliği petrol ve doğal gazdır; yılda ortalama 100 milyon ton petrol çıkarılmaktadır. Petrol ve doğal gaz boru hatlarıyla Kazan, Gorki, Ufa, Perm, Saratov ve Sverdlovsk’a taşınır. Kuybişev Barajı’ndan elektrik enerjisi elde edilir. Ülkede endüstrinin en önemli kolları petrol, doğal gaz, kimya, petrokimya, makine, elektronik, kereste ve gıda endüstrileridir. En önemli tesisler Kazan ve çevresi ile Kama ırmağı boyunda (özellikle otomotiv) toplanmıştır. Ulaşımda daha çok nehirlerden faydalanılır. Moskova ve İdil havzasının diğer şehirlerine ırmak limanlarıyla düzenli yolcu taşımacılığı yapılır. Demiryolu fazla gelişmemiştir. Ülkenin kuzeybatı ve güneydoğu uçlarından Moskova ve Urallar’a uzanan iki ana hat geçer. Birçok merkez arasında karayolu bağlantısı vardır. Kazan’da büyük bir havaalanı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nadir Devlet, Çağdaş Türk Dünyası, İstanbul 1989, s. 88-105; a.mlf., “Türk Dünyasının Demografik ve Ekonomik Yapısına Toplu Bir Bakış”, TDEK2, I, 62-66; İlhan Uludağ - Vildan Serin, S.S.C.B.’ndeki Türk Cumhuriyetlerinin SosyoEkonomik Analizleri ve Türkiye ile İlişkileri,

İstanbul 1990, s. 303-305; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 36-38.

İbrahim Güner

II. TARİH

Bugünkü Tataristan'ın içinde bulunduğu İdil-Ural bölgesi, IV. yüzyıldan itibaren Sibirya'dan gelen çeşitli Türk boylarının iskânına sahne olmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda Hunlar, Göktürkler, Hazarlar, Peçenekler, Kıpçaklar (Kumanlar), İdil Bulgarları, Altın Orda ve Kazan Hanlığı gibi Türk kavim ve devletleri bu bölgede hüküm sürdü. Ancak bölgede ilk devlet teşkilâtını kuran İdil Bulgarları'dır. 922'de İslâmiyet'i resmî din kabul eden İdil Bulgarları, İdil-Ural'da Türk-İslâm kültürünün gelişmesinde önemli rol oynadı. İdil Bulgar Devleti 1236'da Cengiz Han'ın torunu Batu Han tarafından ortadan kaldırıldı. Altın Orda Devleti'nin de Özbek Han döneminde İslâmiyet'i resmî din kabul etmesinin ardından İslâm dini ve kültürü bölgeye iyice yerleşti. Ancak Timur'un Altın Orda üzerine yaptığı seferler bölgedeki Türk-İslâm kültürüne büyük bir darbe oldu. Altın Orda Devleti'nin zayıflamaya başlamasıyla Kazan, Kırım, Kāsım, Astarhan ve Sibir hanlıkları ortaya çıktı. İdil-Ural bölgesinde kurulan Kazan Hanlığı'nın 1552'de Ruslar tarafından yıkılmasıyla bölgedeki Türk hâkimiyeti sona erdi. Rus işgalinin ardından Kazan Hanlığı'nın başşehri Kazan'da yaşayan Tatarlar bugünkü Başkırdistan'a, Ural dağlarının ötelerine, Sibirya'ya ve Aşağı İdil bölgelerine sürüldüler. İki asır kadar dinî, siyasî ve iktisadî baskılara mâruz kaldılar. Çarlığın Tatar halkına uyguladığı baskı ve yıldırmaya karşı 1670-1671'de Canali, 1755-1756'da Batırşah isyanları çıktı. 1708'de Kazan eyaleti kurularak Orta İdil boyu ve Batı Ural toprakları bu eyalete dahil edildi. Bu dönemde yaklaşık 20.000 kişinin yaşadığı Kazan şehri Rusya'nın zanaat ve ticaret merkezlerinden biri durumuna geldi.

Çoğunluğunu Tatar, Başkırt ve Çuvaşlar'ın oluşturduğu köylüler, Pugaçev isyanı (1773-1775) diye bilinen köylü ayaklanmasına katılarak çarlık idaresine baş kaldırdı. Durumun ciddiyetini anlayan Çariçe II. Katerina, Tatarlar'a birtakım dinî ve iktisadî haklar vermek zorunda kaldı. 1773'te Büyük Sinod bütün dinlerin eşit hukuka sahip olduğunu ilân etti ve 22 Şubat 1784'te Tatar mirzalarına Rus zâdegân sınıfına tanınan haklar verildi.

Türkistan, İran ve Çin ile ticaret yapmalarına izin verilen Tatar tüccarları Rusya'nın doğu ticaretinde önemli bir yer kazandı. II. Katerina'dan sonraki çarlar Pavel Petroviç ve I. Aleksandr da müslümanlara karşı ılımlı bir politika izledi. I. Aleksandr 1803'te Orenburg'da hazine hesabından bir cami yapılmasına müsaade etti. Ancak 1860'lı yıllarda Tatarlar'a karşı başlatılan yeni bir asimilasyon politikası Tatarlar'ın Sibirya, Türkistan ve Osmanlı Devleti'ne kitleler halinde göçüne sebep oldu. Bu sırada Türkistan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi Tatarlar'a çeşitli ekonomik ve sosyal imkânlar sağladı. Rusya ile Türkistan arasında yapılan ticarette köprü vazifesi gören Tatarlar kısa sürede zenginleşti. Gani Bay, Hüseyin Bay, Abdülveli Yavuşof, Nimetullah Hacı, Remiyev Kardeşler, Yunusovlar, Akçurinler gibi Tatar tüccarları sermayelerini dokuma, deri, sabun ve un fabrikalarında değerlendirerek XIX. yüzyılın sonlarında Tatarlar arasında küçük bir burjuvazi sınıfının doğmasında önemli rol oynadı.

Ruslar'la eşit duruma gelmenin ancak dinî taassuptan kurtulup iyi bir eğitim almakla mümkün olacağını kavrayan Tatar zenginlerinin desteği ve Gaspıralı İsmâil'in teşvikiyle İdil-Ural bölgesinin Kazan, Orenburg, Ufa, Simbir (Ulyanovsk), Tümen, Tobolsk, Troitsk, Petropavlovsk, Samara ve Yayık (Uralsk) gibi pek çok şehrinde modern mektep ve medreseler kurulmaya başlandı. Aralarında Abdürreşid İbrahim, Rızâeddin Fahreddin, Şemseddin Kültesî, Ziyâeddin Kemâlî, Âlimcan Barudî, Mûsâ

Cârullah, Fâtih Kerîmî, Ahmed Hâdi Maksudi, Abdullah Bûbi ve Muhammed Ayaz İshâkî İdilli'nin bulunduğu yeni bir aydın sınıfı ortaya çıktı (bk. CEDÎDCİLİK; ISLAH). 1905 Rus İhtilâli Tatarlar'a söz, toplantı ve matbuat hürriyeti getirince Abdürreşid İbrahim'in öncülüğünde Tatar aydınları dinî ve millî meselelerine çözüm yolu bulmak için müslüman kongreleri adı altında 1905 yılından itibaren çeşitli toplantılar düzenlediler. Tatarlar'ın yoğun biçimde yaşadığı Kazan, Ufa, Orenburg, Astarhan, Troitsk, Uralsk, Petersburg ve Moskova gibi şehirlerde gazete ve dergiler çıkarmaya başladılar. Kırım'da Gaspıralı İsmâil'in başlattığı usûl-i cedîd okulları Çarlık Rusyası'nın her tarafına yayıldı. Müslümanların bu gelişiminden rahatsız olan çarlık hükümeti, 1911 yılında özellikle Kazan bölgesinde müslümanların üzerine çarlık jandarmasını gönderip bazı okulları ve gazeteleri kapattı. Bazı aydınlar pantürkizm ve panislâmizm gibi suçlamalarla sürgüne ve hapse gönderildi.

1917 ihtilâlleri sırasında Tatar halkının millî bağımsızlık hareketi canlandı. Millî idare, millî şûra, harbî şûra gibi organlar kuruldu. 1-11 Mayıs 1917 tarihinde Bütün Rusya Müslümanları Kurultayı Moskova'da toplandı, ilk defa seçimle müftülük makamına Âlimcan Barudî tayin edildi ve Muhlise Bûbi isimli bir hanım kadı seçildi. Kongrede siyaset, askerlik, işçi hakları ve maarifle ilgili kararlar alındı. Haziran 1917'de Kazan'da bir araya gelen kurultayda İç Rusya ve Sibirya müslüman Türk-Tatarları'nın medenî muhtariyeti ilân edildi ve Sadri Maksudi (Arsal) başkanlığa getirildi. Yapılan seçimler neticesinde İç Rusya ve Sibirya Müslümanları Millet Meclisi'ne 120 milletvekili seçildi ve Ufa merkezli yeni meclis çeşitli bakanlıklar teşkil ederek çalışmalarına başladı. Bu meclis 29 Kasım 1917'de İdil-Ural Devleti projesini ilân etti. Ancak Bolşevikler 1918 yılında meclisi dağıtıp üyelerinin bir kısmını sürgüne gönderdiler, bazılarının kaçmasına yol açtılar. Hâkimiyetlerini pekiştirdikten sonra millî projeleri bir tarafa bırakan Bolşevikler, Tatarlar'ın Bulak Arkası Cumhuriyeti, Tatar-Başkırt Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti gibi projelerinin gerçekleşmesine imkân tanımadılar. İç savaşın Bolşevikler lehinde neticelenmesi ve Rus komünistlerinin itirazları üzerine Tatar-Başkırt Cumhuriyeti yerine 23 Mart 1919'da Başkırt ve 27 Mayıs 1920'de Tatar Muhtar cumhuriyetleri ilân edildi. Böylece İdil-Ural bölgesinde iki küçük Türk cumhuriyeti meydana geldi. Yaklaşık 350 yıldır kendi devletlerinden yoksun olarak çileli bir hayat süren Tatarlar başlangıçta cumhuriyet fikrini benimsedilerse de kısa bir süre sonra aldatıldıklarını anladılar. Çünkü merkezdeki yöneticiler arasında Ruslar dışındaki milletlere karşı ciddi bir davranış değişikliği baş gösterdi. Tatarlar'ın dilleri ve medeniyetlerine kısıtlamalar getirilmeye başlandı. Bu kısıtlamalara karşı çıkanların tamamı Stalin döneminde öldürüldü. Mîr Said Sultan Galiyev öncülüğündeki bir kısım aydınlar Tatar, Başkırt, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Tacik, Çuvaş ve Âzerî gibi bütün Türk ve müslümanları içine alan bir Turan Sosyalist Cumhuriyeti faaliyetine giriştilerse de âkıbetleri ölüm oldu. Bu devirde Sultan Galiyev'in düşüncelerini benimseyenler pantürkizm ve Türkiye lehine casusluk yapmak gibi suçlamalara mâruz kaldılar. Aralarında Türkolog ve edebiyat tarihçisi Ali Rahim, tarihçi Aziz Ubeydullin, devlet adamı Kaşaf Muhtarov, Rauf Sabirov, siyasetçi Mîr Said Sultan Galiyev, gazeteci Safa Burgan, Salah Atnagulov, yazar ve gazeteci Fâtih Kerîmî, tarihçi Hâdi Atlasî, edebiyatçı Cemâleddin Velidi, yazar ve pedagog Kudoyarov Galyauddin,

dilci Âlimcan Şeref, matematikçi Ayaz Maksudov, şair Fathelislam Burnaşev, yazar Alimcan İbrahimov, pedagog Fâtih Seyfi Kazanlı, pedagog, yazar ve tercüman İbrahim Bikkulov, devlet adamı Mikdat Brundukov, tarihçi Gasim Mansurov, yazar Ömer Tulumbay, devlet adamları Sahibgerey Said Galiyev, Hacı Gabidullin, arkeolog Said Vahidov, devlet adamı Şaygardan Şaymardanov, tenkitçi Muhammed Galiev, pedagog Abdülkavî Tuykin'in bulunduğu pek çok kişi sürgüne gönderildi veya öldürüldü. İçlerinde gazeteci ve yazar Mahmud Fuad Tuktarov, tarihçi Abdullah Battal Taymas, devlet adamı ve hukukçu Sadri Maksudi, yazar Muhammed Ayaz İshakî, tarihçi Zeki Velidi Togan gibi kişiler yurt dışına kaçarak hayatlarını kurtarabildiler.

1920-1921 yıllarında İdil-Ural bölgesinde meydana gelen kıtlık yüzünden binlerce kişi öldü, nüfusun büyük bir bölümü başta Türkistan'daki Türk cumhuriyetleri olmak üzere Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin farklı bölgelerine dağılmak zorunda kaldı. Ayrıca Türkistan'da komünist hâkimiyetini sağlamlaştırmak için birçok Tatar öğretmen, yönetici, zanaatkâr, uzman ve asker gönderildi. Açlık ve göç neticesinde boşalan topraklara Ruslar ve Ukraynalılar'la birlikte çeşitli halklar yerleştirildi. 1950'li yıllardan sonra Tataristan'ın endüstri ülkesine dönüştürülmesinin ardından nüfus dengesi Tatarlar aleyhine iyice bozuldu ve kendi topraklarında azınlık durumuna düştüler. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dağılınca Tacikistan, Özbekistan, Kırgızistan gibi Sovyet cumhuriyetlerinden geri göçler sonunda nüfus eşitlendi. Sovyet hâkimiyeti yıllarında Tataristan'da çiftçilik ve küçük sanayi kollarında önemli gelişmeler oldu. Medenî ve sosyal hayatta büyük değişiklikler yaşanmasına rağmen merkezdeki yöneticiler arasında Rus olmayan milletlere karşı yine ciddi bir davranış değişikliği baş gösterdi. Tatarlar'ın dilleri ve millî medeniyetlerine karşı kısıtlamalar getirildi. Alfabeleri iki defa değiştirildi. 1930-1950 yılları arasında Tataristan'da ve Tatarlar'ın yaşadığı bölgelerdeki millî gazete ve dergiler, millî medeniyet ocakları, tiyatrolar, eğitim kurumları kapatıldı ve okullarda sadece Rus dilinde eğitim verilmeye başlandı. Stalin'in ölümünden ve 1956 yılındaki XX. Komünist Partisi Kongresi'nden sonra Tatar millî hayatı kısmen liberalleşmeye yöneldi. Tatar Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin önemli kadrolarına Tatarlar getirildi.

1988 yılında bilhassa öğrencilerin baskısı neticesinde İlimler Akademisi ve Kazan Devlet Üniversitesi'ne mensup 100 kadar ilim adamı Tatar İçtimaî Özegi adlı siyasî bir teşkilât kurmaya karar verdi.

17-18 Şubat 1989'da Kazan'da yapılan kuruluş toplantısına çoğunluğunu Komünist Partisi üyelerinin meydana getirdiği 586 delege katıldı. Kongrede Tataristan'ın siyasal ve ekonomik açıdan egemen bir devlet olması, din hürriyetinin, Kırım Tatarları'nın vatana geri dönmesinin sağlanması gibi çeşitli kararlar alındı. Yaklaşık 1000 kişinin katıldığı 17-19 Şubat 1990 tarihindeki ikinci kongrenin ardından ülkedeki siyasal atmosfer gittikçe değişti. Tataristan Parlamentosu, 30 Ağustos 1990'da ülkenin egemenliğini ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin on altıncı cumhuriyeti olduğunu ilân etti. Ancak parlamentonun aldığı bu karar Moskova tarafından tanınmadı. Resmî yöneticilerin bağımsızlık kararında ciddi adım atmayacağı görüşü kuvvet kazanınca İttifak-Tatar Bağımsızlık Partisi'nin inisiyatifiyle Tatar Millî Kurultayı toplandı ve millî meclis kuruldu. Millî meclis 1 Şubat 1992'de Tataristan'ın bağımsızlığını tekrar ilân etti. Bunun üzerine baskı altında kalan Tataristan Yüksek Sovyeti bağımsızlık konusunda referanduma gitme kararı aldı. Dönemin devlet başkanı Boris Yeltsin ve yöneticilerin bütün baskı ve tehditlerine rağmen 31 Mart 1992 tarihinde yapılan referanduma %80'in üstünde katılım sağlandı ve seçmenlerin %61,5'i bağımsızlık yönünde oy verdi. Ancak bu referandum da Moskova tarafından tanınmadı. Rusya Devlet Başkanı Vlademir Putin döneminde Rusya Federasyonu'na üye ülkelerin cumhurbaşkanlarının halk tarafından seçilmesine son verilerek özerk cumhuriyet parlamentolarının seçtiği adayın merkez tarafından tayini uygulamasına geçildi. Yaklaşık yirmi yıldır Tataristan cumhurbaşkanlığını yürüten Mintemir Şeymiyev, Mart 2010 tarihinde kendi isteğiyle görevini bıraktı ve yerine Tataristan Parlamentosu tarafından seçilen Rüstem Minnihanov geçti.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâmiyet'in İdil bölgesine girişi 22 (642) yılında hilâfet ordularının Hazarlar'a karşı yürüttüğü mücadeleler sırasında başladı. İdil-Bulgar Devleti'nin hanı Almış, 921'de Abdullah b. Baştuu başkanlığında bir elçilik heyetini Bağdat'a gönderip Halife Muktedir-Billâh'tan İslâm dininin öğretilmesi için din bilginleri ve cami yapımı için ustalar istedi. Muktedir-

Billâh aynı yıl İbn Fadlân başkanlığındaki elçilik heyetini Bulgar topraklarına yolladı, böylece 922'de Bulgar Devleti resmen İslâm dinini kabul etti. X. yüzyılın başlarında bölgeyi ziyaret eden Arap coğrafyacı İbn Rüste, İdil-Ural halkının çoğunun İslâm'a bağlı olduğunu, köylerinde cami ve medreselerinin bulunduğunu belirtir. İslâmiyet bölgede 100 yıl içinde büyük gelişme gösterdi, 1024'te Bulgar Hanı İbrâhim, Horasan'a bir elçilik heyeti göndererek Sebzevâr ve Hüsrevcer şehirlerine cami ve diğer binaların inşası için yardımda bulundu. Altın Orda Devleti'nin ikinci hanı Berke (1256-1266) ve İslâm'ı Altın Orda'nın resmî dini haline getiren Özbek Han (1313-1340) dönemlerinde İslâmiyet daha da gelişti. Ancak Timur'un Altın Orda Devleti'ne karşı yaptığı seferler bölgedeki medenî ve dinî hayata büyük darbe vurdu. Kazan Hanlığı'nın 1552'de Ruslar tarafından yıkılmasıyla bölgenin Ruslaşması ve hıristiyanlaşması başladı.

Çar IV. İvan, hıristiyanlaştırma faaliyetini yürütmek için Başpiskopos Guriy'e özel yetkiler verdi. Guriy önceleri IV. İvan'ın tavsiyelerine uyarak müslümanlara nazikçe yaklaştı. Fakat bu yaklaşımdan bir sonuç elde edemeyince zora başvurmaya başladı. Tatarlar zorla hıristiyanlaştırmaya karşı 1556'da isyan ettiler. İsyan bastırıldı, binlerce Tatar baskı ve zulümden kaçarak Sibirya ve Türkistan'a göç etmek zorunda kaldı. Hükümetin ve misyonerlerin bütün baskılarına rağmen İdil-Ural bölgesinde animist halkların dışında Hıristiyanlığı kabul eden müslümanların sayısı bir türlü istenilen sayıya ulaşmadı. Çar Aleksey Mihailoviç'in 1654'te çıkardığı bir kanunla Ruslar dışında Hıristiyanlığı kabul edenlere 15 ruble ödenmesini emretti. Aynı kanunla, hıristiyan olan Tatar beylerine ellerinde bulundurduklarını muhafaza etme imkânı sağlanıyordu. Kanunun bir diğer maddesine göre müslüman bir Tatar öldüğünde şahsî malı, birinci derecedeki müslüman mirasçılarına değil ne kadar uzaktan olursa olsun hıristiyan akrabalarına verilecekti. Bu kanunlar ve baskılar sonunda Tatar zenginlerinden bir kısmı Hıristiyanlığı kabul etti.

I. Petro zamanında müslümanlar üzerindeki misyoner baskısı devletin yardımıyla yeniden artmaya başladı. 1720-1791 yılları arasında çıkarılan çeşitli kanunlarla Hıristiyanlığı benimseyenlerin askerlik hizmetinden ve üç yıl vergiden muaf tutulacakları bildirildi. Bu vergiler müslüman olarak kalmaya devam edenlerden alınacaktı. 1731'de Kazan yakınlarında İdil nehri üzerindeki bir adada bulunan Sviyajsk Manastırı'na bağlı Yeni Din

Değiştirenler Komisyonu kuruldu. Komisyona bağlı misyonerler, askerlerle birlikte köyleri dolaşıp müslüman mezarlıklarıyla camileri tahrip etmeye ve müslümanlara hakaret etmeye başladılar. Direnen köylerin ahalisini hapse ve sürgüne gönderdiler. 9 Mart 1738'de Kazan'a tayin edilen Luka Konaşeviç, İdil-Ural bölgesinde yaşayan müslümanlara baskıyı arttırdı. İmparatoriçe Elizaveta (Yelizaveta) Petrovna 19 Kasım 1742'de çıkardığı kanunla Kazan vilâyetindeki bütün camilerin yıkılmasını emretti ve yeni cami yapılmasını yasakladı. Bu kanundan sonra Kazan vilâyetindeki 536 camiden 418'i yıkıldı ve yakıldı. Luka Konaşeviç'in müslümanların din değiştirmeleri için yaptığı aşırı baskılar 1750'li yılların başında müslüman halkı isyanın eşiğine getirdi ve Luka Konaşeviç Kazan'daki görevinden alındı. 2 Şubat 1764'te Yeni Din Değiştirenler Komisyonu kapatıldı. Müslüman Tatarlar'a yönelik zulüm bir ara durakladı. 1731-1764 yılları arasında İdil-Ural bölgesinde toplam 406.792 Çuvaş, Tatar, Mordov, Çeremiş, Umdurt Hıristiyanlığı kabul etmek zorunda kaldı. Bunlar arasında Müslümanlık'tan Hıristiyanlığa geçenlerin sayısı yalnızca 3670 kişi idi.

II. Katerina döneminde politika değişti. Çariçe 1789'da Ufa şehrinde Orenburg Müftülüğü adıyla dinî bir idare merkezi kurdurdu. Deşt-i Kıpçak'ta yaşayan Kazak ve Kırgızlar arasına İslâm dininin öğretilmesi için Kazan ve Orenburg'dan Tatar imamlar gönderildi. Bu imamların masrafları için Troitsk ve Orenburg şehrine birer kervansaray inşa edildiği gibi kervansarayların

ortasına birer cami yapıldı. Böylece Hacıtarhan sahillerinden başlayarak Amuderya ve Türkistan, Yedisu vilâyeti ve Altay dağlarına kadar her beldede ve kasabada, kışlak ve yaylalarda birer Tatar mollası görevlendirildi. Bunlar, bir taraftan İslâm dinini halka öğretip yayarken diğer taraftan bölgelerin ahalisini Rus Devleti'ne itaat ve hizmete çağırıyordu. Kazaklar'ın barış yoluyla Rus hükümetine tâbi olmalarında bu mollaların etkisi olmuştur. Ayrıca Tatar tüccarları da belirtilen bölgelerde hem ticaret yapıyor hem de İslâm dininin gelişmesine yardım ediyordu. Her yıl Tatarlar arasından birkaç kişi Buhara, Bağdat ve İstanbul gibi şehirlere giderek ilim tahsil ediyor, Tataristan'a döndükten sonra Kazan, Orenburg, Ufa gibi şehirlerde ve köylerde medreseler açıp İslâm dininin öğrenilmesi için gayret gösteriyordu. O dönemde Tobolsk vilâyetine bağlı Tümen kasabasından Nimetullah Hacı adlı bir Tatar tüccarı sadece Tobolsk

vilâyetinde yirmi cami, altmış medrese ve bir büyük kütüphane inşa ettirdi. Kütüphanede 5000 kadar kitap vardı ve bunlar arasında müellif nüshaları pek çoktu. Nimetullah ayrıca Buhara, Mekke, Medine, Mısır ve İstanbul gibi şehirlere 100 civarında öğrenci gönderip onların öğrenim masraflarını üstlendi. İslâm dininin gelişmesine gayret gösteren Tatarlar'ın sayısı XIX. yüzyılın sonlarına doğru giderek arttı. Tatar ve Başkırtlar'ın yoğun olarak yaşadığı İdil-Ural, Ural ötesi ve Sibirya'da 1916 yılında toplam 6081 cami vardı ve 13.328 din görevlisi vazife yapıyordu (220 ahund, 3822 hatip, 3346 imam, 5940 müezzin). 1801-1917 yıllarında sadece Kazan'da basılan Arapça kitapların sayısı 4000 civarındadır ve büyük bölümünü dinî kitaplar oluşturmaktadır. Tatarlar Din ve Maîşet (1906-1918), ed-Dîn ve'l-edeb (1906-1908, 1913-1917), İslâm ve Maârif (1916-1918), Ma'lûmât-ı Şer'iyye-i Orenburgiyye (1908-1910, 1916-1917) adıyla dergiler yayımladılar. İhtilâlden sonra İç Rusya ve Sibirya müslümanlarının dinî idaresinin yayın organı şeklinde çıkan İslâm Mecellesi (1924-1928) komünist dönemindeki en önemli dinî dergidir.

Tataristan Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ertesi yılı müslümanlar arasında bir din karşıtı propaganda yürütülmeye başlandı. 28 Mayıs 1928'de açıktan İslâmiyet'e karşı büyük bir mücadele başlatıldı. Camiler ve Kur'an kursları kapatıldı, İslâmî cemiyet malları devletleştirildi, müslüman din âlimlerinin bir kısmı asalak, sabotajcı, Alman veya Japon casusu gibi suçlamalarla idam edildi; bir kısmı tutuklandı ya da sürgüne gönderildi. Bu devirde idam edilen, hapse atılan ve sürgüne gönderilen müslümanların sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. Hatta Tatarca'nın Arapça kelimelerden temizlenmesi için çalışmalar yapıldı. Arap alfabesi 1929'da yerini Latin alfabesine bıraktı. İslâm'la ilgili süreli yayınlar 1928 yılından itibaren yasaklandı ve Gorbaçov döneminde başlayan yeniden yapılanma dönemine kadar hiçbir dergi çıkmadı. 1990'dan sonra komünist döneminde kapatılan camilerin yerine yenileri açıldı. Bugün ülkede 1000'in üzerinde cami vardır. 1980 yılında ise ülkede sadece on sekiz cami ibadete açıktı. 1992'de Tataristan Cumhuriyeti Müslümanları Diniye Nezâreti kuruldu ve 2001 yılında resmî bir hüviyet kazandı. Diniye Nezâreti din âlimlerinin yetiştirilmesi için medrese ve yüksek eğitim kurumları açmaya başladı. Kazan'daki İslâm Üniversitesi, Rusya'daki en önemli yüksek İslâm eğitimi veren kurumlar arasındadır. Bu üniversite 2002-2009 yılları arasında 100 civarında öğrenci mezun etmiştir. Rusya ve Tataristan anayasasına göre din devletten ayrı

olduğu için dinî kuruluşlara bütçeden pay ayrılması kanunen yasaktır. Ancak müslüman ve Ortodoks dinî örgütler çeşitli şekillerde desteklenmekte, eğitim ve cami harcamaları bağışlarla sağlanmaktadır.

IV. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

İdil-Bulgar Devleti zamanında İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Arap alfabesini kullanmaya başlayan Tatarlar'ın eski devir edebiyatı hakkında yazılı metinler yok denecek kadar azdır. Şehâbeddin Mercânî, Kayyûm Nâsırî ve G. Rahim tarafından incelenen yetmiş beşten fazla mezar kitâbesi genellikle Türkçe'dir. Mercânî Müstefâdü'l-aḫbâr adlı eserinde Ya'kūb Bulgārî, İdrîs el-Bulgārî, Hoca Ahmed el-Bulgārî, Hızır el-Bulgārî, Alâeddin el-Bulgārî, Ömer el-Bulgārî, Şeyh Muhammed el-Bulgārî, Yûsuf el-Bulgārî, Muhammed el-Kazânî, Süleyman es-Sarâyî, Şems es-Sarâyî gibi âlimlerin Arapça ve Türkçe eserlerinden bahsetse de bunlardan günümüze ulaşanların sayısı çok azdır. Altın Orda Devleti zamanından kalan eserler arasında Kerderî'nin Nehcü'l-ferâdîs (yazılışı 1342), Nizâmî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn adlı eserinin manzum tercümesi (1341-1342), Hârizmî'nin Muḥabbetnâme'si (yazılışı 1353), Hüsâm Kâtib'in Dâstân-ı Cümcüme Sultan (yazılışı 1368), Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesi, Altın Orda Devleti ve Kazan Hanlığı devirlerinden kalma yedi adet yarlık ve bitik bugüne kadar gelen en önemli dil yâdigârlarıdır. Bitiklerden üçü Kazan hanları Uluğ Muhammed, Mahmud ve Ahmed tarafından Osmanlı padişahları II. Murad'a ve Fâtih Sultan Mehmed'e yazılmıştır. Kazan Hanlığı döneminde yazılmış Kur'an Tefsiri, Tuhfe-i Merdân, Nûr-i Sudûr, Zafernâme-i Vilâyet-i Kazan; Rus işgalinin ardından kaleme alınan Arap-Türkî Lugati, Elifbâ, Şerîatü'l-îmân, Üstüvânî Kitabı, Vakāyi'nâmeler, Ahvâl-i Çingiz Han ve Aksak Timur, Bedevam Kitabı, Dualık, Falnâme, Yulduznâme, Rüya Tabirleri, Risâle-i Gazîze, Edige Destanı, Çora Batır gibi eserler eski Tatar edebiyatının değerli örnekleridir. Rusya'da 1710 yılından itibaren Arap harfli matbaaların kurulmaya başlanmasıyla XIX. yüzyılın sonuna kadar pek çok dinî ve edebî eser Arap, Çağatay ve Türk edebiyatından Tatarca'ya tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır. XIX. yüzyılın ilk yarısında Abulmanih Kargalı, Hibatullah Salihov, Şemseddin Zeki, Abdülcebbar Kandalıy, Ali Çokrıy gibi halk şairlerinin eserleri en çok bilinenlerdir. Modern Tatar edebiyatı Mûsâ Akyiğitzâde'nin 1886'da yayımlanan Hüsâmeddin Menla (Molla) adlı romanı ile başlar (Zâhir

Bigi'nin Günâh-ı Kebîr ve Güzel Kız Hatice isimli romanları, Rızâeddin Fahreddin'in Selime yâ ki İffet, Esmâ yâ ki Amel ve Cezâ adlı hikâyeleri vb.).

1905 Rus İhtilâli'nin ardından Tatar matbuatının doğmasıyla birlikte birçok dergi ve gazete neşredilmiştir. 1917 Ekim İhtilâli yazarların dünyaya bakışını, insan ilişkilerini, edebiyatın şeklini ve büyümesini etkilemiştir. Bolşevik Partisi'nin ülke idaresine gelmesi ve devlet düzeni vasıtasıyla parti diktatörlüğünün yerleştirilmesi yeni ideolojik ve siyasal ortamın oluşmasına yol açmıştır. Bu ortam edebî hayatı da keskin biçimde değiştirmiştir. Halkta sosyalist fikri yerleştirme maksadıyla yeni neşriyat yapılmıştır. Tataristan'da 1917-1920 yıllarında yedi dilde (Tatar, Rus, Çuvaş, Mari, Udmurt, Macar, Alman) 130 gazete-dergi çıkarılmıştır. Fakat totaliter Bolşevik rejim güçlendikçe Tatar halkının millî ve mânevî değerlerini zayıflatmak için çeşitli yollar denenmiştir. İki defa alfabe değiştirilmesi olumsuz teorilere yol açmış, Tatarca basın organlarının kapatılması yüzünden oralardaki edebî ocaklar sönmeye yüz tutmuştur. Edipler çeşitli merkezlerden Kazan'da toplanmaya başlamıştır. Edebiyatçılar üzerinde parti, Sovyet idaresi, yazarlar birliği, basın organları baskı kurmuş, milliyetçi aydınlara karşı karalama kampanyalarına girişilmiştir. Bütün baskı ve sindirmelere rağmen yine de edebî ürünler meydana getirilmiştir. Bu dönemin edebiyatında korku hâkimdi. Meşhur yazar ve bilim adamlarının çoğu Stalin tarafından ortadan kaldırılmıştır. Şair M. Celil, 1939'da Stalin'e Tatar medeniyetinin acıklı durumunu anlatan uzun bir mektup yazmış, bu mektubun ya da yaklaşan II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Kazan'da Dil, Edebiyat, Tarih Enstitüsü (1939), Kazan Devlet Üniversitesi'nde Tatar Tarihi, Dili ve Edebiyatı Kürsüsü (1944) açılmıştır. Bu iki kurum 1990 yılına kadar Tatar dilinin ve kültürünün gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır.

Toplumda ve edebiyattaki ruhsal kuraklığı 1941-1945 yılları arasında II. Dünya Savaşı değiştirmiş, savaş ve insan konusu ele alınmıştır. Savaşın ardından Tatar edebiyatı daha da gelişmiştir. A. Yeniki'nin Saz Çiçeği (1955), Yürek Sırrı (1957), Reşe (1962), Vicdan (1968) adlı uzun hikâyeleri; Doğum Yeri (1959), Gece Damlaları (1964), Güzellik (1964), Kuray (1970), Söylenmemiş Vasiyet (1955) gibi hikâyeleri Tataristan'da en çok okunan eserler arasındadır. Yeniki'nin 1990'lı yıllarda yazdığı Güneş

Batmadan Önce adlı son eserinde “Yeni Zaman, Lenin Dönemi, Stalin Dönemi, Kruşçev Dönemi, Aldanma” gibi hâtıra-hikâyelerini toplamış ve komünist döneminin kısa bir değerlendirmesini yapmıştır. 1960’lı yıllardan itibaren Tatar halkının eski parlak tarihine olan ilgisi artmış, N. İsanbet’in başlattığı tarihî roman geleneğini N. Fettah geliştirmiştir. Tatar aydınları 1992’den itibaren Latin alfabesine geçmek için büyük mücadele vermiş, parlamento 15 Eylül 1999’da Latin alfabesi kanununu kabul etmiştir. Ancak Tataristan parlamentosunun bu kararı Rusya Anayasa Mahkemesi tarafından geçersiz sayılmış ve Latin alfabesine geçme meselesi böylece sona ermiştir. 2001 yılında Tataristan’da Tatar dilinde kırk iki gazete ve yedi dergi, Rusça 158 gazete kırk bir dergi, iki dilde yetmiş altı gazete ve on sekiz dergi yayımlanıyordu. Bu gazete ve dergilerin %27’si devlet organları tarafından, kalanları şahıslar tarafından çıkarılmaktadır.

1917 Ekim İhtilâli’nden önce Rusya’da yaşayan Türk toplulukları arasında eğitim seviyesi en yüksek olan Tatarlar sadece Tatarca eğitim veren mektep ve medreselere sahipken Bolşevik rejiminin yerleşmesinden sonra Rusça eğitim almaya başlamıştır. 1950-1980 yılları arasında Sovyet hâkimiyetinin Rus olmayan halkları Ruslaştırma ve onların ana dillerinde eğitim almalarını engelleme siyaseti uygulanmıştır. Stalin’in ölümünün ardından 1957-1958 ders yılından itibaren Tatar çocukları için ana dili derslerinin okutulması şart koşulmuşsa da uygulamada sıkıntılar yaşanmıştır. Özellikle Tataristan dışında yaşayan Tatarlar arasında ana dilini öğrenme konusunda büyük sorunlar vardır. Ufa, Sterlitamak, Tümen, Tobolsk gibi şehirlerde bazı üniversitelerin Tatar Dili ve Edebiyatı bölümlerinden yetişen öğretmenler bu ihtiyacı gidermeye çalışsalar da Tatarca ders saatlerinin azlığı sebebiyle, ayrıca pek çok bölgede öğretmen bulunamadığından ana dilini konuşan, ancak okuyup yazamayan ya da hiç konuşamayan yüz binlerce Tatar mevcuttur.

2001-2002 öğretim yılında Tataristan’da 2513 orta dereceli okulda 557.087 öğrenci eğitim görmekte iken 2008-2009 yılında okul sayısı 2313’e, öğrenci sayısı da 391.538’e düşmüştür. 2000 yılında Tataristan’da yirmi beş yüksek öğretim kurumunda yaklaşık 100.000, 2008-2009 eğitim öğretim yılında ise 154.456 öğrenci eğitim görmekteydi. Yirmi civarındaki özel üniversite ve yüksek okuldaki öğrenci sayısı da 15.000’den 28.425’e çıkmıştır. Ayrıca Rusya Federasyonu’nun çeşitli üniversite ve yüksek okullarının şubelerinde

18.955 öğrenci okumaktadır. Tataristan'da eğitim Rusça ve Tatarca'dır. Fakat Tatarca eğitim sadece ilk ve orta okullarla Kazan Devlet Üniversitesi'nin Tatar Dili, Edebiyatı ve Tarihi Fakültesi, Pedagoji Üniversitesi'nin bazı fakültelerinde yapılmaktadır. 1980-2000 yıllarında ilk ve orta okullarda yalnız Tatarca eğitim veren millî okulların sayısında bir artış görüldüyse de günümüzde bu okulların sayısı azalmıştır. Rusça eğitim verilen okullar (bu okullarda mecburi Tatarca dersleri de vardır) daha çok revaçtadır. Çünkü ülkede yüksek öğrenim dili Rusça olup üniversite giriş sınavında Rusça'dan başarılı olamayanlar üniversiteye girememektedir. Bugün Tataristan nüfusunun hemen tamamı okuma yazma bilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Polnoe sobranie zakonov Possiyskoy imperii, Petersburg 1784, XXII, 51-52; Cemaleddin Velidî, Tatar Edebiyatının Barışı, Orenburg 1912, s. 35-38; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri (İstanbul 1925), Ankara 1988; Alimcan İbrahimov, Tatarlar Arasında Revolyutsiya Hareketleri 1905, Kazan 1926, s. 144-158; Tamurbek Devletşin, Sovyet Tataristan'ı (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 77-145; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Çağdaş Türkîler (ek cilt), İstanbul 1993, s. 226-245; a.mlf., Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s. 4-8, 279-282; a.mlf., 1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi, İstanbul 1998, s. 226-245; Materialı po istorii tatarskogo naroda, Kazan 1995, s. 136-468; Ahmet Temir, "Kuzey Türkleri Edebiyatı (Tatar-Başkurt)", TDEK2, IV, 229-258; Azade-Ayşe Rorlich, Volga Tatarları

(trc. Mehmet Süreyya Er), İstanbul 2000; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Tatar Edebiyatı, Ankara 2001, XIX, 15-180; Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 2001, VI, 6-48; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, İstanbul 2002, s. 31-111; İskender Gilyazov, "XI-XVIII. Yüzyıllarda Çarlık Rusyası'nda İdil-Ural Tatarları", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 408-414; R. Muhametşin, Tatarı i islam v XX veke, Kazan 2003, s. 31-64; İslam v

sovetskom i postsovetskom prostranstve, Kazan 2004, s. 47-66; "Rusya'da Neşriyat-ı İslamiye", Tercüman, sy. 3, Bahçesaray 22 Ocak 1900, s. 17-18; "Müslüman Basmahaneleri", a.e., s. 18; Rızaeddin Fahreddin, "Mektep ve Şakirtlerimiz", Vakit, sy. 21, Orenburg 3 Mayıs 1906, s. 2-3; Yusuf Akçura, "Rusya'da Sakin Türklerin Hayât-ı Medeniyye, Fikriyye ve Siyasiyyelerine Dair", SM, sy. 39 (1325), s. 201-204; Kazanlı Ayaz [Ayaz İshakî], "Rusya Müslümanları", a.e., sy. 53 (1325), s. 14-16; Abdürreşid İbrahim, "Die wiedergeburt der turko tatarischen Völker Russlands", NO, I (1917), s. 408-410; Akdes Nimet Kurat, "Rusya Türklerinin Medeni Uyanış Devri", DTCFD, XXIV/3-4 (1969), s. 129-146; "Ne osuşçetvlyal politiku parti v otneşenii religii", Gasırlar Avazı, I/2, Kazan 1996, s. 284-285; İ. K. Zagidullin, "Meçet v religioznoy i sotsialnoy jizni tatarskoy derevni Volgo-Uralya v kontse XVIII-naçala XX veka", Traditsionnaya kultura, sy. 4 (20), Kazan 2005, s. 43-49; "Tatarstan Respublikası", Tatar Entsiklopediya Süzlege, Kazan 2002, s. 613-627.

İsmail Türkoğlu

TATARLAR

Moğol ve Türk topluluklarına verilen genel ad.

Aslında bir Moğol ulusu olan Tatarlar'ın adına Orhon yazıtlarında rastlanır. Çinliler, Cengiz Han'dan önce Moğolca konuşan toplulukları ayırmadan hepsine Tatar adını vermişti. Moğol hâkimiyetinden sonra Türkçe konuşan bir kısım topluluklara, hatta bazan Orta Asya'daki Türkçe konuşan bütün kavimlere Tatar denilmiştir. Bugün Tatar kelimesi bir Türk boyunun adıdır ve genellikle İdil-Ural bölgesindeki Kazanlılar ve Kırımlılar için kullanılır. Kültigin ve Bilge Kağan kitâbelerinde Bumin Kağan'ın cenaze törenine temsilci gönderen oymaklar içinde adı geçen Otuz Tatar, yine kitâbelerde Bilge Kağan'ın ve Kültigin'in babası Kutlug Şad, Göktürk Devleti'ni yeniden kurmaya çalıştığında düşman olarak geçen oymaklar arasında da zikredilir. Bilge Kağan zamanında Tokuz Tatarlar'a ait bilgilere rastlanır. Bunlar Tula ırmağının doğusunda bulunan topraklarda yaşıyordu. Bilge Kağan beş defa Oğuzlar'la savaştıktan sonra yeniden üzerlerine yürümüştü ve Oğuzlar, Tokuz Tatarlar'la birlikte 716 yazında Agu'da onun karşısına çıkmışlarsa da vuku bulan iki şiddetli savaşta bozguna uğramışlardı. Uygurlar'ın ikinci hükümdarı Teñride Bolmış İl İtmiş Bilge Kağan zamanında (747-759) Oğuzlar bazan tek başlarına, bazan Tokuz Tatarlar'la birlikte isyan çıkarmışlarsa da yenilmişler ve sonunda Uygur hükümdarına yeniden itaat etmişlerdi.

Çinliler, Moğolca konuşan ulusların hepsine Tata (Tatar) dedikleri gibi bu toplulukları Ak Tatarlar, Kara Tatarlar ve Yabani Tatarlar diye üç gruba ayırmışlardı. Bu ayırım onların medenî seviyelerine göre yapılmıştı. Meselâ Çin Seddi yakınında yaşayan Ak Tatarlar, Tatarlar'ın en uygarı sayılıyordu. Bunların arasındaki Öngütler'in başında Cengiz Han zamanında Alakuş Tegin vardı. Kara Tatarlar ise göçebe hayatı yaşayan, doğudan batıya doğru asıl Tatarlar, Mongollar (Men-ku-Ta-ta), Kereyit (Esmer), Naymanlar (Sekiz) gibi uluslardı. Yabani Tatarlar, Baykal'ın (Tenggis) ötesinde avcılıkla uğraşan oymaklardı. Moğolca konuşan topluluklar arasında sadece doğuda Çin sınırında yaşayan bir ulusun adı Tatar'dı. Bunlar Buyur nor (Buyur gölü) çevresinde oturuyordu ve altı oymaktan oluşmuştu. En

itibarlısı Tutuklayut oymağı olup onu Alçı, Çağan (Çaḫan/beyaz) ve Küin oymakları takip ediyordu. Fakat XII. yüzyılın ikinci yarısında eski güçlerini kaybetmişlerdi. Bunların Çin'e yağma akınlarında bulundukları bilinmektedir. Hatta Moğollar'ın hükümdarı Ambahay Hahan bazı Tatar başbuğlarını yakalayıp Altan Han'a (Çin imparatoru) teslim etmişti. Bu olay Moğollar'la Tatarlar arasında derin bir düşmanlığa yol açtı. Moğollar'dan Hutula Han, Tatarlar'a karşı bir intikam seferi tertip etti. Moğol soylularından Yesügey Bahadır bu sefer esnasında Tatar beylerinden Timuçin'i esir aldı. Esirle birlikte evine geldiğinde yeni doğan oğluna gelenek üzerine esirin adını verdi. Yine Moğol kaynaklarına göre Yesügey Bahadır, Tatarlar tarafından zehirlendi. Ardından Cengiz Han it yılında (1202) Tatarlar'ı Dalan Nemürges'te ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu sebeple Cengiz Han ve haleflerinin kumandanları arasında Tatar asıllılar çok az olup bunlar daha ziyade İlhanlılar'ın hizmetinde bulunuyordu. Ancak genellikle her yerde Moğollar'a Tatar denilmeye devam edilmişti; Moğollar ise kendilerine Tatar adı verilmesinden hoşlanmıyorlardı.

IV. (X.) yüzyıla ait İslâm coğrafya eserlerinde Tatar adına nâdiren rastlanır. 372'de (982-83) yazılan Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Tatarlar'ın Dokuz Oğuzlar (Toguz Guz) yani Uygurlar'la aynı soydan geldiği zikredilir. Bu husus Tatarlar'dan bazı toplulukların Uygurlar'ın idaresinde bulunmasıyla ilgilidir. Gerdîzî, IV. (X.) yüzyıl coğrafyacılarından Ceyhânî'ye dayanarak Türk ellerinden Kimekler'den bir boyun Tatar asıllı olduğunu yazar. Bu da muhtemelen Tatarlar'dan bir kolun Kimekler'e katılmasından ileri gelmiştir. V. (XI.) yüzyıldaki eserlerde Tatarlar hakkında biraz daha fazla bilgi verilir. Cürcân Meliki Keykâvus b. İskender, Ḳābûsnâme adlı eserinde Tatarlar'ın Türkler arasında zahmet ve meşakkate en fazla katlanan kavim olduğunu yazar. Yine ona göre bunlardan en yiğit ve bahadır olanı Kay kavmidir. Aynı yüzyılda Kâşgarlı Mahmud, Tatarlar'ı Türk kavimleri arasında zikreder ve haritasında yurtlarının bulunduğu yeri gösterir. Tatarlar'ın Türkçe'yi bilmekle beraber Kay, Yabaku ve Basmıllar gibi ayrı bir dilleri olduğunu söyler. Fahreddin Mübârek Şah'ın 1206 yılında tamamlanan eserindeki Türk kavimleri listesinde Tatar ismi yer aldığı gibi Kara Tatar adına da rastlanır. Gazneli ve Selçuklu devri şairlerinin şiirlerinde de Tatar adı görülür. Moğollar'dan bahseden Farsça eserlerde Moğollar hakkında Moğol ve Tatar, Arapça kaynaklarda ise genellikle Tatar (التتر، التتار) ismi geçer; çok nâdir olarak Moğol (المغل، المغول) adı kullanılır

(Zehebî, s. 60; İbn Kesîr, XIII, 218, 221, 239, 269; XIV, 8; İbn Tağrîberdî, VII, 47, 49). Memlük tarihçileri, devletlerinin başlıca düşmanı olan İlhanlılar'a Tatar dedikleri gibi Timur için de aynı adı kullanırlar ve Moğollar'ı Memlük Türkleri'nin akrabaları sayarlar. Memlük sultanlarından Kit Buğa'nın (1294-1297) Tatarlar'dan biri olduğu bilinmektedir. Sâlâr Kavsun gibi Moğol asıllı emîrler yüksek mevkilerde bulunmuştur. Yine Moğol asıllı bir emîr olan Seyfeddin Aruktay, Sultan el-Melikü'n-Nâsır tarafından Türkler'in sahip olduğu bütün meziyetleri şahsında toplamış bir emîr diye tanıtılmıştır.

İslâm kaynaklarında Tatar ifadesi daha ziyade Moğollar için kullanılır. Moğollar'ın Cengiz Han döneminden itibaren batıya doğru yayılıp İslâm topraklarını istilâ ve tahrip etmeleri, 656 (1258) yılında Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetine son vermeleri ve 658'de (1260) Memlükler'in zaferiyle sonuçlanan Aynicâlût Savaşı'yla durdurulmaları hadiseleri kaynaklarda önemli yer tutar. Bu arada Hz. Peygamber'e atfedilen Türkler'le ilgili bazı hadisler Moğollar'la ilişkili biçimde yorumlanır. İzzeddin İbnü'l-Esîr, Moğollar'ın İslâm topraklarını işgali hususunu müslümanlar açısından çok ağır ve acı bulduğundan uzun süre

yazmamakta direndiğini, ancak tarihî bir vâkıa olarak zikretmek zorunda kaldığını söyler (el-Kâmil, XII, 358-361). Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Tatarlar'ı altıncı iklimin doğusunda oturan Türkler'den bir kavim diye niteler. Ona göre Tatarlar katı kalpli, sert mizaçlı ve zorluklara karşı dayanıklı olup kan dökmeyi severler. Tatarlar'ın ortaya çıkarak İslâm topraklarını istilâ edecekleri Resûlullah tarafından haber verilmiştir. Diğer Türkler'den ayrı bir dilleri ve alfabeleri vardır (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 581). Eyyûbî tarihçisi İbn Vâsıl, Moğollar'ın İslâm topraklarını istilâsı sırasında çok sayıda müslümanın katledildiğini veya esir alındığını zikreder (Müferricü'l-kürûb, IV, 34). İbn Battûta, Buhara'dan bahsederken şehrin lânetle andığı Cengiz Han tarafından tahrip edildiğini ve halen harap ve perişan olduğunu yazar (er-Riḥle, III, 17). Semerkant'tan söz ederken buranın İslâm orduları tarafından fethi sırasında şehid düşen sahâbî Kusem b. Abbas'ın kabrinin Semerkantlılar tarafından ziyaret edildiğini belirtir ve Tatarlar'ın Semerkant'a geldiklerinde adaklar adayıp türbeye ve ziyaretçilere harcanmak üzere sığır, koyun ve para bağışladıklarını söyler (a.g.e., III, 37). İbn Battûta, Delhi Sultanı Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın Melik

Gazi unvanını almasıyla ilgili olarak Mültan Camii hünkâr mahfilinde şöyle bir yazının bulunduğunu kaydeder: “Ben yirmi dokuz defa Tatarlar’la savaştım; onları yenilgiye uğrattım ve Melik Gazi unvanını aldım ...” (a.g.e., III, 139). Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, 643 (1245) yılı olaylarını anlatırken yine lânetle andığı Moğollar’la halife ordusunun bu yıl karşı karşıya geldiğini, müslümanların Moğol ordusunu ağır bir yenilgiye uğratıp darmadağın ettiğini yazar. Bu zafere rağmen halife ordusunun Hz. Peygamber’in, “Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın” hadisi doğrultusunda (Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 8; Nesâî, “Cihâd”, 42) Moğollar’ı takip etmediğini, aynı zamanda onların savaş hilelerine kurban gitmekten çekindiğini zikreder (el-Bidâye, XIII, 168). Moğollar’ın Bağdat’ı işgali sırasında çoluk çocuk, genç yaşlı, kadın erkek ayırımı yapmadan halkı korkunç bir katliama tâbi tuttuklarını belirten İbn Kesîr, Moğol askerlerini imansız, acımasız ve zalim diye niteler, Hülâgû’yu da lânetle anar (a.g.e., XIII, 200-201). Öte yandan İlhanlı devlet adamı ve tarihçisi Atâ Melik Cüveynî, Moğollar’ın zulüm, katliam ve tahribatından bahsetmekle birlikte onlar hakkında diğer müslüman tarihçilerden farklı ve olumlu bir yaklaşım sergiler. Cüveynî, müslümanların Moğollar’a karşı gelmektense onlara itaat etmelerinin daha hayırlı olacağını söyler. Allah’ın Moğollar vasıtasıyla İslâm’ı desteklediğini ifade eden Cüveynî, “Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın” hadisini hatırlatarak Moğollar’la barış içinde yaşamanın gereğini ileri sürer (Târîh-i Cihângüşâ, s. 81). Ermeni ve Gürcü tarihçileri de Moğollar’ı Tatar adıyla anar. Gürcü müellifleri sadece Timur’u değil Karakoyunlular’ı ve Akkoyunlular’ı da Tatar şeklinde vasıflandırır. Dede Korkut destanlarında Gürcüler’in destan kahramanlarından Salur Kazan Bey’e Tatar dediklerinin söylenmesi bundan ileri gelir. Ermeni tarihçileri (Genceli Kirakos, Vardan) Tatarlar’ın Azerbaycan, Gürcistan ve Doğu Anadolu’daki siyasî faaliyetleri, dilleri, dinleri, gelenek ve göreneklerine dair önemli bilgiler verir.

Moğol işgali neticesinde Ortadoğu’ya kalabalık bir Moğol-Türk topluluğunun yerleştiği bilinmektedir. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Tatar adını taşıyan kavimden birçok beyin İlhanlılar’ın hizmetinde bulunduğunu kaydeder. Yine Reşîdüddin, Moğolca konuşan kavimlerin hepsine Tatar denmesinin bu kavmin eski zamanlarda yaptığı işgallerle büyük bir şöhret kazanmasından ileri geldiğini söyler. İlhanlılar’ın hizmetindeki asıl Tatar beylerinden biri Sali Noyan’dır. Sali Noyan, Mengü

Kaan tarafından emrindeki iki tümenle Hint sınırına gönderilmişti. Abaka döneminde Diyarbekir valisi olan Durbay Noyan da asıl Tatarlar'dandı. Bu beyler muhtemelen Tatarlar'ın en tanınmış oymağı Tutuklayut boyuna mensuptu. Çağan Tatar boyundan en tanınmış beyler ise Giray ve Doladay ile (Abaka devrinde) Malatya-Harput Valisi Kürboğa idi (Gāzân Han ve Olcaytu Han dönemlerinde). Küin Tatar (Kara Tatar) boyunun önde gelen beyi Samagar Noyan'dır. Samagar, Hülâgû'nun mîrâhuru olup Abaka ve Argun Han devirlerinde Anadolu'da umumi valilik yapmış, adalet ve dirayetiyle bu ülkedeki halk tarafından sevilmiştir. Samagar Noyan'ın nesli Çelebi Mehmed devrinde de varlığını sürdürmüştür.

XIV. yüzyılda Orta Anadolu'da yurt tutmuş Moğollar'a genellikle Tatar, bazan da Muğal Tatarı denilmekteydi. Bu Tatarlar'a özellikle Timurlu kaynaklarında Kara Tatar adı verilmiştir. Onlara kara sıfatının verilmesi Tatar kavminden gelmeyip siyasî itibarlarını kaybetmiş olmalarındandır. Kara Tatarlar'ın XIV. yüzyılın sonlarındaki nüfusları hakkında çeşitli rakamlar verilmektedir. Timurlu tarihçilerinden Şerefeddin Yezdî bunların 30-40.000, Ermeni tarihçisi Medzoplu Toma 60.000 çadır olduklarını yazarken Muînüddin Natanzî 100.000 çadırdan söz eder. Kara Tatarlar elli iki oymağa ayrılmıştı; bununla beraber her 100 çadırın kendine mahsus bir yurdu vardı. Bu husus, Kara Tatarlar arasında Moğol askerî teşkilâtına ait başlıca esasların XIV. yüzyılın sonlarında hâlâ muhafaza edildiğini gösterir. Nitekim sağ ve sol kol diye iki kola ayrılmışlardı. Sol kolu teşkil eden oymakların Sivas, Amasya, Tokat, Çorum yörelerinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Konya, Kayseri ve Niğde yörelerindeki oymaklar da sağ kolu meydana getirmiş olmalıdır. Kara Tatarlar'ın başında bulunan ailelerden başlıcaları Babuk oğulları (Niğde yöresinde), Samagar oğulları (Aksaray veya Kayseri yöresinde), Savcı oğulları (Ankara yöresinde), İsmâil Ağa ve oğlu (Beyşehir yöresinde), Devlet Şah (Ilgın yöresinde), Atabey (İshaklu yöresinde) ve Çavdaroğlu'ydu (Kütahya yöresinde). Kara Tatarlar, Orta Anadolu'nun en verimli otlaklarına sahipti.

Osmanlı Hükümdarı Yıldırım Bayezid'in Orta Anadolu'yu fethetmesi üzerine Tatarlar Osmanlı hizmetine girdiler. Osmanlı kaynakları ittifakla Ankara Savaşı'nda Tatarlar'ın hainliği yüzünden yenilgiye uğranıldığını yazarsa da onların Çağatay ordusunun saflarına geçmelerinin yenilginin başlıca sebebini teşkil ettiği doğru olmamalıdır. Diğer taraftan Timur, bu

muharebede ordusuna katılan Tatarlar'ı mükâfatlandırmak yerine Türkistan'a göç ettirip Seyhun'un ötesindeki topraklara yerleştirmek niyetindeydi. Türkmenleşmiş olan bu Tatarlar yolda kaçmaya çalışmışlarsa da yakalanıp çoğu katledilmiş, önde gelenleri Semerkant'a gönderilirken bir kısmı Kâşgar bölgesine yollanmış, bir bölüğü de Isık Göl taraflarına iskân edilmiştir. Timur, Anadolu'daki Kara Tatarlar'ın hepsini göçürmeyi başaramamıştı. Geride kalan oymaklar yine eskisi gibi Ankara, Çorum, Amasya, Yozgat yöreleriyle Karaman ilindeki bazı yerlerde (Ilgın, Akşehir, İshaklı, Koçhisar, Aksaray) yaşıyorlardı.

Ankara Savaşı'ndan Amasya'ya dönen Çelebi Mehmed de İnaloğlu, Köpekoğlu ve bunlar gibi Türkmen beylerine, ayrıca Gözleroğlu Ali, Savcıoğlu Ali, Doyran Bey gibi Tatar beylerine karşı mücadele etmek zorunda kalmıştı. Çelebi Mehmed'in kardeşi Mûsâ Çelebi ile yaptığı savaşlarda ordusunda Tatarlar da vardı. Çelebi Sultan Mehmed tek başına Osmanlı tahtına geçtikten sonra 819 (1416) yılında Samsun

seferinden dönerken İskilip yöresinde pek çok Tatar obası görmüştü. Osmanlı hükümdarı, sadakatlerinden emin olamadığı için bunların daha faydalı hizmetler görebileceklerine inandığı Rumeli yakasına göç ettirilmesini emretmişti. Çoğu Filibe yöresinde yerleştirilen bu Tatarlar'ın başında Minnet Bey'in oğlu vardı. Karaman ilindeki Moğol oymaklarının nüfusu azdır. Bunlar Mugal Samagarı (Ilgın yöresi), Kutlu Boğa Yüzü (İshaklu yöresi), Boğaz Tatarı (İshaklu yöresi) ve Celâyir (Aksaray yöresi) adlarını taşırlar. Ankara bölgesindeki Tatar oymaklarından en ilgi çekici olanları Tos Boğalar'dır. Tos Boğalar, 1387'de Karamanlılar ile Osmanlılar arasında Konya civarında yapılan savaşta Karaman ordusunda yer almışlardı. Çorum yöresindeki kalabalık Tatar topluluğunun önemli bir kısmının Çelebi Mehmed tarafından Rumeli'ye göçürülmesine rağmen bir kısmının eski yurdunda kaldığı görülür. Bunlar İskilip'in batısında Katar yöresinde oturuyorlardı. Katar adı bu Tatarlar'ın beylerinden birinden gelmektedir. XVI. yüzyılda Katar kazasında Katar'ın oğulları yaşamaktaydı. Tatarlar'ın kalabalık bir halde yaşadıkları yerlerden biri de Yozgat yöresiydi. Fakat buradaki Tatarlar'ın pek çoğu göç ettirilmişti. Bundan dolayı yöre daha sonra Oğuzlar'ın Bozok kolundan olan Dulkadırlı ve Halep Türkmenleri oymakları tarafından iskân edilmiştir. Sivas-Ankara arasındaki geniş sahada yaşayan Ulu Yörük topluluğuna mensup Çungar ve

Çavurcı gibi oymakların Tatar menşeli olduğu anlaşılmaktadır. Ankara'da Esenboğa, Kızılcahamam'a giden ana yolun solundaki Mürted, Kazan beldesi ve Mamak Moğollar'dan kalma adlardır. Bu yer adları Moğol beylerinin isimlerinden gelmektedir. Van gölü kıyısındaki Ahlat'ın yaklaşık 15 km. kuzeydoğusunda Sutaysazlığı ve Sutaygediği, Malazgirt yöresinde Tatargazi, Tatardüzü, Tataryazısı gibi yer isimleri dikkati çeker. Aksaray'a bağlı Bulargı köyünden başka Bolu-Gerede arasındaki Çağa beldesinin adı da Moğollar'dan kalmadır.

XV ve XVI. yüzyıllarda Anadolu köylüleri ve oymakları arasında Tatar sözünün kişi adı olarak kullanıldığı görülür. Bu arada Karakoyunlular'dan Kara Mehmed'in kız kardeşinin Tatar Hatun adını taşıdığı bilinmektedir. Ayrıca Tatar adı daha çok Kırım'da ve Kazan'da İlhanlılar'ın dağılmasından sonra kurulan beyliğe ve bunların kurucularına yakıştırılmıştır. Osmanlı literatüründe Kırım Hanlığı ve askerleri için Tatar lafzı yaygın biçimde geçer. Batı literatüründe eski Roma ve Yunan mitolojisinde "cehennem" anlamına gelen "tartar" kelimesi yanlış olarak Tatarlar'ı, bilhassa Osmanlılar dışındaki bütün Türkler'i nitelemek üzere kullanılmıştır. XIV. yüzyıldan itibaren Altın Orda Hanlığı'na mensup olanlara Tartar, onların geldikleri Orta Asya'ya ise Tartary denmiştir. XIV. yüzyıla ait bir kısım Batı kaynaklarında Osmanlı Türkleri için de Tatar/Tartar isminin geçtiği dikkati çeker. Bugün Rusya'nın idaresi altındaki topraklarda Kazan yöresinde, Ukrayna'ya dahil olan Kırım'da, Orta Asya'nın bazı cumhuriyetlerinde bulunan, hatta Kore, Japonya ve Mançurya yanında Romanya, Polonya, Finlandiya ve diğer Avrupa ülkelerine yayılmış, Tatar adıyla anılan Türk toplulukları esas itibariyle İdil-Ural kesiminde İlhanlılar'ın dağılması sonucu kurulan hanlıkların ahalisidir (ayrıca bk. TATARİSTAN).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 28, 30, 344; III, 108; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1984, s. 65, 67, 69, 83, 84; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 76; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran

1347 hş., s. 258; Keykâvus b. İskender, Ḳābūsnāme (nşr. R. Levy), London 1951, s. 64; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 358-361; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 275-276; Atâ Melik Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 81; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 581; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, IV, 34; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ, Moskova 1965, s. 159-204; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 651-660, s. 60; İbn Battûtâ, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 17, 37, 139; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 168, 200-201, 218, 221, 239, 269; XIV, 8; Clavijo, Ambajada à Tamerlan, Madrid 1943, s. 92, 123; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîḫ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4371, vr. 346a; Şerefeddin Ali Yezdî, Ẓafernâme, Kalküta 1888, II, 502; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr, Kahire 1305, s. 125 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 47, 49, 51, 79; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 467-470; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 270-271; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1936, I, 163, 164; Muînüddîn-i Natanzî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş., s. 391; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 2001, bk. İndeks; Zekeriya Kitapçı, Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı, İstanbul, ts. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı), s. 151-152, 179-180; M. Fuad Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri", TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 237, 240, 242 vd., 245; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 1-147; Bahaeddin Ögel - Ahmet Temir - Faruk Sümer, "Tatar", İA, XII/1, s. 50-61; P. B. Golden, "Tatar", EI² (İng.), X, 370-371.

Faruk Sümer

TATARPAZARCIĞI

Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Bugün Pazardžik adıyla anılan şehir, kuzeyde Balkan dağlarından çıkan Topolnitsa (Topolniça) suyunun Meriç’e kavuştuğu düz ovada kurulmuştur. Burası aynı zamanda İstanbul’dan Belgrad’a ve Filibe’den Sofya’ya giden önemli bir yol üzerindedir. Yine Samakov ve Köstendil yoluyla Makedonya ve Arnavutluk’la bağlantılıdır. Bazı yerli ve yabancı tarihçilere göre şehir 1485’te Akkirman’ın fethinden sonra II. Bayezid tarafından kuruldu ve oradan Tatarlar getirilerek yerleştirildiği için bu adla anıldı. Bununla birlikte şehir hakkındaki en eski kayıtlar 877 (1472) yılına kadar iner. Sofya Millî Kütüphanesi’nde mevcut akıncı kayıtlarıyla ilgili defterde Tatarpazarcığı’nın hepsi müslüman olan 105 hâneden ibaret bir yerleşim yeri olduğu görülür (OAK, nr. 94/73, s. 32-33). Ancak bu kaydın eksik kalmış olması daha fazla nüfusun bulunması gerektiğini ortaya koyar.

XIII ve XIV. yüzyıllarda şehrin kurulduğu Yukarı Trakya’nın geniş düzlükleri, III. Haçlı Seferi sırasında Bizanslılar’a karşı Çar Kaloyan’ın mücadelesi ve XIV. yüzyılın ilk yarısındaki karışıklıklar dolayısıyla tamamen boşalmış durumdaydı. Bu kesimdeki hıristiyan Bulgar ahali, düzlükleri çeviren Balkan ve Rodop dağlarının eteklerindeki tepelerde doğal savunma yeri durumundaki bir dizi köyde ayakta kalmayı başarabilmişti. Yukarı Trakya’nın birçok yerinde yapılan arkeolojik kazılarda bölgedeki iskânın 1300’ler civarında sona erdiği tesbit edilmiştir. 1360’larda Osmanlı fütuhatı ve daha sonraki Türk iskânı bu büyük boşluğu doldurmuş olmalıdır. Trakya’nın Türkler tarafından iskânı Bizans kaynaklarında olduğu gibi ilk Osmanlı kroniklerinde de yer alır. Bu iskân kısmen devlet tarafından yönlendirilmiş, kısmen de kendiliğinden meydana gelmiş ve farklı biçimlerde sürmüştür. Tatarpazarcığı’nın kuruluşu bu sürecin bir sonucu olup buranın muhtemel kurucusu, 1398’de Timur’un baskısı yüzünden Kırım’dan kaçarak bölgeye gelen Aktav Tatarları’dır.

Tatarpazarcığı’nın durumu hakkında ayrıntılı bilgiler 922 (1516) tarihli defterde yer alır (BA, TD, nr. 77). Defterde aynı adla geçen şehir,

Saruhanbeyli nahiyesine bağlıydı. Burada 197 hâne, otuz altı mücerret (bekâr) müslüman nüfusu mevcuttu. Sadece bir hıristiyan hânesi kaydedilmişti. Şehirdeki nüfus yedi mahallede ikamet

ediyordu. Câmi-i Kebîr ve Kadı İshak Çelebi Camii olmak üzere iki cami, bir mescid, iki hamam ve 1492 yılından az önce Yenice-i Vardar uç beylerinden Evrenosoğlu Şemseddin Ahmed Bey tarafından inşa ettirilen bir imaret mevcuttur. Şehrin yakınında XV. yüzyılın sonunda Malkoçoğlu Bâlî Bey'in yaptırdığı Pîrzâde Zâviyesi vardı. Manastırlı Kadı İshak vakfiyesine göre bu caminin içerisinde seyyahların ve misafirlerin kaldığı birkaç oda bulunuyordu. Bu sebeple Zâviye Camii ya da T-Plan Camii diye adlandırılan cami örneğindeydi. 931 (1525) tarihli kayıt müslüman nüfusunun hemen hemen aynısını vermekte (195 hâne ve on sekiz bekâr: toplam 1000 kişi), ancak bunun yanında şehirde ilk defa hıristiyan bir grubun (on hâne ve iki bekâr) oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu sonuncular yeni kurulan bir mahallenin adı altında kayıtlıdır (BA, MAD, nr. 519). 936 (1530) tarihli Muhasebe Defteri burayı bir kaza merkezi diye gösterir. Ayrıca 1520'li yılların sonunda yapılan nüfus nakilleri neticesinde şehir müslüman nüfusunun %9'unu kaybederek 178 hâneye ve on altı bekâra (yaklaşık 900 kişi) düştü; hıristiyan nüfusu bütünüyle ortadan kalktı ve şehir tamamen müslümanlarla meskûn hale geldi. 1499 yılında Arnold von Harff, Pazarcık olarak tanımladığı ve güzel bir şehir olduğunu söylediği Tatarpazarcığı'nı 1553'te Hans Dernschwam sefil bir Türk köyü olarak niteler. 1564'te İtalyan seyyahı Antonio Pigafetta adını Taatarpasarsich şeklinde verip güzel bir şehir diye anar. 1572'de Philippe de Frense-Canaye güzel, büyük ve çok hoş bir şehir, 1587'de Reinhold Lubenau önemli bir pazarın kurulduğu güzel yer olarak tanımlar.

978 (1570) tarihli Tahrir Defteri'nde şehrin 231 hânesi ve bir bekâr nüfusu kaydedilmiştir (tah. 1150 kişi). Ayrıca yirmi sekiz hâne hıristiyan mevcuttur. Bu kayıtlar müslüman nüfusun elli yıl öncesine göre arttığına, çoğu çiftçi ve esnaf, adlarından hareketle Bulgar asıllı olan bir hıristiyan grubun tekrar oluştuğuna işaret eder. Bunların içinde Çingeneler de vardır (BA, TD, nr. 494). 1578'de Alman din adamı Stephan Gerlach, kilisesi ve papazı bulunmayan otuz hânelik bu hıristiyan nüfusun mevcudiyetini ilk defa not eden Batılı seyyahtır. 1004 (1596) tarihli Tahrir Defteri'ne göre şehir gelişmesini sürdürdü. Bu tarihte nüfus 287 müslüman ve kırk dört

hıristiyan hânesinden meydana gelen ve on beş mahallede toplanan 330 hâneye (yaklaşık 1600 kişi) ulaştı. Bu dönemde üç cami ve beş mescid mevcuttu. Şehir halkının çoğunun dinî ve idarî sınıfa mensup kişiler yanında esnaftan (derici, dokumacı, ayakkabıcı, çeltik tarlalarında çalışan yirmi sekiz işçi) meydana geldiği zikredilmektedir. Bu çevrede pirinç yetiştiriciliği Rumeli'nin ilk beylerbeyi olan Lala Şâhin Paşa (ö. 788/1386 [?]) tarafından tanıtılmıştı, ancak sadece Fâtih Sultan Mehmed zamanında artış gösterdi. XVI. yüzyılda Tatarpazarcığı tasavvufî yaşamın önemli bir merkezi haline geldi ve şehirde Halvetiyye tarikatı ağırlıktaydı. Sofyalı Bâlî Efendi burada çok faaldi. Müridi Nûreddinzâde Molla Çelebi şehirde bir Halvetî zâviyesi inşa ettirdi. İstanbul'a gitmesinden sonra onun kadar etkili olan ve yine burada doğan Kurd Mehmed Efendi onun yerine geçti. XVI. yüzyılın sonunda yerel nüfusun talebi üzerine Damad İbrahim Paşa bir çifte kervansaray, imaret, han ve çeşme yaptırdı. Avlusu tamamen mermerle döşenen bu kervansarayın imareti her inançtan gelip geçen kişilere karşılıksız yiyecek vermekteydi. 1877 yılında Fransız seyyahı Dick de Lonlay resmini çizdiğinde kalıntıları hâlâ iyi bir görünümdeydi. Tatarpazarcığı'nı tasvir eden son tahrir 1023 (1614) tarihlidir. Burada 409'u müslüman, 105'i hıristiyan, otuz dördü Çingene ve yedisi yahudi olmak üzere toplam 555 hâne (yaklaşık 2700-2800 kişi) kaydedilmişti (BA, TD, nr. 729). Bu dönemde nüfusun %23'ü gayri müslim olup bu oran gelecek yıllarda artış hızını sürdürecekti.

XVII. yüzyılda Tatarpazarcığı'nda nüfusta hissedilir bir dalgalanma oldu, giderek hızlı bir büyüme ve değişim gerçekleşti. Birkaç cizye defteri şehirde ve civar köylerdeki hıristiyan cemaatin gelişimini takip etmeyi sağlar. 1035 (1625-26) tarihli Cizye Defteri hepsi hıristiyan varoşlarında yaşayan elli yedi hıristiyan ve yedi yahudi hânesinin varlığını gösterir (BA, MAD, nr. 14716). 1043 (1633-34) yılı kaydı, daha önceki dönemlerde içlerinde gayri müslim bulunmayan müslüman mahallelerine yayılan 131 hıristiyan ve on yahudi hânesini ortaya koyar. Bu tarz büyümenin daha sonra da sürdüğü, özellikle 1051 (1641) yılında şehirde 156 hânenin varlığı tesbit edilir (BA, MAD, nr. 1396). Hıristiyanların sayısı Evliya Çelebi'nin şehri ilk defa ziyaret ettiği 1062'de (1652) 146 hâneye gerilemişti. Şehrin nüfusunun yavaş değişimi ovadaki Türk köy sakinlerinin durumunu tedrîcen değiştirdi. XVII. yüzyılda görülen soğuk kış şartlarından (Küçük buzul çağı) dolayı dağlarda yaşayan nüfus, nisbeten sıcak olan Trakya

düzlüklerine inerek geniş pirinç tarlalarındaki durgun suyun yol açtığı sıtma hastalığı yüzünden nüfusunun bir bölümünü yitiren Türk köylerine yerleşti.

Tatarpazarcığı'na ilk defa 1652'de gelen Evliya Çelebi burayı 870 hâne içeren on altı mahallelik verimli ve temiz bir kasaba olarak anlatır. 1651 Cizye Defteri'n-deki 146 gayri müslim hânesi bu rakamdan çıkarıldığında geriye 720 müslüman hânesi kalır, bu da nüfusun %83'ünü meydana getirir. Evliya Çelebi'ye göre müslümanların yayılımı cami ve mescidlerin sayısında da kendini gösterir. Evliya Çelebi çarşıdaki Hacı Câfer Ağa Camii kitâbesinin metnini verir (1034/1624-25). Gürcü Mehmed Paşa'nın haznedarı olan Nâzır Ağa'nın yaptırdığı caminin büyük kubbesini tasvir eder. Çok iyi muhafaza edilen kitâbeye göre cami 1076 (1665-66) yılında inşa edilmişti. Şehir ayrıca Abdurrahman Çelebi tarafından yaptırılan medrese, yedi sıbyan mektebi, üç hamam, 200 dükkân ve yedi derviş tekkesine sahipti. 1640'tan itibaren büyüyen ve kiliseleri bulunan hıristiyan cemaati de mevcuttu. Bu kilise 1837 yılında büyük tarzda yeniden inşa edilen Bogoroditsa Kilisesi'nin yerindeydi.

1105 (1694), 1108 (1696-97) ve 1109 (1697-98) tarihli üç cizye defteri şehirde İranlı bir grup tüccardan, daha doğrusu İranlı bir Ermeni grubundan söz etmektedir (BA, D.CMH, nr. 26668; MAD, nr. 1273, 3652). Bu durum Tatarpazarcığı'ndaki Ermeni cemaatinin oluşumuna şahitlik eder. Aynı kayıt Tatarpazarcığı'nın 1000 yetişkin erkekten fazla olan hıristiyan nüfusunun genelde otuz bir lonca halinde teşkilâtlandığını, bunların içinde abâ, ayakkabı ve kaftan yapımcılarının en büyük grubu meydana getirdiğini göstermektedir. XVIII. yüzyılda Tatarpazarcığı'nda Türkçe ve Farsça şiirler yazan ve bir divanı bulunan Mehmed Ferrî Efendi yetişmiştir.

1819'da Papa Konstantin, Tatarpazarcığı'nın 4000-5000 hâneden ibaret nüfusunun üçte ikisinin Türk olduğunu, buranın aynı adlı bölgenin en büyük şehri durumunda bulunduğunu zikreder. Nüfusun içinde küçük yahudi ve Ermeni grupları da vardır. Şehir tamamen tuğla ile inşa edilmiş duvarlarla çevriliydi. Surları, eşkıyalığın yaygın olduğu bir dönemde XVIII. yüzyılın sonlarında yapılan bir çalışmanın eseridir. Sadece müslüman nüfusu içine alan 1845 tarihli temettuât defterlerine göre şehirde otuz dokuzunu yalnız kadın, otuz ikisini öksüzlerin meydana getirdiği 1102

müslüman hânesi mevcuttur. En büyük mahalle 130 hânelik Câmi-i Atîk, ondan

sonra 120 hânelik Ayasbey'dir. Belgelerde isimleriyle birlikte on altı cami, birkaç Ortodoks kilisesiyle bir Ermeni kilisesi zikredilmiştir. Şehirde ayrıca içerisinde pek çok esnafın çalıştığı, özellikle nalbant, derici, yük taşıyıcı ve berberlerin yer aldığı 734'ten fazla dükkân bulunmaktadır.

1291 (1874) tarihli salnâme, şehrin nüfusunda Bulgar unsurların XIX. yüzyılda müslümanları geçtiğine işaret eder. Bu dönemde şehirde 2658 hânede 2617'si müslüman ve 4642'si gayri müslim olmak üzere 7259 kişi (erkek) yaşamaktadır. Şehirde pek çok dükkân ve deponun yanında yirmi cami, dört Bulgar kilisesi, bir Ulah ve bir Ermeni kilisesi, bir sinagog ve üç hamam mevcuttur. Avusturyalı coğrafyacı Hochstätter, Tatarpazarcığı kazasında 1869'da 72.907 kişinin yaşadığı 111 köy bulunduğunu zikretmiştir. Bunların 28.826'sı müslüman, 41.531'i Bulgar, 2122'si Çingene, 230'u yahudi, 103'ü Kutsovlachs/Cincar ve doksan biri Ermeni'dir. Bu dönemde bütün kazanın %42'si müslümandır.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rus ordusu Tatarpazarcığı'nı şiddetli bir savaştan ve yıkımdan sonra ele geçirdi. Rus işgali ve ardından kurulan Bulgar Devleti şehirde büyük değişikliklere yol açtı. 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'ndan sonra şehir ve kaza başlangıçta yarı bağımsız olan Rumeli-i Şarkî'ye bağlı idi, ancak 1885'te burası yeni Bulgar prensliğine ilhak edildi. 1887 Bulgar seçimleri müslümanların %15'inin, 1926 seçimleri ise %9'unun kaldığını gösterir. Camilerin sayısı âniden düştü. Güvenilir bir Bulgar yazarı olan Ivan Batakliev 1923'te sadece dört caminin ayakta olduğunu belirtmektedir (Eskicami, Kurşunlu Cami [Nâzır Ağa], Kâtib Yûnus Camii ve Hacı Sâlih Camii). Yine Batakliev'in anlattığına göre diğer bütün camiler 1878'den hemen sonra Bulgarlar tarafından yıkıldı. İbrâhim Paşa'nın büyük kervansarayı savaş esnasında ciddi biçimde hasar gördü ve kalıntıları daha sonraki inşaat ihtiyaçlarında kullanıldığı için ortadan kalktı. XX. yüzyılda şehir yeni bir plan çerçevesinde tekrar kuruldu. Biri dışında bütün camiler yıkıldı. Nâzır Ağa'nın büyük kubbeli Kurşunlu Camii günümüze kadar gelmiş olup ibadete açıktır. Bugünkü Tatarpazarcığı orta ölçekli, 70.000 dolayında nüfusa sahip bir sanayi (dokuma, kauçuk,

mobilya, gıda) şehri durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien 1553/55 (ed. Fr. Babinger), München-Leipzig 1923, s. 20; Kâtib Çelebi, Rumeli und Bosna, Geographisch beschrieben von Mustafa ben Abdalla Hadschi Chalfa (trc. J. von Hammer), Wien 1812, s. 55-56; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 218-220; P. Konstantin, Naračnik za Plovdivskata Eparhiya, Vienna 1819 (Bulgarca trc., Izvestiya na Balgarskoto Geografsko Družestvo, Sofia 1935, s. 187-244); Stefan Zahariev, Geografsko-Istoriko-Statističesko Opisanie na Tatarpazardžiškata Kaza, Vienna 1870; D. de Lonlay, A Travers la Bulgarie, Paris 1886, s. 236; C. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 382; Philippe de Fresne-Canaye, Le voyage du Levant (nşr. H. Hauser), Paris 1897, s. 41; A. Georgieff, Die Reiskultur in Bulgarian, Leipzig 1909, tür.yer.; Laonici Chalcocondylç Historiarum Demonstrationes (ed. E. Darkó), Budapest 1922-23, I, 94; I. Batakliev, Grad Tatar Pazardžik. Istorisko-Geografski Pregled, Sofia 1923; A. Decei, "L'établisement de Aktav de la Horde d'Or dans l'Empire ottoman an temps de Yıldırım Bayezid", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1954, s. 77-92; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 33-35; J. Čangova, Srednovekovnoto Selište nad Trakijskija Grad Sevtopolis, XI-XIV vek, Sofia 1972; M. Yonov, Nemski i avstriyski patepisi za balkanite, Sofia 1979, s. 131; Machiel Kiel, "Tatar Pazarcık, The Development of an Ottoman Town in Central-Bulgaria or the Story of How the Bulgarians Conquered Upper Thrace without Firing a Shot, 1485-1874", Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken: Nejat Göyünç zu Ehren (ed. K. Kreiser - C. K. Neumann), Stuttgart 1997, s. 31-67; a.mlf., "Tatar Pazarcık, A Turkish Town in the Heart of Bulgaria, Some Brief Remarks on its Demographic Development 1485-1874", TTK Bildiriler, X (1994), V, 2567-2581; Krasimira Gagova, Trakiya prez Balgarskoto Srednovekovie, Istoričeska Geografiya, Sofia 2002, tür.yer.; Mahir Aydın, "Tatarpazarcığı: Socio-Economic Conditions of Muslim Urban Residents", The Ottoman State and

Societies in Change: A Study on the Nineteenth Century Temettuat Registers (ed. Hayashi Kayoko - Mahir Aydın), London 2004, s. 77-105; Grigor Boykov, "Who Established the Town of Tatar Pazarcık in Middle Upper Thrace?", Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Eskişehir 2005, s. 261-269; a.mlf., Tatar Pazardžik ot osnovavaneto na grada do Kraya na XVIII vek. Izledvaniga i Dokumenti, Sofia 2008; P. Matković, "Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka, X. Putopis Marka Antuna Pigafette, ili drugo putovanje Antuna Vrančića u Carigrad 1567 godine", Rad JAZU, sy. 100, Zagreb 1890, s. 117; P. Gatev, "Srednovekovno selište i nekropol ot XII v. kraj selo Kovačevo, Pazardžijski Okrằg", Razkopki i Proučvaniya, sy. 12, Sofia 1985; "Pazardžik", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 50; "Pazardžiški Okrıg", a.e., IV, 50-51.

Grıgor Boykov - Machıel Kıel

TATAVVU

(bk. NÂFİLE).

TATBİK

(bk. TEZAT).

TA‘TÎL

(التعطيل)

Allah’ın zâtını sıfatlarından tecrit etme; tabiatın onu yaratan ve yöneten yüce bir varlıktan berî olduğu düşüncesi

(bk. MUATTILA).

TATRÎZ

(التطريز)

Sözü vezin ve secede eşdeğer öğelerle süslemek anlamında bedîʻ sanatı terimi.

Sözlükte “nakış” anlamındaki Farsça tirâzın (تراز) Arapçalaşmış şekli olan tırâzdan türeyen tatrîz “elbiseye nakış işlemek, elbiseyi nakışla süslemek” demektir. Arap edebiyatında ise “sözü belli şartlar

çerçevesinde süslemek” mânasına gelir. Tatrîzi ilk defa edebî bir sanat şeklinde ortaya koyan Ebû Hilâl el-Askerî ile onun görüşünü paylaşan İbn Münkız, ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye ve Tîbî’ye göre bu tür, kasidede ardarda sıralanan beyitlerin ikinci mısralarında vezin ve secide eşdeğer olan kelimelerin kafiyeden önce gelmesidir. Böylece şiire elbiseye işlenen nakışa benzer bir süs verilmiş olur. Ahmed b. Ebû Tâhir’in şu dizelerinde görüldüğü gibi:

إذا أبو القاسم جادت لنا يده

لم يحمد الأجودان: البحر والمطر

وإن أضاءت لنا أنوار غرّته

تضاءل الأنوران: الشمس والقمر

وإن مضى رأيه لأوحدّد عزمه

تأخّر الماضيان: السّيف والقمر

(Ebü’l-Kāsım’ın eli bize ihsanda bulunduğunda artık övülmez olur ecvedân: bahr ve matar//Alnının ışıltısı bizi aydınlattığında cılız kalır enverân: şems ve kamer//Hükmü yürüdüğünde ya da kesin karar verdiğinde geride kalır mâzıyân: seyf ve kader). Burada ve birçok örnekte görüldüğü gibi tatrîz

öğeleri genellikle ikil biçimde gelmekte ve bunları, açıklayıcı öğeler izlemektedir.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin tatrîz dediği türe "tevşî'" adını veren İbn Ebü'l-İsba' tatrîz konusunda farklı ve yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Daha sonra gelen İbnü'n-Nâzım, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh el-Alevî, Bahâeddin es-Sübkî, İbn Hicce, Süyûtî gibi belâgatçıların çoğunun kabul ettiği bu anlayışa göre tatrîz, sözün başının veya beytin ilk mısraının anlamları farklı üç veya daha çok isim (mübtedâ) içermesi, son kısmında veya beytin ikinci mısraında ise üç defa veya daha çok tekrar edilen ve birbirinin aynı olan lafızlarla bu isimlerle ilgili haber (hüküm) verilmesidir. İbnü'l-Mu'tezz'in şu dizesinde görüldüğü gibi:

فثوبي والمُدام ولَون خدّي / شقِيقٌ في شقيق في شَقيق (Artık elbisem, şarap ve yanağımın rengi gelincik içre, gelincik içre gelinciktir). Sözün baş tarafında geçen üç öğenin her biri için aynı lafız haber olarak gelmekte ve bu lafız her bir mübtedâ için ayrı ayrı tekrarlanmaktadır. Bu mübtedâların haberleri, mübtedâlarda belirtilen kişi veya nesnelerin sayısınca değil mübtedâların sayısınca olur. Ayrıca haberlerde mübtedâlarda zikredilenlerin farklı olduğu değil ortak olduğu hususların ifade edilmesi gerekir (İbn Ebü'l-İsba', s. 314-315; İbnü'n-Nâzım, s. 174; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, III, 91).

İbn Kayyim el-Cevziyye tatrîzin sonrakilerin icadı olduğunu, kadîm şiir ve nesirde bulunmadığını belirttikten sonra Kur'an'da ve müvelled ediplerin şiirlerinde yer alan örnekler incelendiğinde üç çeşit tatrîze rastlandığını ifade etmiştir (el-Fevâ'id, s. 236): Sözün başında ve sonunda olmak üzere aynı ifadelerin tekrarı, sadece başında veya sadece sonunda tekrarı. Birinci şekil için örnek verilen aşağıdaki üç âyetin her birinin başında ve sonunda "âyât" kelimeleri aynı terkiple birlikte tekrar edilmektedir (er-Rûm 30/21-24).

... ومن آياته أم خبق لكم ... إن في ذلك لأيات

... ومن آياته خلقُ السموات ... إن في ذلك لأيات

... ومن آياته منُامكم ... إن في ذلك لأيات

İbn Kayyim, ikinci şekle örnek olarak aynı ifadeyle başlayan Haşr sûresinin son üç âyetini göstermiştir (59/22-24):

هو الله الذي لا إله إلاّ هو عالم الغيب ...

هو الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس ...

هو الله الخالق البارئ ...

Üçüncü tatrîz şekline örnek olarak Rahmân sûresinde anılan her farklı nimet, azap veya gerçeğin ardından farklı bağlamlarda birer tekrar şeklinde gelen "فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان" (Öyleyken, ey insanlar ve cinler, rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?) ifadesini vermiştir. Belâgat bilginlerinin çoğu bu tür tekrara terdîd adını vermiştir (bk. TERDÎD).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1404/1984, III, 883; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, İstanbul 1320, s. 339, 340; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 64, 65; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 314, 315; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ (nşr. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf), Kahire 1989, s. 174, 175; Tîbî, et-Tibyân fi'l-beyân (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût), Beyrut 1416/1996; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Kahire 1332/1914, III, 91, 92; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾid, Kahire 1327, s. 236; İbn Hicce el-Hamevî, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 375; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1403/1983, II, 267-272; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâġa, Beyrut 2007, s. 369.

Halim Öznurhan

TATVİL

(bk. ITNÂB).

TATYOS EFENDİ

(1858-1913)

Türk mûsikisi bestekârı, kanun ve keman icracısı.

İstanbul Ortaköy'de doğdu. Adı Tateos Ekserciyan'dır (Enkserciyan). Kemânî Tatyos olarak tanınır. Ortaköy Ermeni Kilisesi mugannîlerinden Manuk Ağa'nın (Manokyan Ekserciyan) oğludur. Ortaköy'de Ermeni ilkokulunu bitirdikten sonra bir süre çilingir ve savatçı çırağı olarak çalıştı. Ancak mûsikiye olan merakı onu bu alana yöneltti ve dayısı Movses Papazyan'dan kanun dersleri almaya başladı. Usul ve Hamparsum notası öğrendi. Özel mûsiki toplantılarına kanunuyla amatörce katıldı. Bu dönemde Lavtacı Civan (Zivanis) ve Hânende Asdik Ağa'dan (Asadur Hamamcıyan) faydalandı. 1882'den itibaren piyasada çalışan saz topluluklarının fasıllarına kanunuyla iştirak etti. Divanyolu'nda Raufpaşazâde Said Bey Gazinosu'nda Kemençeci Vasil'in (Vasilaki) fasıl takımında yer aldı. Ardından Kemânî Âmâ Sebûh'tan keman meşketti. Parmaklarının keman çalmaya pek elverişli olmamasına rağmen büyük bir gayretle çalıştı ve bu sazda üne kavuştu. Çıktığı ilk mûsiki sahnesinin devrin önde gelen eğlence merkezlerinden Galata'daki Pirinççi Gazinosu olduğu söylenir. Bu fasıllardaki arkadaşları arasında Hânende Karakaş, Tanbûrî Ovakim, Kanûnî Şemsi, Ûdî Âfet (Hapet Mısırlıyan) en meşhurlarıdır. Ûdî Âfet, Tatyos Efendi ile 1888'de Pirinççi Gazinosu'nda çalıştıklarını bildirir. Tatyos Efendi'nin kemânî unvanı ile şöhret bulması bu tarihten sonradır. Onun fasıl yöneticiliğindeki ünü, kendi ifadesiyle Şehzadebaşı Direklerarası'nda Alyanak Mehmed Efendi'nin kıraathanesinde başladı. Bu fasıllar yine Şehzadebaşı'nda Kâzım'ın kıraathanesiyle (Fevziye Kıraathanesi) Divanyolu'nda Ârif'in kıraathanesinde devam etti. Tatyos Efendi ayrıca Boğaziçi'nde düzenlenen mehtap gezilerinde Kemânî Aleksan Ağa, Kanûnî Şemsi, Tanbûrî Cemil Bey, Lavtacı Andon, Ûdî Basri Bey ve Kemençeci Vasilaki ile birlikte kemanıyla katıldı. Yakalandığı karaciğer hastalığından kurtulamayan Tatyos Efendi 16 Mart 1913'te öldü ve Kadıköy Uzunçayır'daki Ermeni Mezarlığı'nda defnedildi.

Tatyos Efendi fasıl idareciliği, bestekârlığı ve keman icrasıyla dönemin sanatkârları arasında şöhret bulmuştur. Genç yaşta başladığı bestekârlıkta büyük başarı

göstermiş, bestelediği şarkı ve saz eserleri fasıl mûsikisinin en rağbet edilen eserleri içinde yer almıştır. Birçok şarkısının güftesi kendisine ait olan Tatyos Efendi'nin, bestekârlığının sâzendeliğinden üstün olduğu kabul edilir. Şarkılarındaki üslûp ve özellikle ara nağmeleri çok başarılıdır. İyi bir nota bilgisine sahip olmasına rağmen bestelerinin büyük kısmı tesbit edilemediğinden unutulmuştur. Yılmaz Öztuna onun beste, peşrev, saz semâisi ve şarkılardan meydana gelen yetmiş üç eserinin listesini vermiş (BTMA, II, 382-383), Nazar Özsahakyan ise biri taksim elli dokuz eserinin notasını neşretmiştir (Türk Sanat Müziğinde, s. 1013-1053). Bunlar arasında rast, kürdili-hicazkâr, sûzinak ve karcığar peşrev ve saz semâileriyle hüseynî saz semâisi saz mûsikisinin şaheserlerinden sayılır. “Bir gönlüme bir hâl-i perîşânıma baktım” mısraıyla başlayan rast, “Bu akşam gün batarken gel” ve, “Gamzedeyim devâ bulmam” mısralarıyla başlayan uşşak, “Mâni oluyor hâlimi takrîre hicâbım” ve, “Çektim elimi gayri bu dünyâ hevesinden” mısralarıyla başlayan hüseynî, “Affetme sakın hançer-i müjgânını nâgâh” mısraıyla başlayan sûzinak şarkıları çok sevilen eserlerinden bazılarıdır. Ahmed Râsim, “Kesik Kerem Nazîresi” adıyla da anılan “Gamzedeyim devâ bulmam” mısraıyla başlayan şarkısını “hâlinin sâfiyâne tasviri” diye nitelemiştir. Bazı şiirlerini de bestelediği Ahmed Râsim, Kemençeci Vasilaki ve Şevki Bey, Tatyos Efendi'nin en yakın arkadaşlarındandır. Ahmed Râsim bestelediği şarkıları önce Tatyos Efendi'ye meşkeder ve eserlerini ondan dinlemekten çok hoşlanırdı. Besteleri için Kemençeci Vasilaki'nin, “O yapsın ben çalayım” dediği söylenir. Genellikle ağır sesleri icra etmeyi seven, oyun havası ve köçekçe gibi eserleri çalmaktan pek hoşlanmayan, kalender ve rindmeşrep bir kişiliğe sahip olan Tatyos Efendi pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Arşak Çömlekçiyan, Münir Mazhar Kamsoy, Nasibin Mehmet (Yürü), Mustafa Sunar ve Abdülkadir Töre en önemlileridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Râsim, Cidd ü Mîzâh, İstanbul 1336, s. 51-56; Lemi Atlı, Hâtıralarım (Canlı Tarihler içinde, nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1947, s. 110, 118-119; Vecdi Seyhun, Santûrî Edhem Bey, İstanbul 1948, s. 13; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 280-282; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 53-58; İsmail Baha Sürelsan, Ahmet Rasim ve Mûsikî, Ankara 1977, s. 9-12; Sermet Muhtar Alus, İstanbul Yazıları (nşr. Erol Şadi Erdinç - Faruk Ilıkan), İstanbul 1994, s. 195-196; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 224, 228; II, 384-386; Nazar Özsahakyan, Türk Sanat Müziğinde Ermeni Besteciler, İstanbul 2007, s. 54-55, 89-90, 1013-1053, 1130-1131; "Müteveffâ Kemânî Tatyos Efendi", Şehbâl, sy. 74, İstanbul 1329, s. 35; Ruşen Ferit Kam, "İncesaz Takımları", Radyo, I/12, Ankara 1942, s. 16, 24; Avni Önsan, "Ebedileşen Dehalarımız, Tatyos Efendi", TMD, sy. 39 (1951), s. 14, 33; "Ekserciyan (Tatyos)", İst.A, IX, 4987-4989; Öztuna, BTMA, II, 382-383; Mehmet Güntekin, "Tatyos Efendi", DBİst.A, VII, 225.

Nuri Özcan

TAUER, Felix

(1893-1981)

Çek şarkiyatçısı.

20 Aralık 1893'te Pilsen'de doğdu. Prag Karls Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde İslâm Tarihi ve Şarkiyat Bölümü'nde okudu. Çek Doğu araştırmalarının kurucusu Rudolf Dvorak, Rudolf Ruzicka ve Max Grünert gibi bilim adamlarından Sâmî dilleri, eski Arap şiiri ve İslâm araştırmaları dersleri aldı. 1917'de "Emevî Halifesi ve Şairi II. Velîd" adlı teziyle İslâm tarihi sahasında doktora derecesi aldı. Bir yıl sonra lise öğretmenliği görevine başladı. 1921'den 1922'nin sonuna kadar devlet bursuyla gönderildiği İstanbul'da cami, medrese ve kütüphanelerde araştırma yaparak çalışmaları için malzeme topladı. 1923, 1925, 1929 ve 1933 yılları yaz tatillerinde aynı amaçla tekrar İstanbul'a gitti. 1925'te Karls Üniversitesi'nde ders vermeye başladı, 1934'te profesör, 1945'te Ortadoğu İslâm Tarihi Kürsüsü başkanı ve 1965'te Asya ve Afrika Araştırmaları Bölümü üyesi oldu. Üniversite dışında Popüler Kültür Cemiyeti ile Şarkiyat Enstitüsü'nde devamlı konferanslar verdi. Viyana (1923), Berlin (1931) ve Paris'i (1935) ziyaret etti. 1935'te İspanya'ya giderek Cordoba (Kurtuba), Sevilla (İşbîliye) ve Granada (Gırnata) gibi eski İslâm şehirlerini gezdi ve Arapça yazmalar koleksiyonuyla Escorial Kütüphanesi'nde araştırma yaptı. Aynı yıl Roma'da düzenlenen XIX. ve 1957'de Münih'te yapılan XXIV. Milletlerarası Şarkiyat kongrelerine katıldı. 1961-1962 yıllarında Irak hükümetinin davetlisi olarak bu ülkeye gitti ve Bağdat şehrinin kuruluşunun 1200. yıl dönümünü kutlama törenlerine katılarak Timur'un Bağdat'ı zaptı konusunda bir tebliğ sundu. 1964'ün Nisan ve Mayıs aylarında yine davetli olarak gittiği İstanbul Üniversitesi'nde binbir gece masalları ve Prag Üniversitesi'ndeki şarkiyat çalışmaları hakkında iki tebliğ sundu, ayrıca Ankara ve Konya'yı ziyaret etti. Ekim 1966'da Pehlevî Kütüphanesi yöneticilerinin davetiyle gittiği Tahran'da I. Milletlerarası İranoloji Kongresi'ne katıldı, İsfahan ve Şîraz'ı gezdi. 17 Mart 1981'de Prag'da öldü.

Eserleri. Société Asiatique (Paris), Çekoslavak Şarkiyat Enstitüsü, Çek Bilim ve Sanat Akademisi, Çek Kraliyet Bilimler Akademisi, Çek Yazarlar Birliği, PEN Kulübü, Irak Bilimler Akademisi gibi kuruluşların üyesiydi. Tauer'in yayımlanmış birçok eseri ve makalesi vardır (bir listesi için bk. Rypka, XXXVI/1 [1968], s. 543-550). Bunlar İran ve Arap araştırmaları şeklinde iki kısma ayrılabilir. İran araştırmaları aslında Farsça'daki Türkoloji sahasına girmektedir. Esas ilgi alanı, XV. yüzyıl sonuyla XVI. yüzyıl başlarında Timur ve oğulları zamanını anlatan tarihçilerin eserleriydi. Bu sahadaki en önemli çalışması Nizâmeddin Şâmî'nin Ẓafernâme'sinin edisyon kritiğidir (Ẓafarnāma, histoire des conquêtes de Tamerlan intitulée Ẓafarnāma par Niẓāmuddīn Šāmī, I-II, Prague 1937-1956). Farsça yayımlanan eserde İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Bağdat Köşkü bölümünde yer alan yazması temel alınmış, ayrıca İstanbul, Paris ve Londra'da bulunan nüshalarıyla Hâfız-ı Ebrû'nun Zübdetü't-Tevârîḫ-i Baysungurî'sinden faydalanılmıştır. Kitabın Türkçe'ye

tercümesinde Tauer'in bu eseri esas kabul edilmiştir (Zafername, Ankara 1949). Timur hânedanı uzmanı olan Tauer, birkaç makalesinde ve Hâfız-ı Ebrû'nun Mecmûʿa'sının bir kısmının neşri olan Penc Risâle-i Târîḫî ...: Cinq opuscules de Ḥāfiẓ-i Abrū concornant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan adlı eserinde (Prag 1959) bu dönemi ele almıştır. İran tarihi metinlerine dair edisyonları, Osmanlı Devletiyle ilgili olarak Avrupa tarihindeki olayların açıklanmasına katkıda bulunmuştur. Bu konudaki kitabı Belgrad seferiyle şehrin fethini anlatır ve çeşitli İran kaynaklarının incelenmesiyle hazırlanmıştır (Histoire de la campagne du Sulṭān Suleymān Ier contre Belgrade en 1521, Prag 1924). Müellif, Osmanlı tarihçisi Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin Belgrad seferine dair eserinin bazı bölümlerini daha sonra bu çalışmasına ilâve etmiştir (Ar.O, VII/1-2 [1935], s. 191-196). Tauer'in bir ilgi alanı da Fars edebiyatıdır. Bu sahadaki temel eseri Jan Rypka'nın hazırladığı Dejiny perske a tadzicke literatury (İran ve Tacik edebiyatı tarihi, Praha 1956, 1963) adlı kitap için yazdığı uzun makaledir. Arapça sahasında ise binbir gece masallarının Çekçe tercümesiyle meşhurdur (Tisic a jedna noc, I-VIII, Prag 1928-1963) ve bunlar masalların en geniş metinleri olarak bilinir. Bu eserine küçük bir İslâm ansiklopedisi diye görülebilecek derecede ayrıntılı not ve yorumlar eklemiştir. Tauer'in Çek tarihçisi Josef Susta'nın yönetiminde hazırlanan Dejiny lidstva (İnsanlık tarihi) adlı ilk Çek dünya tarihine ve Tvurcove dejin (Tarihi

yapanlar) adlı ansiklopediye de büyük katkısı olmuş, özellikle Novy Orient’te birçok makalesi yer almıştır. Ölümünden sonra World of Islam, Its History and Culture adlı bir eseri daha yayımlanmıştır (Prag 1984).

BİBLİYOGRAFYA

R. Vesely, “Centième anniversaire de la naissance du Prof. Dr. Felix Tauer (1893-1981)”, Ẓafernāme: Memorial Volume of Felix Tauer (ed. R. Vasely - E. Gombár), Praha 1996, s. 1-16; a.mlf., “Prof. Dr. Felix Tauer Zum 80. Lebensjubilaum”, Ar.O, XLI (1973), s. 305-307; J. Rypka, “Felixu Tauerovi g sedesatce”, Novy' Orient, VIII, Prag 1953, s. 137-141; a.mlf., “Les soixante ans de Felix Tauer”, Ar.O, XXII (1954), s. 32-37; a.mlf., “To Felix Tauer on the Occasion of his Seventhy-Fifth Birthday”, a.e., XXXVI/1 (1968), s. 535-550; K. Petracek, “Prof. Dr. Felix Tauer 1893-1981”, a.e., XLIX (1981), s. 378-379; B. G. Fragner, “Felix Tauer (1893-1981)”, Isl., LIX/1 (1982), s. 4-5; J. Becka, “Felix Tauer: A Historian of the Near East and Central Asia”, Ar.O, LII (1984), s. 258-267; “Hâfız-ı Ebrû”, DİA, XV, 89.

Vojtech Kopcan

TÂUN

(الطاعون)

Kitlesel ölümlere sebep olan veba hastalığı.

Sözlükte “yaralamak, ayıplamak, kusurlu görmek” anlamlarındaki ta‘n kökünden türeyen tâûn bazı dilcilere göre bulaşıp yayılan her hastalığın adıdır. Tâunu vebanın bir türü kabul eden İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre her tâun vebadır, ancak her veba tâun değildir (eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî, s. 29-30). 1894 yılında Fransız bilim adamı Alexandre Yersin tarafından bulunarak “yersinia pestis” adı verilen basilin yol açtığı hastalığın hıyarcıklı, septisemik ve akciğer vebası diye çeşitli türleri bilinmektedir. Eski Ahid’in çeşitli yerlerinde İsrâiloğulları’nın isyankâr davranışlarının Allah’ın gazabını üzerlerine çektiği, bu sebeple veba ile cezalandırıldıkları ifade edilir (Sayılar, 16/44-48; Tesniye, 28/20-21; Mezmurlar, 78/50; 106/29). Bazı müfessirler, Kur’an’da (el-A‘râf 7/130-135) Hz. Mûsâ’ya inanmayan Firavun ve Mısırlılar’ın üzerine gönderildiği bildirilen tûfan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gibi musibetler için kullanılan “ricz” kelimesini tâun olarak açıklamıştır (Taberî, VI, 41). Hz. Peygamber, tâunun önceki milletlerden bir gruba ve İsrâiloğulları’na ceza olarak (ricz) gönderilen bir hastalık olduğunu belirtmiş, bir yerde veba çıktığını duyanların oraya gitmemelerini, bulundukları beldede ortaya çıktığı takdirde oradan ayrılmamalarını söylemiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 100; Müslim, “Selâm”, 92-97; Müsned, I, 173, 176-177, 182; V, 202, 213). Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem, Kur’an’da kıssaları anlatılan bazı peygamberlerin ümmetleri gibi toptan helâk yerine kendi ümmetinin Allah yolunda savaşarak yaralanma (ta‘n) ve tâunla ölümünü dilemiş; tâunun Allah’ın bazı kimseleri cezalandırdığı bir çeşit azap, müminler için bir rahmet olduğunu söylemiş, ona yakalanan bir kişinin sabredip ecrini Allah’tan bekleyerek bulunduğu yerde kalması, bunun Allah’ın takdiri olduğuna ve başına Allah’ın yazdıklarının dışında hiçbir şeyin gelmeyeceğine inanması durumunda kendisine şehid sevabı verileceğini belirtmiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 31; “Ḳader”, 15; tâundan ölmenin şehitlik sayıldığını belirten diğer rivayetler için bk. Buhârî, “Cihâd”, 30, “Ṭıb”, 30; Müslim, “İmâre”, 166). Bir başka rivayete

göre Resûlullah ümmetinin sonunun ta‘n ve tâun olacağını ifade etmiş, Hz. Âişe’nin, “Ta‘nı biliyoruz, tâun nedir?” sorusuna karşılık, “Karnın alt kısmında ve koltuk altında çıkan develerdekine benzer bezedir” demiştir (İbn Abdülber, VI, 212; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 29; Münâvî, IV, 288). Eski kaynaklarda tâunun belirtileri arasında koltuk altında, kulak arkasında, burun yanında ve vücudun yumuşak dokulu kısımlarında siyah, yeşil ve bozuk renkte, çok acı veren çıbanların çıkması, bunlardan kanlı irin akması ve kusma, kalp çarpıntısı, baygınlık gibi durumlar zikredilir.

İslâm tarihinde birçok tâun olayı kaydedilmiştir. Hz. Peygamber zamanında görülen ilk tâun 6 yılında (627) Medâin’de meydana gelen Şîrûye tâunudur. Hz. Ömer devrinde birkaç tâundan söz edilir. Belâzürî, onun zamanında Hayber yahudileri arasında veba salgını çıktığını haber vermektedir (Fütûh, s. 32). 17 veya 18 (639) yılındaki Amvâs tâununda içlerinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muâz b. Cebel gibi sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu 25-30.000 kişi ölmüştür (İbn Kesîr, VII, 79 vd.). Suriye bölgesi ordu kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından Şam-Hicaz yolu üzerindeki Serğ kasabasında karşılanan Hz. Ömer’e Şam’da veba çıktığı haberi verilince vebanın olduğu yere gitmemiş, kendisine, “Allah’ın kaderinden mi kaçıyorsun?” diyen Ebû Ubeyde’ye Allah’ın kaderinden yine O’nun kaderine sığındığını söylemiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 100). 69 (688) yılında Basra’da meydana gelen tâun salgını, “sel sularının önüne gelen her şeyi alıp götürmesi gibi” insanları âniden öldürmesinden dolayı Cârif tâunu diye anılmıştır. Basra’daki tâunun üç gün devam ettiği ve her gün 70.000 insanın öldüğü rivayet edilmiştir. Burada oturan sahâbî Enes b. Mâlik’in ailesinden seksene yakın kişi hayatını kaybetmiştir. Feteyât adı verilen tâun 87’de (706) Basra, Vâsıt ve Şam bölgesini etkisi altına almıştır. 131 (749) yılında yine Basra ve çevresinde çıkan tâun üç ay kadar sürmüş ve her gün 1000 kadar insan ölmüştür (Nevevî, I, 105-107). İbn Kesîr muhtelif tâun salgınlarından söz eder. 749 (1348) yılı olaylarını anlatırken geniş bir coğrafyaya yayılan tâun sırasında Dımaşk şehri ve yakınlarında bir günde 300’den fazla insanın öldüğünü, sadece Emevî Camii’nde bir vakitte on beş kişinin cenaze namazının kılındığını kaydeder (el-Bidâye, XIV, 237 vd.). 764’te (1363) Mısır’da görülen tâun salgınında da birçok insan hayatını kaybetmiştir (a.g.e., XIV, 317). Hastalığın yayılmasında kara ve deniz yoluyla

ticaret ve haberleşme gibi hareketlilikler etkili olmuştur.

İlkçağ'dan günümüze kadar veba salgınları üç evrede ele alınır. Bunlardan ilki milâdî 541 yılında başlayan ve Jüstinyen vebası olarak bilinen hastalıktır. VIII. yüzyılın ortalarına kadar aralıklarla süren veba İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı toprakları da etkilemiştir. Ardından XIV. yüzyıla gelinceye kadar büyük kayıplara yol açan veba salgını kaydedilmemiştir. 1330'larda Orta Asya steplerinden başlayıp 1347'de İpek yolu boyunca ilerleyen ticaret kervanları aracılığıyla İslâm dünyasına ulaşan ve "kara ölüm" diye nitelenen ikinci evre kısa sürede bütün eski dünyayı etkisi altına almış ve aralıklarla devam ederek XIX. yüzyılın ortalarına kadar ağır kayıplara sebebiyet vermiştir. Bombay vebası diye bilinen üçüncü evre XIX. yüzyılın ikinci yarısında Güneydoğu Asya'dan çıkarak bütün dünyaya yayılmış ve XX. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür.

Kara ölüm evresinde hastalık Ön Asya ve Akdeniz havzasına ulaşmış, oradan deniz yoluyla İslâm dünyasının büyük bir kısmını etkisi altına almıştır. Çok ağır geçen ilk salgından sonra bunu izleyen salgınlar yaklaşık her on yılda bir yeniden ortaya çıkmıştır. Kara ölümün ardından gelen salgınlarda veba hastalığı Venedik ya da Ragusa (Dubrovnik) gibi Avrupa'nın Akdeniz'deki limanlarından ticaret yoluyla İslâm dünyasına taşınmış ve liman şehirlerinden iç bölgelere doğru ilerlemiştir. XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın başlarında genellikle hastalığın izlediği yayılma çizgisi Akdeniz havzasında batıdan doğuya olmuştur. İslâm dünyasını etkileyen salgınların XVI. yüzyılın başlarından itibaren yeni alanlara doğru yayılmaya başladığı görülmektedir. Bu dönemde veba sadece Akdeniz havzasıyla sınırlı kalmamış, Balkan yarımadası, Karadeniz havzası, Kafkasya, Orta Asya, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'na uzanan ticaret ve haberleşme ağlarını da içine alarak daha karmaşık bir yayılma seyri izlemiş ve eskisinden daha sık görülür hale gelmiştir. Böylece etkisi giderek artan salgınlar XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslâm dünyasında yaklaşık her yıl meydana gelmiştir. Bütün XVII. yüzyıl boyunca bu sıklıkta görülen salgınların XVIII ve XIX. yüzyıllarda seyrekleşmekle birlikte yaklaşık her yeni gelen nesille beraber tekrar ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar'ın en güçlü dönemini yaşadığı, Safevî ve Bâbür imparatorluklarının hızla geliştiği XVI. yüzyılda yeni ticaret ve haberleşme

ağlarının kurulması, yol güvenliğinin sağlanması ve bölgeler arasındaki hareketliliğin artmasıyla hastalığın eskisinden daha kolay ve daha geniş alanlara yayıldığı görülmektedir. İran, Irak ve Azerbaycan'da Safevîler birçok Avrupa devletiyle ticarî ilişkiler kurmuş, yeni yollar, köprüler, kervansaraylar sayesinde bölgede önemli ticaret merkezleri oluşturulmuş, insanların ve ticaret mallarının dolaşımı artmış, bunun sonucunda Safevî toprakları veba salgınlarından ciddi biçimde etkilenmiştir. Aynı dönemde bütün Hint yarımadasına yayılan ve XIX. yüzyılın ortalarına kadar hüküm süren Bâbürlüler de birçok Avrupa devletiyle ticaretini geliştirmiş, Kızıldeniz ve Basra körfezinden geçen ticaret yolları yanında Doğu Afrika ve Doğu Asya ile olan ticaretin de artması ve ülkenin batısındaki kervan ticareti yolunun önem kazanmasıyla Bâbürlü toprakları veba salgınlarına hedef olmuştur. Balkanlar, Karadeniz, Kafkasya, Orta Asya, Anadolu, Arap yarımadası, İran, Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz arasındaki ticaret yollarının kesişme noktasında yer alan Osmanlı Devleti toprakları veba salgınlarının yayılmasını kolaylaştıran yeni bağlantı ağları teşkil etmiştir. Fetihler sonucunda imparatorluk toprakları ve nüfusu çok artmış, eski ticaret ve haberleşme yollarına yenileri eklenmiştir. Aynı dönemde ortaya çıkan ya da gelişen birçok şehir merkezi ve hızla artan nüfus da salgınlar için uygun şartlar hazırlamıştır.

XVI. yüzyılda İslâm ülkelerini etkileyen salgınlar arasında en önemlileri 1511-1513, 1520-1529, 1533-1549, 1552-1566 yılları arasında görülmüş, 1570'lerde başlayan salgın XVII. yüzyılın başlarında da etkisini sürdürmüştür. Bu salgın özellikle İstanbul, Anadolu, Balkanlar, Mısır ve Kuzey Afrika'da, ayrıca Safevî ve Bâbürlü topraklarında ve Avrupa'da son derece etkili olmuştur. XVII. yüzyılda da birçok salgın görülmüştür. Bunların en önemlileri 1603, 1611-1613, 1620-1624, 1627, 1636-1637, 1647-1649, 1653-1656, 1659-1666, 1671-1680, 1685-1695 yıllarında meydana gelmiş, 1697'de çıkan salgın XVIII. yüzyılın ilk yıllarına kadar sürmüştür. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan salgınlar daha hafif geçmiş, ancak 1713, 1719, 1728-1729, 1739-1743, 1759-1765, 1784-1786, 1791-1792 tarihlerinde yine etkili olmuştur. XIX. yüzyıl boyunca giderek etkisini kaybeden salgınların en önemlileri 1812-1819 ve 1835-1838 yıllarında görülmüştür. XIX. yüzyılın ortalarına doğru karantina teşkilâtının kurulması ve yeni sağlık yönetmeliklerinin uygulanmasından kısa bir süre sonra Anadolu, Mısır ve Doğu Akdeniz'de veba salgınları büyük ölçüde

azalmıştır. Modern dönem öncesine ait güvenilir istatistik bilgileri bulunmadığından vebanın öldürücülük oranını kesin şekilde tesbit etmek güçtür. Ancak şiddetli geçen salgınlarda nüfusun en az üçte birinin yok olduğu ve sık sık tekrar eden salgınların demografik etkilerinin uzun vadede büyük kayıplara yol açtığı belirlenmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren İslâm ülkelerinde görülen veba salgınlarının öldürücülük oranının Avrupa'ya göre daha düşük olduğu kaydedilmektedir.

Tarihî kaynaklarda tâunla ilgili çeşitli terimler kullanılmıştır. Özellikle XIV. yüzyılın ortalarında başlayan kara ölüm sırasında ve sonrasında yazılan tıp metinlerinde hastalığın farklı türleri genellikle doğru biçimde açıklanmış, diğer eserlerde de hastalıktan bahsedilirken doğru tanımlar yapılmıştır. Çeşitli türlerde birçok eser veba salgınlarından söz eder. Bunlar arasında mahkeme kayıtları, hükümler, fetvalar, diplomatik yazışmalar, şiirler, biyografik eserler, seyahatnâmeler, mezar taşları, veba risâleleri zikredilebilir. Tedavi yöntemleri için kaleme alınan çok sayıda risâlede değişik tedavi usullerinden söz edilir.

Eski Yunan ve Roma tıbbının etkisiyle önceleri hastalığın sebebi bozulmuş havaya bağlanır ve yüksek yerlerde ikamet edilmesi, temiz hava getiren rüzgârlara açık evlerde oturulması, yaşanılan mekânda ve dışarıdaki havayı arındırmak için sirke, sandal ağacı ve gül suyu kullanılması tavsiye edilirdi. Sağlığı koruma yöntemleri arasında en yaygın olanı kan aldırmaktı. Bunun yanı sıra hastalığın tedavisinde merhem, şurup, yakı vb. ilâçlar, yiyecek ve içeceğin hazırlanışına dair bilgiler de eserlerde yer almaktadır. Ayrıca çok sayıda farmasötik madde ihtiva eden ve her derde deva olarak kullanılan tiryaklar Avrupa'da olduğu gibi İslâm ülkelerinde de yaygındı. Modern tıp öncesinde hem Avrupa'da hem İslâm ülkelerinde vebaya karşı aynı türden önleyici ya da tedavi edici yöntemler kullanılmıştır. Tıbbın yanında dua, astroloji ve büyüye de sıkça başvurulmuştur. Veba duaları, büyü reçeteleri, muskalar, tılsımlar vb. mânevî tedavi usullerine vebaya dair eserlerde bolca rastlanmaktadır.

Osmanlılar'da XV. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan veba risâlelerinde salgın hakkında daha önceki dönemlere ait eserlerden farklı bir bakış açısının yer aldığı görülür. Bu eserlerde salgının çıktığı

yerden uzaklaşılması yasaklanmaz; vebanın bulaşıcılığı konusunda, ayrıca veba olan yerden dışarıya çıkmanın dinen câiz olup olmadığı hakkında uzun tartışmalar bulunur. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hastalığın bulaşıcılığı görüşü ağırlık kazanmış, dolayısıyla salgının görüldüğü yerden havası temiz olan bir yere gitmenin cevazıyla ilgili fetvalar verilmiştir. Meselâ Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı Risâletü'ş-şifâʾ li-(fî)edvâʾi'l-vebâʾ adlı eserde bu husus açıkça dile getirilir. Ebüssuûd Efendi'nin de bu konuda fetvaları mevcuttur. Tâundan kaçmaya şer'an izin olup olmadığı sorusuna karşılık Hak Teâlâ'nın kahrından lutfuna sığınmak niyetiyle câiz olacağı yolunda fetva vermiş (Düzdağ, s. 182), küçük bir çocuğu salgın esnasında şehre getirip ölümüne yol açan kimsenin diyet ödemesi gerektiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 154). Öte yandan tâundan kaçıp görevini yapmayan imam ve müezzin gibi vazifeliler için ta'zir ve azil cezasına hükmetmiştir (a.g.e., s. 178). İbn Hâtime'nin Taḥsîlü ġarazi'l-ḳāṣıd fî tafṣîli'l-maražı'l-vâfid, İdrîs-i Bitlisî'nin, Risâletü'l-ibâʾʿan mevâḳıʿi'l-vebâʾ ve Ali Hibrî Efendi'nin Fevâid-i Hibriyye'si veba hakkındaki eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 173, 176-177, 182; IV, 395, 413; V, 202, 213; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 146; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 32; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 41; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, VI, 212; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 105-107; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Âdil el-Ezherî v.dğr.), Kahire 1377, s. 28-35; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, VII, 79 vd.; XIV, 237 vd., 317; Sürremerrî, Kitâb fîhi ẕikrü'l-vebâʾ ve'ṭ-ṭâʿûn (nşr. Şevket b. Rıfkī Şevket), Amman-Dımaşk 1425/2005, s. 88, 101; İbn Hacer el-Askalânî, Beẕlü'l-mâʿûn fî fażli'ṭ-ṭâʿûn (nşr. Ahmed İsâm Abdülkādir el-Kâtib), Riyad 1411, s. 78, 85 vd., 97, 109 vd., 196, 305; Taşköprizâde, Risâletü'ş-şifâʾ li-edvâʾi'l-vebâʾ, Kahire 1292; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, IV, 288; M. W. Dols, The Black Death in the Middle East, Princeton 1977; a.mlf., "Ibn al-Wardi's Risalah al-naba' an al-waba': A Translation of a

Major Source for the History of the Black Death in the Middle East", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles (ed. O. K. Kouymjian), Beirut 1974, s. 443-455; a.mlf., "Plague in Early Islamic History", JAOS, XCIV/3 (1974), s. 371-383; a.mlf., "The Second Plague Pandemic and its Recurrences in the Middle East: 1347-1894", JESHO, XXII/2 (1979), s. 162-189; L. I. Conrad, The Plague in the Early Medieval Near East (doktora tezi, 1981), Princeton University; a.mlf., "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre", St.I, LIV (1981), s. 51-93; a.mlf., "Tâ'ûn and Wabâ': Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam", JESHO, XXV/3 (1982), s. 268-307; a.mlf., "Plagues in the Islamic World", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, IX, 684-686; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 154, 178, 182; D. Panzac, La peste dans l'Empire ottoman 1700-1850, Leuven 1985 (a.e.: Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba: 1700-1850 [trc. Serap Yılmaz], İstanbul 1997); a.mlf., "Wabāʾ", EI² (İng.), XI, 3-4; Uli Schamiloglu, "The Rise of the Ottoman Empire: The Black Death in Medieval Anatolia and its Impact on Turkish Civilization", Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet (ed. N. Yavari), New York 2004, s. 255-279; A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Veba (Taun) Tarihçesi Üzerine", Tedavi Kliniği ve Laboratuarı, sy. 5 (1935), s. 70-88; J. Sublet, "La peste aux rets de la jurispuridence: Le traité d'Ibn Hager al-Asqalani sur la peste", St.I, XXXIII (1971), s. 141-149; B. Shoshan, "Wabāʾ", EI² (İng.), XI, 2-3.

Nükhet Varlık

TAVACI

Ortaçağ'da bazı Türk ve Moğol devletlerinde kullanılan bir askerî unvan.

Moğolca "saymak, toplamak, hesaplamak" anlamındaki togacadan gelen tavacı (Doerfer, I, 262; Lessing, s. 1255) Çağatay Türkçesi'nde "sayı sayan, asker toplama müfettişi, haberci, zâbit, dellâl, muhbir" gibi karşılıklara sahipti. Terim olarak ise geniş yetkilerle donatılan kumandanları ifade eder. Tavacılar orduya asker toplar, ordunun nizam ve inzibatıyla uğraşır, toplanma yerini belirler, kıtaları teftiş eder, idam cezalarının uygulanmasına nezaret eder, ganimetleri taksim eder ve hükümdarın önünde geçit merasimlerini yaptırırdı. Bütün göçebe halkların devletlerinde rastlanan bu göreve daha çok Timurlu kaynaklarında tesadüf edilir. Askerin bir araya gelip sayılmasından sonra Cengiz Han tarafından teftiş edildiğine dair haberler (Şerefeddin Ali Yezdî, s. 17) bu kurumun o dönemden itibaren varlığına bir işaret sayılabilir.

Tavacılar, sefere çıkılacağı zaman ya da sefer esnasında vilâyetlere giderek askerin toplanması ve orduya katılmasını sağlardı. Hükümdarla birlikler arasındaki haberleşmeyi düzenleyen tavacılar, sefer sırasında hükümdarın emirlerini ordu kumandanlarına bildirdikleri gibi bazan bu emre uyacaklarına dair onlardan senet (möçelka) alma işini üstlenirlerdi. Ordudaki emîrler arasında görev dağılımı yapmak da tavacıların işiydi. Sefer esnasında akın ve yağma amacıyla çevreye dağılan askerî birlikleri tavacılar toplardı. Yine sefer sırasında kanal açılması, konak yerlerinin düzenlenmesi, şölen hazırlıklarının yapılması gibi işler bazan ordu inzibatıyla görevli yasavul, bazan da malî işlere bakan muhassıl ile birlikte tavacıların kontrolünde gerçekleştirilirdi (a.g.e., s. 46). Bir kısım savaşlarda her askerin kesilmiş bir düşman başı getirmesi istendiğinde bunun kontrolü de tavacılara aitti (a.g.e., s. 110, 177). Ankara Savaşı'ndan sonra Yıldırım Bayezid'in oğullarının âkıbetini tavacılar araştırmıştı (a.g.e., s. 186). Bunun yanında tavacıların önemli bir görevi de askerî kayıtları tutmaktı. Tavacılar her bölgeden çıkacak asker miktarını ve bunların tertibini, ulus emîrleriyle vilâyet hâkimlerinin idaresinde orduya katılacak askerlerin listesini düzenliyordu. Çin seferinden önce askerin teftiş edilmesi için Timur'dan

aldıkları emre göre tavacılar askerleri 1000'erli gruplar halinde sayacak ve asker sayısının arttırılmasına elverişli olan yerlerde sayıyı arttırıp deftere kaydedecekti. Ulus emîrleriyle vilâyet hâkimleri ayrıca gerekli levazımatı tavacılara bildirecekti. Tavacılara asker toplama emri verildiğinde onların askerlerin ihtiyaçlarını temin ederek belirlenen yerde ve zamanda bir araya gelmelerini sağlamaları gerekirdi. Nitekim Timur, 1391 yılında Toktamış Han üzerine sefere çıkarken tavacılara askerlerin teçhizatlarıyla birlikte teftişe hazır olmalarını emretmişti (Aka, Timur ve Devleti, s. 110-112).

Moğollar'daki iki divandan biri Dîvân-ı Büzürg-i Emâret idi. Askerî bir devlet vasfı taşımasından dolayı sistemin en üstünde bulunan, Dîvân-ı A'lâ'dan ayrı olan ve Tavacı Divanı adı da verilen bu divanın beyleri Cengiz Han yasası ve Timur'un töresi gereğince diğer bütün görevlilerden önce geliyordu. Türkler ve Türkleşmiş Moğollar'ın işlerine de bakan divana Türk Divanı da deniliyor, kâtiplerine ise "bahşı" veya "nüvîsendegân-ı Türk" adı veriliyordu (Aka, Mirza Şahruh, s. 188). Timur'un 1370'te bir defada sekiz kişiyi tavacı tayin etmesi ve kelimenin kaynaklarda tavaciyân (tavaciyân-i büzürg, ümerâ-ı tavacı) şeklinde çoğul olarak kullanılması tavacı sayısının birden fazla olduğunu göstermektedir. Genellikle aynı ailelerden seçilen tavacıların idarî hiyerarşideki yeri hükümdar ve divan emîrlerinden sonra üçüncü sıradaydı ve hükümdar ailesine en yakın grupların başında geliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, I, 262; F. D. Lessing, Moğolca-Türkçe Sözlük (trc. Günay Karaağaç), Ankara 2003, s. 1255; Şerefeddin Ali Yezdî, Zafernâme-i Emîr Timur: Tercüme-i Zafernâme (haz. Tanju Oral, doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17, 110, 177, 186, ayrıca bk. İndeks; Bâbür, Vekāyi' (Arat), s. 70, 131, 232, 288, 364; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 206-207; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 110-112; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. 129, 159, 188-190; Shiro Ando, Timuridische Emire nach dem Muʿizz al-ansāb, Berlin 1992, s.

35, 82, 211, 225, 257-258, 276, ayrıca bk. İndeks; B. F. Manz, Timurlenk: Türk-Moğol Kültür Harmanında Bir İmparator (trc. Zuhal Bilgin), İstanbul 2006, s. 116, 137, 166-167, 234-236.

Hayrunnisa Alan

TAVAF

(الطواف)

Kâbe'nin etrafında usulüne uygun biçimde dönmek anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir şeyin çevresinde dönmek, dolaşmak" anlamındaki tavâf kelimesi fıkıh terimi olarak usulüne uygun şekilde Kâbe'nin etrafında dönmeyi ifade eder. Kâbe sol tarafa alınarak Hacerülesved hizasından başlanıp aynı noktada tamamlanan her dönüşe "şavt" ve yedi şavta tavaf adı verilir. Tavafın yapıldığı alana metâf denilir. Tavaf eden kişi, her şeyin başka bir şeyin etrafında belli bir düzen içinde döndüğü kozmik düzenin bir parçası olmayı kendi iradesiyle kabul ederek bu harekete katılmaktadır. Tavaf kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte bir âyette Kâbe'yi tavafla ilgili fiil (el-Hac 22/29) ve iki âyette Kâbe'yi tavaf edenleri belirtmek için "tâifîn" (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26) kullanılmış, Safâ ve Merve tepeleri arasında yapılan sa'y de tavaf etmek fiiliyle belirtilmiş (el-Bakara 2/158), aynı kökten türeyen kelimeler sözlük anlamında birçok âyette yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvf" md.). Hadislerde ise tavaf ve türevleri sözlük ve terim anlamlarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ṭvf" md.). Kâbe'nin ilk defa Hz. Âdem, hatta ondan önce melekler tarafından tavaf edildiği bazı rivayetlerde yer almaktadır (Ezrakī, I, 45). Yahudilik (Mezâmir, XXVI, 6), Hinduizm ve Budizm'in yanı sıra İran ve Roma geleneklerinde de tavafa benzer ritüellerin bulunduğu nakledilmektedir (EI² [İng.], X, 376). Hz. İbrâhim ve İsmâil'den sonra Araplar'ın Kâbe'yi tavaf ettikleri, Câhiliye döneminde çıplak tavaf etme gibi edep dışı uygulamaların ortaya çıktığı ve bunların Hz. Peygamber tarafından kaldırıldığı bilinmektedir (Buhârî, "Ḥac", 67, 91).

Türleri. Haccın menâsikinden sayılan kudûm, ziyaret ve vedâ tavafı olmak üzere üç tür tavaf vardır. Bunlardan ziyaret (ifâza) tavafı haccın rükünlerindendir. Umre ibadeti bakımından da umre tavafı rükün niteliğindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre tavafın türleri yedi olup diğerleri adak, Mescidi Harâm'ı selâmlama (tahiyyetü'l-mescid)

ve tatavvu tavafıdır. Şâfiîler'e göre ise altı tür tavaf bulunmaktadır: Kudûm, rükün, vedâ, tahallül, adak ve tatavvu. Onlara göre rükün tavafı haccın ve umrenin rüknü olan tavafı, nâfile tavaf tahiyyetü'l-mescidi içerir. Tahallül tavafı Şâfiî mezhebine has bir adlandırmadır. Yedili tasnife göre tavaf türleri şunlardır: 1. Kudûm tavafı. Mekke'ye geliş (kudûm) münasebetiyle yapıldığı için "kādim, vürûd", Kâbe'yi selâmlama amacı taşıdığı için "tahiyye" ve Kâbe ile ilk buluşmaya işaret ettiği için "likā" tavafı olarak da adlandırılır. Mîkāt sınırları dışında oturan kimselerin (âfâkî) ifrad veya kıran haccına niyet etmeleri halinde kudûm tavafı yapmaları Mâlikî mezhebine göre vâcip, diğer üç mezhebe göre sünnettir. Mekke'ye gelir gelmez yapılması müstehap olmakla birlikte Arafat vakfesine kadar yapılabilir. Âfâkî olmayanlar, sadece umre veya temettu' haccı yapanlar, Mekke'ye uğramadan doğrudan Arafat'a çıkanlar ve özel halleri olan kadınlar bu tavafı yapmaz. İfrad haccı yapanların Mekke'ye varınca eda ettikleri ilk tavaf kudûm, kıran ve temettu' haccına niyet edenlerin ise umre tavafıdır. Kıran haccı yapanlar umreyi tamamladıktan sonra kudûm tavafını eda ederler.

2. Ziyaret tavafı. Arafat dönüşü Mina'da gece kalınan günlerde Kâbe'ye gidilerek yapılan bir ziyaret kabul edildiği için böyle adlandırıldığı gibi Arafat inişinden sonra yapılması dolayısıyla ifâza tavafı, yapılması farz olduğu için farz tavaf ve haccın iki rüknünden biri olduğu için rükün tavafı gibi adlarla da anılmaktadır. Bu tavafın haccın rükünlerinden biri olduğunda icmâ edilmiştir. Ziyaret tavafının sahih olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Arafat vakfesinden sonra yapılması. b) Tavafa niyet edilmesi. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre mutlak şekilde tavafa niyet edilmesi yeterli ise de Hanbelî mezhebine göre özellikle ziyaret tavafına niyet vâciptir. c) Belirlenen vakitte yapılması. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bu vakit bayramın birinci günü fecr-i sâdıktan, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise arefe gününü bayramın birinci gününe bağlayan gecenin yarısından itibaren başlar. Son vaktinin herhangi bir sınırı olmayıp ömrün sonuna kadar yapılabilir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre kurban bayramının üçüncü günü güneş batıncaya kadar, Mâlikî mezhebinde ise zilhicce ayı içinde yapılması vâciptir; bu süreler geçtikten sonra yapılırsa "dem" (koyun veya keçi kesmek) gerekir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise tehir sebebiyle herhangi bir ceza gerekmez. Bütün mezheplere göre efdal olan bayramın birinci günü

yapılmasıdır. Kadınların özel halleri sebebiyle bu tavafı geciktirmelerinden dolayı herhangi bir ceza söz konusu değildir. Akabe cemresine taş attıktan sonra cinsel ilişkinin dışındaki bütün yasaklar kalktığı halde bu yasak ancak ziyaret tavafının ifası ile kalkar. Hacda Arafat vakfesinden ve ziyaret tavafından, umrede tavaftan alıkonmayı ifade eden "ihsâr" durumuyla ilgili ayrıntılı hükümler bulunmaktadır (bk. İHSÂR).

3. Vedâ tavafı. Bu isimle anıldığı gibi ardından hacılar memleketlerine dönecekleri için "sader" tavafı ve Kâbe son defa görüldüğü için "âhirü'l-ahd" tavafı şeklinde de adlandırılmaktadır. Vedâ tavafı hac menâsikinin sonuncusudur. Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Şâfiîler'de tercih edilen görüşe göre bu tavaf vâciptir. Çünkü Hz. Peygamber hac ibadetini yerine getiren sahâbîlere son iş olarak Kâbe'yi tavaf etmelerini emretmiştir (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 83). Mâlikîler ise hayızlı kadının bu tavafı yapmadan Harem bölgesinden ayrılmasına izin verilmesini gerekçe gösterip vedâ tavafının müstehap olduğu görüşünü benimsemiştir. Vâcip sayanlara göre bu tavafın şartları şunlardır: a) Âfâkî olmak. Mekkeliler için vâcip değildir. Şâfiî mezhebinde ise dinen sefer sayılacak bir mesafeye gitmek üzere Mekke'den ayrılan Mekkeliler'in de bu tavafı yapması vâciptir. b) Hayızlı kadın henüz Mekke'den ayrılmadan temizlenirse onun da bu tavafı yapması vâciptir, aksi takdirde değildir. c) Hanefî mezhebine göre hac ibadeti için Mekke'de bulunuyor olmak gerekir. Âfâkî bile olsa yalnızca umre yapmak için Mekke'de bulunanlara bu tavaf vâcip değildir. Çünkü vedâ tavafı hac menâsikinden sayılmaktadır. Eda edilen vedâ tavafının sahih olabilmesi için -ziyaret tavafından sonra olmak şartıyla-mutlak şekilde tavafa niyet etmek yeterlidir. Ziyaret tavafının ardından yapılan herhangi bir nâfile tavaf vedâ tavafı niyetiyle yapılmasa bile onun

yerini tutar. Hanefî mezhebine göre vedâ tavafının vakti ziyaret tavafının yapılmasından sonra başlar ve Mekke'den ayrılma zamanına kadar devam eder. Vedâ tavafının hemen ardından Mekke'den ayrılmak şart değildir, ancak bu tavafın Mekke'den ayrılma esnasında yapılması müstehaptır. Vedâ tavafından sonra bir müddet daha Mekke'de kalmak gerektiğinde Harem-i şerif'e gidip namaz kılmakta ve tavaf yapmakta bir sakınca yoktur. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre vedâ tavafının Mekke'deki bütün işler tamamlanıp yola çıkılacağı zaman yapılması gerekir. Vedâ tavafının ardından yolculuk için satın alınan şeyler dışında başka şeylerle, meselâ

dost ve hasta ziyaretiyle meşgul olunduğu takdirde vedâ tavafının iadesi lâzımdır. Vedâ tavafının özürsüz terkinden dolayı dem gerekir. Fakat bu durumdaki kimse henüz mîkāt sınırından çıkmamışsa ihramsız olarak, çıkmışsa ihramlı olarak Mekke'ye dönüp bu tavafı eda ederse dem borcundan kurtulur.

4. Umre tavafı. Hanefîler'e göre umrenin tek rüknü, diğer üç mezhebe göre rükünlerinden biridir. İlk vakti umre niyetiyle ihrama girmeyle başlar, son vaktiyle ilgili bir sınırlama yoktur. 5. Tahiyyetü'l-mescid tavafı. Mescidi Harâm'a girildiğinde mescidi selâmlama niyetiyle yapılan ve tahiyyetü'l-mescid namazı yerine geçen müstehap bir tavaftır. Ancak umre veya kudûm tavafı gibi farz yahut nâfile bir tavaf yapan kimsenin ayrıca selâmlama tavafı yapması gerekmez. Bir engelden dolayı selâmlama tavafını yapamayan kimse tahiyyetü'l-mescid namazı kılmakla yetinir. 6. Tatavvu tavafı. Mekke'de bulunulan süre içinde hac ve umreyle ilgili olarak yapılan tavaflar dışında yapılan nâfile tavaflardır. Uzak yerlerden gelen kimselerin nâfile tavaf yapmaları Mescidi Harâm'da nâfile namaz kılmalarından efdaldir. Hac mevsimi dışında Mekkeliler için de hüküm aynıdır. Hanefîler'e göre başlanılan nâfile tavafın bitirilmesi vâcip hale gelir. 7. Adak tavafı. Diğer ibadetlerde olduğu gibi tavaf adayan kişinin bunu yerine getirmesi vâciptir. Adak sırasında vakit belirlenmemişse özel bir zamanı yoktur. Tahallül tavafı. Hac için ihrama girdiği halde hacca yetişemeyen kimsenin ihramdan çıkmak için yapacağı tavaftır ve Şâfiî mezhebine hastır. Diğer üç mezhepte bu durumdaki kişi umre yaparak ihramdan çıkar. Şâfiîler'e göre de bu kimse tavaf ve sa'y yaptıktan sonra tıraş olarak ihramdan çıkar, ancak bu umre sayılmaz; ayrıca kudûm tavafından sonra sa'y yapıldıysa yeniden sa'y yapmak gerekmez.

Geçerlilik Şartları. Hanefî mezhebinde tavafın geçerli sayılması için şu şartlar aranır: a) Kâbe'nin etrafında, yani Mescidi Harâm'ın içinden yapılması. Dışından yapılırsa Kâbe değil Mescidi Harâm tavaf edilmiş olur. Makām-ı İbrâhim'in arkasından veya Mescidi Harâm'ın içindeki direklerin arkasından tavaf etmekte ise sakınca yoktur. b) Şavt sayısına uyulması. Tavafta şavt sayısının yedi olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte Hanefî mezhebine göre dördü rükün, üçü vâcip, diğer üç mezhepte ise tamamı rükün sayılmıştır. Şavtların sayısında şüpheye düşen kimse Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre henüz tavaftan çıkmamışsa yaptığını kesin

şekilde bildiği sayı üzerinden hareket eder; tavaftan çıktıktan sonra meydana gelen şüpheyi dikkate almaz. Hanefî mezhebine göre farz veya vâcip tavaflarda bu konuda şüpheye düşen kimse tavafını iade eder; nâfile tavaflarda güçlü kanaatine göre davranır. Mâlikî mezhebinde şöyle bir ayırım yapılmıştır: Her gün tavafta kaç şavt yaptığında şüpheye düşen bir kimse (müstenkih) ise tahmin ettiği en yüksek sayı üzerinden, böyle değilse en az sayı üzerinden tavafını tamamlar. c) İbadet niyetiyle yapılması. Tavaf niyeti olmaksızın Kâbe'nin etrafında dolaşmak tavaf sayılmaz. Hanefîler'de tavafın türünü belirtmek şart olmayıp mutlak tavafa niyet yeterlidir. Mâlikîler hac niyetiyle ihrama girmeyi tavaf için de yeterli görmektedir. Şâfiîler hac veya umre menâsikinden olan tavaflar için niyet şartı aramamakta, bunların dışındakiler için niyeti şart koşmaktadır. Hanbelîler'e göre ziyaret veya vedâ tavafı gibi tavafın türüne niyet etmek gerekir ve bu niyet ziyaret tavafı için sıhhat şartıdır. d) Vakti belirli olan türden ise o vakit içinde yapılması.

Vâcipleri. Hanefî mezhebine göre tavafın vâcipleri şunlardır: a) Abdestli olmak. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise abdest geçerlilik şartıdır. Bu sebeple Hanefî mezhebine göre abdestsiz yapılan tavaf sahih sayılır, ancak ceza gerekir; diğer üç mezhebe göre ise bâtıl olup abdestli olarak iadesi gerekir. Hanefîler'e göre hacda ziyaret tavafının cünüp halde veya kadınların özel hallerinde yapılması durumunda ceza olarak büyükbaş, abdestsiz yapılması halinde küçükbaş hayvan kesilmesi gerekir. Umre tavafının cünüp halde veya abdestsiz yapılması durumunda küçükbaş kurban kesilmesi icap eder. Bu tavaflar temiz halde tekrar yapıldığında ceza düşer. Mânevî temizliği (hadesten tahâreti) tavafın geçerlilik şartı sayan diğer üç mezhebe göre ise anılan durumlarda tavaf geçersiz olduğundan ceza ile telâfi edilemez, temiz halde yeniden

yapılması gerekir. b) Örtülmesi icap eden yerleri örtmek (setr-i avret). Diğer üç mezhebe göre geçerlilik şartıdır. c) Tavafa Hacerülesved'den başlamak. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikî mezhebindeki bir görüşe ve Hanefî mezhebindeki bir rivayete göre şarttır. Ayrıca Kâbe'nin sağından yürümek de cumhura göre şart, Hanefî mezhebine göre vâciptir. d) Gücü yetenlerin yürüyerek tavaf etmesi. Mazeretsiz olarak tahtırevanla veya tekerlekli araçlarla tavaf yapanların ceza kurbanı kesmesi gerekir. Hanbelî mezhebinde de hüküm böyledir. Mâlikîler'e göre yürüme vâcip tavafta

vâcip, sünnet tavafta sünnettir. Şâfiî mezhebine göre ise yürüyerek tavaf etmek sünnettir; terkedilmesinden dolayı ceza gerekmez. e) Tavafı Hatîm veya Hicr denilen açıklığın dışından dolaşarak yapmak. Diğer üç mezhebe göre bu geçerlilik şartıdır. f) Bütün tavaflardan sonra iki rek‘at namaz kılmak. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre sünnettir ve tavaftan sonra kılınan farz namaz bu namazın yerini tutar. Mâlikî mezhebinde ise bu namaz vâcip tavafta vâcip, sünnet tavafta sünnettir. Bu namazın tavafın ardından hiç ara verilmeden kılınması müstehaptır. Arada tavaf namazını kılmadan peşpeşe tavaf yapmak ise mekruhtur. Tavaf namazını Makām-ı İbrâhim’in arkasında kılmak müstehaptır. Harem bölgesi dışında kılmak ise mekruhtur. Hanefîler’e göre kerâhet vaktinde tavaf namazını kılmak mekruhtur, Şâfiîler’e göre değildir. Tavaf namazında Kâfirûn ve İhlâs sûrelerinin okunması sünnettir (Tirmizî, “Ḥac”, 43). Tavaf namazı dışında tavafın vâciplerinden biri mazeretsiz terkedilirse ceza gerekir, fakat tavaf sahih olur. Tavaf yeniden yapılırsa ceza düşer. Tavaf namazının terki hac için eksiklik sayılmaz ve bundan dolayı ceza gerekmez.

Sünnetleri. Hanefî mezhebine göre tavafın başlıca sünnetleri şunlardır: a) Necâsetten tahâret. Diğer üç mezhebe göre geçerlilik şartıdır. b) Tavafa başlarken Rüknülyemânî yönünden gelmek. c) Tavafa başlarken ve her şavtın sonunda öperek, dokunarak veya uzaktan işaretle Hacerülesved’i selâmlamak. Mâlikîler bunun ilk şavtta sünnet, diğer şavtlarda müstehap olduğunu söylemiştir. d) Ardından sa‘y yapılan tavafların ilk üç şavtında erkeklerin hızlı adımlarla ve çalımlı şekilde yürümesi (remel). Hicretin 7. yılında ifa edilen umretü’l-kazâ esnasında müşrikler arasında Medine havasının müslümanları hasta ve zayıf düşürdüğü söylentisinin yayılması üzerine Hz. Peygamber müslümanlara tavafın ilk üç şavtında remel yapıp Rüknülyemânî ile Hacerülesved arasında normal yürüyüşle yürümelerini emretmişti (Buhârî, “Ḥac”, 55; Müslim, “Ḥac”, 240). Bu uygulama Resûl-i Ekrem tarafından Vedâ haccında tekrar edilmiş (Müslim, “Ḥac”, 231) ve daha sonra da sürdürülmüştür. Hanbelî mezhebine göre Mekkeliler ve Mekke’de ihrama girenler için remel yapmak sünnet değildir. e) Ardından sa‘y yapılan tavaflarda ihramlı erkeklerin sağ omuzu açık bırakması (bk. IZTIBÂ‘). f) Hacerülesved’den önce uğranan son köşe olan Rüknülyemânî’yi selâmlamak. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre mendup, Mâlikîler’e göre sadece ilk şavtta sünnettir. g) Tavafın bütün şavtlarını peş peşe yapmak. Mâlikîler’e göre vâciptir. Farz namaz için kāmet getirilmesi

veya abdestin bozulması gibi bir durumda tavaf olduğu yerde bırakılır, kalan kısmı daha sonra tamamlanır. h) Erkeklerin mümkün olduğu kadar Kâbe'ye yakın, kadınların ise erkeklerin arasına karışıp sıkışmayacak bir uzaklıktan tavaf etmesi. i) Kâbe'yi gördüğünde, tavafa başladığında ve tavaf esnasında, Rüknülyemânî ile Hacerülesved arasında, tavaftan sonra kıldığı iki rek'at namazın ardından, zemzem içtikten sonra ve mültezemde Hz. Peygamber'den nakledilen duaları okumak. Çoğunluk tavafta telbiyenin söylenmeyeceği görüşündedir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre tavafta zikir ve dua ile meşgul olmak Kur'ân-ı Kerîm okumaktan efdaldir. Tavafın sünnetlerinin mazeretsiz terki mekruhtur, ancak bir ceza gerektirmez. Ayrıca tavaf yapanın namaz kılan kimse gibi huşû içinde olması, zihnini ve gönlünü meşgul edecek bakışlardan sakınması tavsiye edilirken sesini yükseltip başkalarını rahatsız etmesi de mekruh sayılmıştır. Bir hadiste şöyle buyurulmuştur: "Kâbe'yi tavaf etmek namaz kılmak gibidir, ancak tavaf sırasında konuşmanıza izin verilmiştir, bununla birlikte hiç kimse tavafta hayır dışında bir şey söylemesin" (Tirmizî, "Ḥac", 112).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṭvf" md.; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 45-46; II, 3-23; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, I, 186-331; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 128-132; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 370-384, 440-444, 527-528; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 6, 78; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 180-182; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 485-492; Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, Lübâbü'l-menâsik (nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir), Beyrut 1421, s. 108-119, 156-157, 213-218; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 407-416, 480; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 477, 478, 485, 505, 513; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 108, 109; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 465-470; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 30, 33; Ahmet Özel, Kutsal Topraklara Yolculuk: Hac ve Umre Kılavuzu, İstanbul 2007, s. 85-98; Şeref b. Ali eş-Şerîf, "eṭ-Ṭavâf ve

ehemmü aḥkâmih”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 44, Riyad 1415-16/1995, s. 177-256; Abdullah b. İbrâhim ez-Zâhim, “Envâʿu’ṭ-ṭavâf ve aḥkâmüh”, a.e., sy. 50 (1417-18/1997), s. 193-322; a.mlf., “Vâcibâtü’ṭ-ṭavâf”, a.e., sy. 58 (1420/1999-2000), s. 119-224; F. Buhl, “Ṭawāf”, EI² (İng.), X, 376; “Ṭavâf”, Mv.F, XXIX, 120-143.

Salim Öğüt

TAVÂİF-i MÜLÛK

(bk. MÜLÛKÜ’t-TAVÂİF).

TAVÂLİ‘

(الطوالع)

Gönülde mârifet güneşinin doğuşu anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. LEVÂMİ‘).

TAVÂLİU’l-ENVÂR

(طوالع الأنوار)

Kādî Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) kelâm ilmine dair eseri.

Tam adı Ṭavâliʿu’l-envâr min meṭâliʿi’l-enẓâr olup bir mukaddime ile üç bölümden (kitab) meydana gelmiştir. Dört fasıldan oluşan giriş mahiyetindeki mukaddimede mebâdî (tasavvur, tasdik, nazarın tanımı), tarif (hadd-i tâm, hadd-i nâkıs, müfred ve mürekkeb), kıyas ve çeşitleri (kat‘î, zannî, aklî ve naklî deliller), nazarın hükmü ve değeri gibi mantık konularına yer verilmiştir. Konular işlenirken değişik fırkaların görüşlerine temas edilmiş ve bunlar yer yer eleştirilmiştir. Mukaddime mârifetullaha ayrılan bir kısımla sona ermektedir. Kitabın yarısına yakın bir hacmi kapsayan ilk bölümü “mümkinât” başlığı altında üç baba ayrılmıştır. “el-Umûru’l-külliyye” adını taşıyan ilk babda mâlûm, mevcûd, ma‘dûm, zihnî varlık, hâricî varlık, mahiyet, hakikat, imkân, kıdem, hudûs, vahdet, kesret ve illet-ma‘lûl bahisleri; ikinci babda arazlar (araz, ayn, kemmiyet, keyfiyet, aklî ve hissî duyumlar), üçüncü babda cevherler (cevher ve cisimler, bunların

hudûsü) ve soyut cevherler (müfârikāt: ilk varlık, akıllar, nefisler, ruh, bedenle ilişkisi, bekası) gibi konulara yer verilmiştir. İkinci bölüm ilâhiyyât bahisleriyle ilgili olup üç bab halinde düzenlenmiştir. Allah’ın zâtına ayrılan birinci babda O’nun varlığına ve tenzihî sıfatlarına kısaca temas edilmiş, ikincisinde pek de isabetli görünmeyen bir sıralama ile sübûtî sıfatlar zikredilmiştir: Kudret, ilim, hayat, irade, sem‘ ve basar -bu arada birkaç haberî sıfat-tekvîn, rü’yetullah, kelâm. Bölümün ilâhî fiillere dair üçüncü babında kullara ait ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, irade sıfatının hayrı ve şerri kapsadığı (hüsün-kubuh), ilâhî fiillerin bir hikmeti olmakla birlikte hiçbirinin O’nun için vücub ifade etmediği ve mecburi hedeflerinin bulunmadığı hususları ele alınmıştır. Üçüncü bölüm “Nübüvvet Konuları ve Buna İlişkin Hususlar” başlığını taşımakta ve üç babdan meydana gelmektedir. Birinci babda nübüvvete duyulan ihtiyaç, mûcizenin aklen imkânı, Hz. Peygamber’in mûcizeleri, ismet sıfatı,

peygamberlerin meleklere karşı üstünlüğü ve kısaca keramet konularına değinilmiştir. Bölümün âhiret, sem‘iyyât ve imâmet bahislerine ayrılan ikinci babı ebedî hayatın ruh ve bedenle gerçekleşeceği, cennetle cehennemin halen mevcut olduğu, mükâfatlandırma ve cezalandırma fiilinin Allah için vücub ifade etmediği, büyük günah işleyenlerin şefaat yoluyla veya doğrudan affedilebileceği, kabir azabı ve âhiretin diğer halleri, ayrıca imanın mahiyetiyle iman-amel münasebeti konularını içerir. Üçüncü babda Sünnî anlayışa ağırlık verilerek imâmet meselesi tartışılmıştır.

Muhteva bakımından önceki kelâm kitaplarından farklı ve yer yer isabetli görünmeyen bir tertiple yapılan Ṭavâliʿu’l-envâr’ın mukaddime kısmı ile birinci bölümü eserin yarısından fazlasını oluşturmakla birlikte kelâm ilminin temel konularından değil bu ilmi destekleyici mahiyetteki felsefe bahislerinden (vesâil) meydana gelmiş, İslâm akaidinin ana meselelerine ise kısaca değinilmiştir. Böylece eser, felsefî konulara ağırlık vermek suretiyle kelâm kitaplarının âdeta felsefe kitabı haline gelmesine öncülük yapmıştır. Fahreddin er-Râzî ile Seyfeddin el-Âmidî’nin başlattığı, felsefe ile birleştirilmiş kelâm yöntemi Ṭavâliʿde en üst noktaya ulaşmıştır. Daha sonra Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Şerḥu’l-Maḳāṣıd ile Şerḥu’l-Mevâḳıf’ında Ṭavâliʿin planı örnek alınarak felsefenin tabîiyyât ve kısmen ilâhiyyât bahisleri kelâm ilmine ilâve edilmiş, böylece felsefe ağırlıklı bir kelâm muhtevası ortaya çıkmıştır. Beyzâvî, ayrıca eserinin bir benzeri niteliğinde Miṣbâḥu’l-ervâḥ adıyla bir risâle kaleme almıştır (Özervarlı, bk. bibl.). Ṭavâliʿu’l-envâr ile bu risâlenin en ünlü şerhi Meṭâliʿu’l-enẓâr, Edwin E. Calverley ve James W. Pollock tarafından Nature, Man and God in Medieval Islam adıyla İngilizce’ye tercüme edilmiştir (I-II, Leiden 2002).

Kādî Beyzâvî’nin başta tefsiri olmak üzere eserleriyle şöhret bulması, Ṭavâliʿu’l-envâr’ın plan bakımından farklılık arzetmesinin yanı sıra muhtasar olması ve o dönemlerde felsefe kültürüne önem verme akımının yaygınlık kazanması sebebiyle eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Kitabın ilk şerhi Ubeydullah (Abdullah) b. Muhammed el-İbrî’nin Şerḥu Ṭavâliʿi’l-envâr min meṭâliʿi’l-enẓâr’ıdır. En meşhur şerhi ise Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin Meṭâliʿu’l-enẓâr ʿalâ Ṭavâliʿi’l-envâr adlı eseridir. Döneminde önemli kabul edilen bu şerhe dair çalışmalar yapılmış, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî, Efdalzâde

Hamîdüddin Efendi, Mustafa Evhadüddin Yarhisârî, Sarıgörez Nûreddin Efendi, Muslihuddîn-i Lârî, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Molla Hüsrev (Ḥâşiye ʿalâ Ṭavâliʿi'l-envâr, Manisa İl Halk Ktp., nr. 864/2) ve Saçaklızâde Mehmed Efendi (Neşrü'ṭ-Ṭavâliʿ, Kahire 1342) gibi müellifler hâşiyeler kaleme almıştır. Ṭavâliʿu'l-envâr'ın adı geçen iki şerhinin dışında Hacı Paşa, Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Kazvînî, Celâleddin ed-Devvânî, Zekeriyyâ el-Ensârî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi âlimler de esere şerhler yazmıştır. Ṭavâliʿ 1165 (1752) yılında Üsküp Kadısı Hacı Mustafa Sıdkı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 160). Osmanlı medreselerinde İsfahânî'nin şerhiyle birlikte ders kitabı olarak okutulan eserin İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcuttur. Ṭavâliʿ, İsfahânî'nin şerhiyle birlikte İstanbul (1305) ve Kahire'de (1323, 1339) basılmış, kitabı ayrıca Abbas Süleyman tahkik edip neşretmiştir (Beyrut 1411/1991). Kâmil Tiftik, Kadı Beyzâvî'nin Tavâli'u'l-envâr'ının Mustafa Sıdkı'ya Ait Tercümesi adıyla hazırladığı yüksek lisans tezinde söz konusu tercümeyi Latin harflerine çevirmiştir (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire 1322, s. 254; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 629-630; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1116, 1117; Osmanlı Müellifleri, I, 341; II, 53; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 87; Brockelmann, GAL Suppl., I, 742-743; Îżâḥu'l-meknûn, II, 87; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 122; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 21; M. Sait Özervarlı, "An Unedited Kalam Text by Qadi al-Baydawi: Misbah al-Arwah", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 12, İstanbul 2004, s. 75-125.

Yusuf Şevki Yavuz

TAVÂŞÎ

(bk. HADIM).

TAVERNIER, Jean-Baptiste

(1605-1689)

Doğu'ya yaptığı gezileriyle tanınan Fransız seyyahı.

Paris'te doğdu. Babası XVI. yüzyılın sonlarına doğru Anvers'ten Paris'e göç eden, harita ticareti yapan, hakkâklıkla uğraşan Protestan bir aileye mensuptu. Çocukluğu, babasının dükkânında dünyanın çeşitli yerleriyle ilgili haritalar ve gravürler arasında geçti. Yolculuklarına önce Avrupa'yı dolaşmakla başladı. Yirmi iki yaşına kadar Fransa, İngiltere, Hollanda, Almanya, İsviçre, Lehistan, Macaristan ve İtalya'yı gezdi; buralarda konuşulan dilleri öğrendi. Önce askerlik mesleğine girmeyi denedi; Bohemya'da Montagne-Blanche savaşına katıldı (8 Kasım 1620), daha sonra Mantoue kuşatmasında bulundu. 1624-1629 yılları arasında Macaristan kral nâibinin hizmetindeyken Türkler'e karşı yapılan savaşlarda yer aldı. Ardından İtalya'ya gitti. Buradan III. Ferdinand'ın taç giyme törenine iştirak etmek amacıyla Regensburg'a geçti. Taç giyme töreni sırasında Kardinal Richelieu'nün danışmanı ve Doğu işleri sorumlusu Peder Joseph kendisine, İstanbul üzerinden kutsal topraklara gidecek de Chappes ve Saint Liebau adlı iki Fransız soylusuna katılmasını önerdi. Tavernier bunu kabul etti ve Doğu'ya altı gezi yaptı. İlk gezisinde yol arkadaşlarıyla birlikte 1631 yılı başlarında kara yoluyla İstanbul'a ulaştı. İran'a gitmeye karar verdiği için onlardan ayrıldı. On bir ay kadar İran'a gidecek kervanı bekledi. Bu süre içinde Nouvelle relation de l'intérieur du serrail du grand seigneur başlıklı eseri için malzeme topladı. Katıldığı kervan Tokat-Erzurum-Tebriz yoluyla 1632'de İsfahan'a vardı. İsfahan'da bir iki ay kaldı ve Bağdat-Halep-İskenderun üzerinden 1633'te Fransa'ya döndü. Bu ilk gezisinde

Doğu'nun ticarî önemini kavradı ve 1638'de küçük kardeşi Daniel'i yanına alıp ikinci gezisine çıktı. Marsilya-İskenderun-Payas yoluyla Halep'e ulaştı. Bağdat seferine çıkan IV. Murad'ın ordusunun bir bölümünün ve birçok savaş aracının Fırat üzerinden aşağıya indirilmesine tanık oldu. Katıldığı kervan 1638 Martında Basra'ya vardı. Burada gemiye binerek Bender

Rig’de karaya çıktı ve yoluna devam edip İsfahan’a ulaştı. Tavernier’nin bu arada Hindistan’a kadar gittiği, 1641 yılında Goa’da bulunduğu ve 1643’te Paris’e döndüğü bilinmektedir.

Tavernier üçüncü Asya seyahati için 6 Aralık 1643’te Paris’ten yola çıktı; Livorno’da bir Hollanda gemisine bindi ve Şubat 1644’te Halep’e vardı. Bu defa İsfahan’a Diyarbekir, Urfa ve Musul üzerinden gitti. Uzun süre İsfahan’da kaldıktan sonra Hindistan’a ve Goa’dan Seylan’a ulaştı. Buradan Batavia’ya geldi. Bu sırada daha önce Tonkin’e kadar gitmiş olan kardeşi Daniel’le buluştu. Fakat kardeşi alıştığı sefahat yüzünden öldü. Tavernier 1648 ya da 1649 yılında Ümitburnu’nu dolaşıp Fransa’ya döndü. 18 Haziran 1651’de dördüncü yolculuğuna çıkan Tavernier Marsilya-Kıbrıs-İskenderun yolundan Halep’e gitti. Benderabbas’tan gemiye binerek Hindistan’a hareket etti. Seylan’ı, Machilipatam’ı, Golkonda’yı dolaştı, kara yoluyla Sûret’e vardı. Tekrar Benderabbas’a döndü ve buradan İsfahan’a geldi; Kazvin’deki şenliklere katıldı. Şubat 1655’te Revan-Erzurum yolunu izleyerek İzmir’e ulaştı. Fransa’ya dönmek için gemi beklerken Efes’i görme fırsatını buldu. Tavernier seyahatnâmesinde savaşlardan ve depremlerden sık sık harabeye dönen, fakat yine de ticarî önemini koruyan İzmir’i ayrıntılı biçimde tanıtmakta, Efes’le ilgili bilgiler vermektedir.

Beşinci yolculuğuna Şubat 1657’de başladı. Bu defa kendisine birkaç Fransız tüccarı ve maceracı eşlik ediyordu. İzmir’den çıkıp Tokat, Erzurum, Kars ve Tebriz’i aşarak 1657 yazında İsfahan’a ulaştı. Burada şah tarafından kabul edildi ve çok değerli bir kaftanla onurlandırıldı. İsfahan’da yine uzun süre kaldı ve ardından Hindistan’a gitmek için yola çıktı; daha sonra tekrar İsfahan’a geldi. Paris’e dönüşünün ardından 1662’de bir mücevhercinin kızıyla evlendi.

27 Kasım 1663 tarihinde altıncı yolculuğuna çıkan Tavernier’nin yanında yeğeni Pierre de bulunuyordu. 25 Nisan’da İzmir’de karaya çıktı. 9 Haziran 1664’e kadar burada kaldı. Bu sırada İzmir’de hayli tahribata yol açan bir depreme tanık oldu. Bu son yolculuğunda yine Hindistan’a kadar gitti. Hindistan dönüşünde dönemin iki Fransız seyyahı Thévenot ve Chardin’le Benderabbas’ta karşılaştı. 1667 sonlarına kadar İsfahan’da kaldı, 1668’de İstanbul’a geldi. Temmuz ayında İzmir’den geçip Fransa’ya döndü. 6

Aralık 1668’de Paris’te bulunuyordu.

Tavernier, Doğu’ya yaptığı gezileri sonunda büyük miktarda servet edinmiş ve bir tüccar olarak meşhur olmuştur. İran ve Hindistan bu ticaretin ana merkezleriydi. Buralarda kurduğu temsilciliklerle ticareti geniş bir alana yaymıştı. Büyük ölçüde elmas ve değerli taşlar üzerine ticaret yapıyordu. Aynı zamanda Fransa’nın Doğu ticaretine katılmasına etkide bulunmuştu. 1669’da XIV. Louis’nin huzuruna kabul edildi. Hindistan’dan getirdiği elmasları krala sattı ve soyluluk unvanları kazandı. Cenevre yakınlarında satın aldığı arazi kendisine Aubonne baronu unvanını sağladı. Ardından Rusya üzerinden İran’a gitmek için hazırlıklara girişti. 1685’te Fransa’da Protestanlar’a özgürlük veren Nantes fermanının yürürlükten kaldırılmasıyla ülkesini terketmek zorunda kaldı. İsveç Krallığı’ndan sağladığı pasaportla Moskova’ya ulaştı. Mercure de Galante’da çıkan bir yazı onun 1689 Temmuzunda Moskova’da öldüğünü bildiriyordu. Moskova’daki Protestan mezarlığında tarihi silinmiş bir mezar taşı üzerinde Jean-Baptiste Tavernier adı yazılı bulunmaktadır. Montesquieu’nün Tavernier’den geniş ölçüde etkilendiği ve İsfahan-İzmir güzergâhını yazarken onu kaynak olarak kullandığı bilinmektedir. Fernand Braudel, Tavernier’yi hayranlık duyulacak bir seyyah diye niteler. 2005’te doğumunun 400. yıl dönümünde İsviçreli Philipe Nicolet “Les Voyages en Orient du Baron d’Aubonne” belgeselini çekti. Heykeltıraş Jacques Basler, Tavernier’nin bugün Leman gölü kıyısında Chexbres’te dikili bulunan doğal büyüklükte bir heykelini yaptı.

Eserleri. Tavernier, altı yolculuğunu tamamladıktan sonra çevresi ve belki de XIV. Louis’nin isteği üzerine gözlemlerini Protestan yazar Samuel Chappuzeau’nun desteğiyle kaleme aldı: Les six voyages de Jean-BaptisteTavernier qu’il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes (I-III, Paris 1676-1679). Tavernier’nin bu seyahatnâmesinde gezip gördüğü şehirler hakkında verdiği bilgiler ekonomik ve ticarî yönden büyük değer taşır. Burada Anadolu, Irak ve İran’daki kervanların, kervan yollarının, kervansarayların ayrıntılı bir envanterini yapmıştır. Gezdiği ülkelerde geçerli olan para birimleri, bu paraların karşılıklı değerleri onun ilgilendiği temel konulardır. İran paralarının Türkiye’de özellikle Van yöresinde geçerli sayıldığını bildirmiştir. Seyahatnâmede ayrıca para dolaşımı, ölçüler ve gümrük işlemleriyle ilgili ayrıntılar görülmektedir. Bunların yanında

üretim ilişkileri, sanat eserleri, dinler, tarikatlar ve törenler Tavernier'nin eserinde önemli yer tutar. Tavernier gezileri sırasında yakından tanıdığı İran'ı ve Azerbaycan'ı tasvir etmiş, buralarda yaşayan halkların durumunu anlatmış, böylece İran'ın Batı'da tanınmasına büyük katkı sağlamıştır. İzmir, Halep, Bağdat, Erzurum, İsfahan gibi şehirlerden çok canlı olarak söz etmesine karşılık köylerden bahsetmez. Gürcüler, Çerkezler, Kalmuklar, Nogaylar, Ermeniler ve bunların dinleri ve gelenekleri üzerine verdiği bilgilerin büyük bir değer taşıdığına şüphe yoktur.

Seyahatnâme üç büyük cilt halinde basıldıktan sonra çok ilgi çekmiş ve daha ilk baskısı sürerken Amsterdam'da (1678, iki cilt), ardından Paris'te (1692, altı cilt) ve Rouen'de (1712-1713, altı cilt) yayımlanmıştır. Seyahatnâmenin III. cildinin (Paris, 1676-1679) başlığı farklıdır (Recueil de plusieurs relations et traitez singuliers & curieux de J-B. Tavernier). Burada Japonya, Doğu Hindistan ticareti, Tonkin Krallığı üzerinde durulmaktadır. Bu cilt 1712'de Paris'te tekrar basılmıştır. 1682'de Giovanni Lvetti seyahatnâmeyi tek cilt halinde İtalyanca'ya çevirmiş (Viaggi nella Turchia, nella Persia et nell'ınde ... Gio Battista Tavernier Barone d'Aubonne, Roma 1682), eser 1677'de İngilizce'ye tercüme edilmiş (The Six Voyages of John Baptiste Tavernier, London), bu çeviri birçok defa basılmıştır. 1681 yılında da Almanca çevirisi yayımlanmıştır. Eser Türkçe'ye iki defa

çevrilmiştir. İlki çok özetlenmiş bir tercümedir (XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat, trc. Ertuğrul Gültekin, İstanbul 1980). İkinci çeviri, Stefanos Yerasimos'un editörlüğünde bazı ayrıntılara yönelik bilgilerin çıkarılmasıyla hazırlanmış Fransızca versiyonu (Paris 1981) esas alınarak yapılmıştır (Tavernier Seyahatnamesi, trc. Teoman Tunçdoğan, İstanbul 2006). Burada da Anadolu ve İran dışındaki bilgiler alınmamıştır.

Tavernier'nin bir diğer eseri, İstanbul'da bulunduğu 1631 yılında derlediği bilgileri 1675'te kitap haline getirdiği Nouvelle relation de l'ıntérieur du serrail du grand seigneur adını taşır (Paris 1712). Eser yazarın Paris'te basılan Recueil de plusieurs relations... başlıklı kitabının içinde de yer almıştır (s. 351-564). Burada Topkapı Sarayı esas alınmış ve sarayın dışı ve içi tanıtılmıştır. Tavernier bu konudaki bilgileri iki kişiden aldığını yazar. Bunlardan ilki Sicilyalı olup sarayda elli beş yıl hazinedarbaşı sıfatıyla görev yapmış, daha sonra gözden düşerek Bursa'ya sürülmüş ve oradan

Hindistan’a kaçmıştır. Paris doğumlu olan diğeri de hazine görevlilerindendir. O da beş yıl hizmetten sonra saraydan çıkarılmıştır. Tavernier eserinde Osmanlı yönetim kadrosu ve bunun kökenleri üzerinde durmuş, saray ve devlet düzenini ele almıştır. Eserinde sarayın birinci avlusundan ve buradaki hastahane kısmından başlayıp ikinci avlu, mutfak, arz odası, iç oğlanları, iç hazine, elçi kabulleri gibi konulara yer vermiştir. Kitap yayımlandığı sıralarda İngilizce’ye çevrilmiş (A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignor’s Seraglio, London 1677), iki defa da Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Topkapı Sarayında Yaşam, trc. Perran Üstündağ, İstanbul 1984; Büyük Senyörün Sarayı. Bir Fransız Seyyahın Gözüyle Topkapı Sarayında Yaşam, trc. Halûk Yanardağ, İstanbul 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Montesquieu, Lettres persanes, Paris 1949, tür.yer.; Ch. Joret, Jean-Baptiste Tavernier, Paris 1886; N. Iorga, Les voyageurs français dans I’orient européen, Paris 1928, s. 65; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, tür.yer.; V. V. Barthold, La découverte de l’Asie (trc. B. Nikitine), Paris 1947, s. 135-136; F. Braudel, la Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II, Paris 1966, I-II, bk. İndex; N. Steensgaard, Carraks, Caravans and Companies: The Structural Crises in the European-Asian Trade in the Early 17th Century, Odense 1973; Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir (trc. Zeynep Altok), İstanbul 1999, s. 15-16, 193, 199; S. Yerasimos, “Tavernier, Jean-Baptiste”, DBİst.A, VII, 227-228.

Zeki Arıkan

TAVÎL

(الطويل)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed’in aruz sisteminde “muhtelife” denilen birinci dâirenin ilk bahrini oluşturur. İbn Manzûr buna tavîl (uzun) denilmesinin sebebini şöyle açıklar: “Tavîl bahrinin aslı (sâlim ve sahih şekli) kırk sekiz harften meydana gelir. Arap aruzunda diğer dört dâirede bulunan bahirlerin harf sayısı birinci dâireye göre daha azdır, en fazla olanı kırk iki harften oluşur. Ayrıca tavîl vezninin tef‘ileleri vetedle (üç harfli ses grubu) başlamış ve sebeple (iki harfli ses grubu) devam etmiştir. Veted sebepten daha uzundur” (Lisânü’l-ʿArab, “ṭvl” md.). Eski Arap şairlerinin bu vezinde çokça şiir söylemelerinden dolayı “rekûb” (binek hayvanı) adıyla da anılmıştır. Armonik yapısı ve taşkın hislerin ifadesine elverişli durumuyla hamâse, fahr, medih, kasas, risâ, i‘tizâr ve itâb gibi temalarda en uygun bahir kabul edildiğinden kadîm şiirin yaklaşık üçte biri bu bahirde yazılmış, büyük şairlerin şiirlerinin çoğu tavîl ve basît bahirlerinde şekillendirilmiş, İmruülkays b. Hucr ve Tarafe’nin muallakalarıyla Şenferâ ve Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin lâmiyyeleri tavîl bahrinde nazmedilmiştir. Tavîl iki tef‘ilenin tekrarıyla meydana gelen birleşik bir bahir olup basit bahirlerden mütekāribin “feûlün” tef‘ilesiyle hezecin “mefâîlün” tef‘ilesinden ortaya çıktığı kabul edilir (Celâl el-Hanefî, s. 143).

Tavîl bahri Arap şiirinde müsemmen, müseddes ve murabba nazım şekillerinde görülür. Sekiz tef‘ileli yapı tavîlin aslî biçimini oluşturur. Dört tef‘ilesi birinci, diğer dört tef‘ilesi ikinci mısrada yer alır:

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

-˘/-˘/-˘/-˘

-˘/-˘/-˘/-˘

Bu yapıdaki şiirin darblarında (ikinci mısraın son tef‘ileleri) beyitler arası kafiye birliği zorunludur. Müsemmen tavîl, aruzuna (beytin birinci mısraının son tef‘ilesi) bağlı olarak çeşitli şekillerde gelir. Bu yapının bir aruzu ve dört darbı vardır. Aruzu makbûz olarak “مفاعلن” veznindedir. Sadece musarra‘ beyitte aruz darba vezin ve kafiye bakımından uyar. Şu beyitte aruz darba uygun vezinde sâlim (zihaf ve illetsiz) olarak gelmiştir:

أهلاي كفوا عن ملامي وعن عذلي

فإني عن العذال في أشغل الشغل

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

-˘/-˘/-˘/-˘

-˘/-˘/-˘/-˘

(Dostlarım, beni ayıplamaktan ve kınamaktan vazgeçin, çünkü benim kınayanlarla uğraşacak hiç vaktim yok; Cevherî, s. 5). Müsemmen tavîl aruzunun darbı dört farklı biçimde gelir. Birinci darbı sâlim olarak “مفاعيلن” veznindedir; Tarafe’nin şu beytinde görüldüğü gibi:

أبا منذر كانت غرورا صحيفتي

فلم أعطكم في الطوع مالي ولا عرضي

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعلن

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

-˘-˘/-˘/-˘/-˘

-˘/-˘/-˘/-˘

(Ey Ebû Münzir! Ben ömür boyu birçok entrikaya tanık oldum. Bu sebeple size malımı ve şerefimi isteyerek vermiş değilim). İkinci darbı kendisi gibi makbûz olarak “مفاعلن” vezninde gelir. Tarafe’nin şu beytinde görüldüğü gibi:

ستبدي لك الأيام ما كانتْ جاهلا

ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعلن

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعلن

-˘-˘/-˘/-˘/-˘

-˘-˘/-˘/-˘/-˘

(Günler bilmediğin şeyleri sana gösterecek ve yol azığı vermediğin [görevlendirmediğin] kimseler sana haberler getirecek; Zemahşerî, s. 71). Üçüncü darbı mahzuf olarak “فعولن” veznindedir; şu örnekte görüldüğü gibi:

ولا خير في من لا يوطن نفسه

على نائبات الدهر حين تنوب

فعولن / مفاعيلن / فعول / مفاعلن

فعولن / مفاعيلن / فعول / فعولن

-˘-˘/˘-˘/-˘/-˘

-˘/˘-˘/-˘/-˘

(Dönüp dolaşan zamanın belâlarına karşı nefsini alıştırmayan kimsede hayır yoktur). Dördüncü darbı mahzuf-müsebbağ olarak “فعولان” vezninde gelir. İmruülkays’ın şu beytinde görüldüğü gibi:

أحنظل لو حاميتم وصبرتم

لأثنيت خيرا صادقا ولأرضان

فعول / مفاعيلن / فعول / مفاعلن

فعولن / مفاعيلن / فعول / فعولان

-˘-˘/˘-˘/-˘/˘-˘

=-˘/˘-˘/-˘/-˘

(Ey Hanzale ve ailesi! Sizler, bizi himaye etseydiniz ve sabretseydiniz sizi sâdık biri olarak hayırla över ve sizden hoşnut olurdum).

Tavîl bahrinin altı tef'ileli şekline meczû tavîl denilmektedir. Birinci ve ikinci mısralarda üçer tef'ile bulunur. Mısralarından

birer tef'ile düşürüldüğü kabul edildiğinden, "İkinci aruzu ve darbı meczûdur" denilmiştir. Aruz ve darbını mısralarının sonlarından birer tef'ile düşmesinden dolayı "فعولن" vezni oluşturur. Bir aruzu, iki darbı vardır. Aruzu sâlim olarak "فعولن" tef'ilesiyle, birinci darbı da aynı tef'ileyle gelir; şu beyitte olduğu gibi:

فلا خير في الأشجار تعلو / إذا لم يكن فيهن طلّ

فعولن / مفاعيلن / فعولن / فعولن / مفاعيلن / فعولن

-˘/-˘/-˘ -˘/-˘/-˘

(Gölgeleri olmadığı zaman yüksek ağaçlarda hayır yoktur). İkinci darbı maksûr olarak "فعول" veznindedir:

فلا تنكئي جرحا بقلبي / ولا تكيني للزمان

فعولن / مفاعيلن / فعولن / فعول / مفاعيلن / فعول

=˘/-˘/˘-˘ -˘/-˘/-˘

(Kalbimde yara açma ve beni zamanın eline bırakma).

Tavîl bahrinin dört tef‘ileden meydana gelen şeklinde birinci ve ikinci mısralar ikişer tef‘ileden meydana gelir. Aruz ve darbını müsemmeninde olduğu gibi “مفاعيلن” vezni oluşturur. Bu yapının bir aruzu ve bir darbı vardır. Aruz ve darbı sâlim olarak “مفاعيلن” şeklinde gelir; şu örnekte görüldüğü gibi:

أمن كان ذا عدم / كمن كان ذا مال

فعولن / مفاعيلن / فعولن / مفاعيلن

-˘/-˘ -˘/-˘

(Yoksul olan kimse mal sahibi olan gibi midir?).

Tavîl bahrinde yazılan şiirlerin ilk ve ara (haşv) tef‘ilelerinde sâkin olan beşinci harfin düşürülmesi (kabz) uygulaması görülür. Buna göre “فعولن” makbûz olarak “فعول” ve “مفاعلن” “مفاعيلن” şeklinde gelebilir; şu örnekte görüldüğü gibi:

يكون أجاجا دونكم فإذا انتهى

إليكم تلقي طيبكم فيطيب

فعول / مفاعلن / فعول / مفاعلن

فعول / مفاعلن / فعول / مفاعيلن

-˘-˘/˘-˘/-˘-˘/˘-˘

-˘/˘-˘/-˘-˘/˘-˘

(O arkanızda iken acı ve tuzlu bir su olur. Size yetiştiğinde ise güzel

kokunuzla karşılaşır ve güzel olur; Celâl el-Hanefî, s. 162). Bu bahirde yazılan şiirlerde sâkin olan yedinci harfin düşürülmesi (kef) uygulaması ilk ve ara tef‘ilelerde görülebilir. Buna göre “مفاعيلن” mekfûf olarak “مفاعيل” şeklinde gelebilir; şu beyitte görüldüğü gibi:

شاقتك أحداج سليمي بعاقل

فعيناك للبين تجودان بالدمع

فعلن / مفاعيل / فعولن / مفاعلن

فعولن / مفاعيل / فعولن / مفاعيلن

-˘-˘/-˘/˘-˘/-

-˘/-˘/˘-˘/-˘

(Süleymâ’nın Âkil’deki -göçe hazırlanmış- mahfeleri seni heyecanlandırdı ve ayrılıktan dolayı iki gözünden yaşlar boşandı). Tavîl bahrinin tef‘ile sayısına göre sekizli, yedili, altılı ve dörtlü şekilleri olduğu gibi illet ve zihaf kuralları gereği tef‘ilelerindeki yapısal değişikliklere göre birçok vezni tesbit edilmiştir (a.g.e., s. 143-163).

BİBLİYOGRAFYA

Ahfeş el-Evsat, Kitâbü’l-ʿ Arûż (nşr. Ahmed M. Abdüddâyim Abdullah), Kahire 1409/1989, s. 139-140; İbn Abdürabbih, el-ʿ İḳdü’l-ferîd (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Kahire 1385, V, 477-479; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿ Arûżi’l-varaḳa (nşr. M. Sadi Çöğenli), Erzurum 1994, s. 5-6; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿ Umde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 114-115; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿ arûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 37-47; Zemahşerî, el-Ḳusṭâs (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 70-76; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿ ulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut

1403/1983, s. 527-530; Ahmed el-Hâşimî, Mîzânü'ẕ-ẕeheb, Kahire 1378, s. 31; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1978, s. 143-163; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa, Beyrut 1987, I, 301-302; Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿilmi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye ve fünûni'ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 98-105; Gotthold Weil, "Arûz", İA, I, 626, 627, 629; a.mlf., "ʿArūḍ", EI² (İng.), I, 669-670.

İbrahim Yılmaz

TA'VİZ

(bk. RUKYE).

TAVSİF

(bk. TASVİR).

TAVUS

(طاووس)

Doğu edebiyatlarında adı sıkça anılan cennet kuşu.

Türk kültüründe Tanrı kuşu, alakuş veya gelin kuşu adıyla da bilinen tâvûs, Büyük İskender'in Hindistan'dan (Serendip) Avrupa'ya getirdiğine inanılan kuşlardan biridir. Başındaki sorgucu, rengârenk kanat ve kuyruk tüyleriyle diğer kuşlardan farklı ve çekici bir görünüme sahiptir. Takdis edilen güzelliği sebebiyle Hindistan'a mahsus türüne Farslar "yüce" anlamı taşıyan arkaik bir kelimeyle fîsâ adını verirler. Cazibesinin ilâhî güzelliği yansıttığı ve görenleri kendisine hayran bıraktığı kabul edildiği için cennet kuşu olarak da bilinir. Divan şairleri tavusun bu özelliğini "tâvûs-ı cennet, tâvûs-ı cinân, tâvûs-ı behişt, tâvûs-ı huld, tâvûs-ı berîn, tâvûs-ı İrem" vb. ifadelerle belirtirler: "Bir cins usûl ile hareket et ki şîvesi/Âşüfte-i hırâm ede tâvûs-ı cenneti" (Sâbit). Ancak halk arasındaki bir rivayete göre tavus, şeytanın cennete girmesine ve Hz. Âdem'in yasak meyveden yemesine sebep olduğu için cennetten çıkarılmış ve onca güzelliğine rağmen Tanrı tarafından ayakları ve sesi çirkin kılınmıştır. Tavus ne kadar kendini beğense de ayaklarını görünce cennetten kovuluşunu hatırlar ve ah edermiş: "Çok zamandır olalı râh-ı cinandan gümrâh/Muztariptir bulamaz kendüye rehber tâvûs" (Kılıççızâde İshak Çelebi). Bununla beraber "tâvûsperân-ı ahdar" terkibi meleklerden ve yıldızlardan kinaye olarak kullanıldığı gibi Cebrâil de "tâvûsü'l-melâike, tâvûs-ı rûh, tâvûs-ı kuds(î), tâvûs-ı sidre" kelimeleriyle anılır: "Sidre tâvûsuna benzer müntehâ kaddinde kim/Müşg-i terden açtı şehper kâkül-i müşgîn-i dôst" (Ahmed Paşa). Ayrıca tavusun, Hz. İbrâhim'in mutmain olması için Tanrı tarafından kesilmesi emredilen dört kuş arasında yer aldığına inanılır. Eti haram sayılmıştır. Kanat tüylerinin mushaflarda ayırıcı olarak kullanılması eski âdetlerdendir. Tavus eski astronomide belirgin bir yere sahiptir. "Çeşm-i tâvûs" tavus sûretinde görülen sabit yıldıza ad olurken divan şiirinde güneş için de "tâvûs-ı meşrik-hırâm, tâvûs-ı arş, tâvûs-ı çarh, tâvûs-ı felek, tâvûs-ı âteşînper, tâvûs-ı âteşperest, tâvûs-ı zer, tâvûs-ı zerrînbâl, tâvûs-ı zerrînper, tâvûs-ı zümürrüd-âşiyân ve tâvûs-ı mülemma'per" gibi tamlamalar kullanılır.

Divan şairlerinin mecaz dünyasında tavusun renkli bir yeri vardır. Pek çok şair tarafından tavus iffet, renk, gösteriş, güzellik, itibar, ihtişam ve kendini beğenme sembolü olarak anılır. Fakat öncelikle güzellik unsurlarıyla zikredildiği görülür. Sevgilinin zülüf ve kâkülleri, tavusun "münakkaş" kelimesiyle nitelendirilmesini

sağlayan kuyruğuna (düm-i tâvûs) ve kanatlarına (per-i tâvûs) benzetilmiştir. Bu teşbihlerde zülfün üzerine düştüğü yanaklar cennet olarak düşünülür. Dövünmekten dolayı göğsü yaralardan morarmış ve kızarmış olan âşık da tüylerindeki renk cümbüşünden hareketle tavusa benzetilir. Kanatları açıldığında farkedilen dairemsi desenleriyle göz arasında ilişki kurulan tavusun bu en alımlı görüntüsü rakkāseye, yelpazeye, deveran halindeki dervişlere, rengârenk kıyafetleriyle bayram eğlencelerine katılan güzellere teşbih edilir. Anavatanının Hindistan olması, tüy dökümü mevsimi olan sonbahardan ziyade ilkbaharda cazibe kazanması gibi özellikleri de şiire yansımıştır. Tavusun ilkbahar ve sonbaharda yaşadığı bu değişimden dolayı bazan rengârenk yapraklarla donanan ağaçlar ve çiçekler, bazan da gül ve ağaç yapraklarını önüne katarak esen sabâ rüzgârı tavus olarak ifade edilir. Hikemî beyitlerde ise çoğunlukla güzellik bakımından karga ve itibar açısından sinekle karşılaştırılır: "Kendi tavrında meges ednâ değil tâvûstan/Anla Hakk'ın Nâbiyâ Kur'an'da temsîl ettiğin" (Nâbî).

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı' Tercümesi, İstanbul 1287, I, 196; Tarama Sözlüğü, Ankara 1988, I, 86; Demîrî, Hayâtü'l-Hayevân Tercümesi (trc. Kadir Meral), İstanbul 1997, s. 205; Rişâr (Richard), İlm-i Hayvânât (trc. Hüseyin Remzi), İstanbul 1290, s. 245; Ebü'l-Fazl Musaffâ, Ferheng-i Isṭılâḥât-ı Nücûmî, Tahran 1366 hş., s. 494; Zehra Toska, Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 188; M. Mervân es-Seb', Şeẕerât mużîʾe ʿan ʿilmi'l-ḥayâti'l-ḥayevâniyye fi't-türâs̱i'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, Halep 1411/1991, s. 295; Aynur Koçak, Ahmet Bîcan'ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 2003, s.

378; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 443; Ömür Ceylan, Kuşlar Dîvânı, İstanbul 2007, s. 227; “Tavus”, TDEA, VIII, 284.

Ömür Ceylan

TÂVÛS b. KEYSÂN

(طاووس بن كيسان)

Ebû Abdirrahmân Tâvûs b. Keysân el-Hemdânî el-Yemânî el-Havlânî el-Himyerî (ö. 106/725)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

33 (653) yılında Yemen'de doğdu ve Cened şehrinde yaşadı. Asıl adının Zekvân, lakabının Tâvûs olduğunu söyleyenler varsa da Tâvûs ismiyle şöhret bulmuştur. Tâvûs (süs, zînet) lakabının kendisine kıraatçilerin önde gelenlerinden (Tâvûsü'l-kurrâ) olması dolayısıyla verildiği kaydedilir. Dönemin Sâsânî hükümdarının Yemen'i zaptetmek için gönderdiği askerlerin soyundan gelen (ebnâ) Fars kökenli bir aileye mensuptur. Emevîler'in ilk dönemlerinde Yemen'e âmil tayin edilen Bahîr b. Rîsân el-Himyerî veya İbn Hevze el-Hemdânî'nin mevlâsı olduğu nakledilmektedir. Ailesinin menşei hakkında başka rivayetler de zikredilmekte, annesinin Fars asıllı olup babasının Nemir b. Kāsıt kabilesine mensup bulunduğu yahut bu ailenin bir Arap kabilesiyle hiç velâ akdi kurmadığı, ancak Tâvûs'un babası Keysân'ın Himyer kabilesinden bir kadınla evlendiği ve Tâvûs'un bu evlilikten dünyaya geldiği belirtilmektedir (Buhârî, IV, 365).

Tâvûs elli kadar sahâbîye yetişti, onlardan hadis ve ilim öğrendi. Yemen'de yaşamakla birlikte zaman zaman hocası Abdullah b. Abbas'ın bulunduğu Mekke'ye ve Zeyd b. Sâbit'in yaşadığı Medine'ye seyahatler yaptı. Hadis rivayet ettiği sahâbîler arasında Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Zeyd b. Erkam, Sürâka b. Mâlik, Safvân b. Ümeyye, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr b. Âs yer almaktadır. En çok beraber olduğu ve rivayette bulunduğu sahâbî ise İbn Abbas'tır. Bu sebeple İbn Abbas'ın seçkin talebelerinden sayılmaktadır. Kendisinden başta oğlu Abdullah olmak üzere tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden Vehb b. Münebbih, İbn Şihâb ez-Zührî, Mücâhid b. Cebr, Amr b. Dînâr, Mekhûl b. Ebû Müslim gibi pek çok kimse hadis rivayet etti. Hadis münekkitlerince sika kabul edilen Tâvûs aynı zamanda hadis hâfızıdır.

Rivayetlerinin güvenilirlik derecesini belirtmek amacıyla talebelerinden Habîb b. Ebû Sâbit'e şöyle dediği nakledilir: "Sana bir hadis rivayet edip kaynağını belirtince artık onu başkasına sorma!" Rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ve Dârimî'nin es-Sünen'inde yer almaktadır. Tâvûs, Mekke tefsir ekolünün önde gelen âlimlerinden kabul edilmekle beraber tefsirle ilgili görüşlerine kaynaklarda az rastlanmakta ve bunlar İbn Abbas'ın görüşleriyle büyük benzerlik taşımaktadır. Bu durum, onun tefsirde daha çok hocasının bir râvisi seviyesinde kaldığı şeklinde bir değerlendirme yapılmasına yol açmıştır (Abdullah Muhammed Selkīnî, s. 124). Âyetlerin özellikle fıkhî yönü üzerinde durduğu dikkate alındığında Tâvûs müfessir olmaktan ziyade fakih özelliğiyle öne çıkar.

Hem Yemen'in hem Mekke'nin fakihleri arasında sayılan Tâvûs'un fıkhî görüşleri incelendiğinde ihtilâflı bazı meselelerde cumhura muhalif ictihadlarda bulunduğu görülmektedir. Köpeğe kıyas ederek kedinin artığını necis sayması, cuma hutbesini dinlemenin ve hayatta bir defa umre yapmanın farz olduğuna hükmetmesi bunlardan bazılarıdır. Tâvûs'tan nakledilen, ölülerin kabirlerinde ilk yedi gün imtihana çekildikleri ve bu günlerde kendileri adına yemek yedirilmesinden memnuniyet duydukları yönündeki rivayetin (İbnü'l-Cevzî, II, 289) bazı yerlerde ölünün ardından üçüncü ve yedinci günlerde yemek yedirilmesi âdetine dayanak teşkil ettiği düşünülebilir. Daha ziyade nasların zâhirine göre hüküm veren Tâvûs'un fıkhî görüşlerinde re'yden çok naklî delillere dayandığı dikkat çekmekteyse de onun aklı ve nakli bir arada değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Zira kendisini ne tam ehl-i re'y ne de bütünüyle ehl-i eser sayan olmuştur. Tâvûs fıkhî görüşlerinde dengeli bir yaklaşım sergiler, çok katı davranmadığı gibi tamamen ruhsat tarafına da meyletmezdi. Bu tutumu benimsemesinde, fıkhî konularda sıkı davranmasıyla meşhur İbn Ömer ile ruhsat taraftarı İbn Abbas'ın talebesi olmasının etkisinin bulunduğu tahmin edilmektedir. Öğrencilerinden Leys b. Ebû Süleym'in söylediğine göre insanlar bir konuda sıkı davrandığında Tâvûs o hususa ruhsat verir, gevşek davrandıkları bir konuda ise titizlik gösterirdi. Kıraat ilmini İbn Abbas'tan öğrenen Tâvûs'un bazı âyetleri mütevâtir olmayan kıraate göre yorumladığı görülmektedir (İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkādir, s. 309-310, 410).

İbn Kuteybe, Tâvûs'un Şiî olduğunu kaydeder (el-Maʿârif, s. 624). Zehebî

de Süfyân es-Sevrî’den bu yönde nakilde bulunmakla birlikte onun Şiîliğinin aşırı düzeyde olmadığını belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 43). Bu hususta ilk dönemlerde Şiî tabirinin, Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan veya bütün sahâbîlerden üstün tutanlar ve savaşlarda Hz. Ali’nin haklı olduğunu kabul edenler için kullanıldığı bilgisi de dikkate alınmalıdır (İbn Hacer, I, 94). Ayrıca kaynaklarda Tâvûs’un Emevî idarecilerinden hoşlanmadığını ve onların beklentilerini yerine getirmediğini gösteren bazı sözleri ve davranışları kaydedilmektedir. Meselâ Emevî yöneticilerinin, halife için biat alırken kişinin biatından dönmesi halinde eşinin boş olacağına dair yemin ettirmelerini tasvip etmiyor ve bu yemini geçersiz sayıyordu (Zehebî, V, 45). Tâvûs ilme verdiği değerden

dolayı idarecilerin ayağına gitmez, onlardan uzak durur, kendi meclisine gelen kişilere de aynı şekilde davranır, hediye kabul etmezdi. Ömer b. Abdülazîz hilâfete gelince Tâvûs ona gönderdiği mektupta, “İşlerin hayırlı olmasını istersen hayırlı kimseleri iş başına getir” diye yazmış, halife de cevabında, “Öğüt olarak bu bana yeter” demiştir. Tâvûs, Mürcie’nin büyük günah işleyeni tam iman sahibi sayan görüşüne işaretle Iraklılar’ın, sert ve haksız uygulamalarıyla tanınan Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin mümin olduğunu söylemelerine hayret ettiğini belirtmiştir. İlmî faaliyetleri yanında Tâvûs’un San‘a ve Cened’de kadılık yaptığı ve Emevîler’in Yemen valisi Muhammed b. Yûsuf es-Sekafî’nin yanında âmil olarak çalıştığı rivayet edilir. Ömrünün son yıllarında Mekke’de oturdu. Hac sırasında Mina’da hastalandı ve 7 Zilhicce 106 (25 Nisan 725) tarihinde Mekke’de vefat etti. 101 veya 105’te yahut 110’lu yıllarda öldüğü de nakledilmektedir. Namazını Kâbe’de Halife Hişâm b. Abdülmelik kıldırdı. Tâbiîn dönemi âlimleri arasında güçlü şahsiyeti, istikrarlı görüşleri ve ilimde güvenilirliğiyle ön plana çıkan Tâvûs, Yemen’in âbidleri arasında sayılırdı. Kırk defa hacca gittiği, mala ve makama meyletmeyen, zâhid ve duası makbul bir kimse olduğu ifade edilmektedir. İbn Abbas, “Herhalde Tâvûs cennetliktir” diyerek onun mânevî mertebesine işaret etmiştir.

Tâvûs’un görüşleri başta hadis kitapları olmak üzere tarih, tabakat, tefsir, fıkıh ve hilâf kitaplarında yer aldığı kadarıyla bilinmektedir. Ayrıca kaynaklarda onun menkıbelerine, özlü sözlerine ve geçmiş kavimlerden aktardığı hikâyelere yer verilmektedir. Mâlikî âlimlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Yelûl (Yemlûl) et-Tenûhî et-Tevzerî Feżâʾilü Ṭâvûs el-Yemenî

adıyla bir eser yazmıştır. Tâvûs'un fıkhî görüşleri, yüksek lisans tezi olarak İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkādir tarafından kaynaklardan derlenip değerlendirilmiştir (bk. bibl.). Ayrıca Ahmed el-Hâc Ali Ahmed el-İmâm Ṭâvûs b. Keysân ve fıḳhühû fi'l-muʿâmelât (1944, Câmiatü'n-necâh el-vataniyye, Nablus), Sâmî Muhammed Hasan Deyûlî el-İmâm Ṭâvûs ve ârâʾühû fî fıḳhi'l-ʿibâdât ve'l-büyûʿ (1989, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine), Ahmed Abd Ömer ed-Deylemî Ṭâvûs b. Keysân ve ârâʾühü'l-fıḳhiyye (1993, Câmiatü Bağdâd), Abdullah Osman Ahmed Ṭâvûs b. Keysân el-Yemânî: Merviyyâtühû ve âs̱âruhû fi't-tefsîr (1992, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke) adıyla yüksek lisans tezleri ve Cemâl İbrâhim Hâfız eş-Şehâvî Tefsîru Ṭâvûs (1992, Câmiatü'l-Ezher) adıyla doktora tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 537-542; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 275-276; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 365; V, 123; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 455, 550, 624; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 705-711; IV, 173-174 (İndeks); İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 500-501; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 3-23; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Sanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah Amrî), San'a 1401/1981, s. 324-329; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 607-608; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, IV, 235; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 122; II, 320; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 284-290; Nevevî, Tehẕîb, I, 251; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 509-511; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIII, 357-374; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 38-49; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 341; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 94; V, 8-10; Abdullah Muhammed Selkīnî, Ḥabrü'l-ümme ʿAbdullah b. ʿAbbâs ve medresetühû fi't-tefsîr, Kahire 1407/1986, s. 121-127; İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkādir, Fıḳhü Ṭâvûs b. Keysân, Riyad 1424/2006, s. 13-40, 297-460, 463-532; Yûsuf el-Kardâvî, "Min aʿlâmi'l-Yemen: Ṭâvûs b. Keysân", ME, XXXIV/4 (1962), s. 478-483.

Abdullah Kahraman

TÂVÛSİYYE

(الطاوسيّة)

Muhammed Kâzım İsfahânî'ye (ö. 1293/1876) nisbetle İran'da ortaya çıkan ve genellikle Şîa tarafından cemaat dışı kabul edilen Şiî tasavvuf grubu.

Şah Ni'metullāh-ı Velî tarafından kurulan Ni'metullāhiyye tarikatı Meczûb Ali Şah Kebûderâhengî'den sonra çeşitli gruplara ayrılmıştır. Mest Ali Şah diye tanınan Zeynelâbidîn-i Şirvânî ve ardından Zeynelâbidîn Rahmet Ali Şah'la devam eden tarikat kendi arasında üçe bölünmüştür. Bunlardan biri, sade sûfî kıyafetinden ziyade gösterişli kıyafetlere düşkün olması sebebiyle "Tâvûsü'l-urefâ'" lakabıyla şöhret bulan ve Saâdet Ali Şah ismiyle de anılan Muhammed Kâzım İsfahânî'ye nisbet edilen Tâvûsiyye'dir. Okuma yazma bilmeyen Muhammed Kâzım, İsfahan'dan ayrılıp Tahran'a yerleşti, hac görevini ifa ettikten sonra burada vefat etti. Ardından Hacı Sultan Muhammed Gunâbâdî Sultan Ali Şah topluluğun başına geçti. Hayatının ilk dönemlerinde çeşitli sıkıntılara mâruz kalan Sultan Ali Şah ancak on yedi yaşlarında öğrenime başlayabildi; Meşhed, Kerbelâ ve Necef'te tahsil gördü. Bir ara öğretimle görevlendirildiği Tahran'daki Sadr Medresesi'nde Bâbîlik'le itham edildiği için Horasan'a kaçtı. Sebzevâr'da Hacı Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin derslerine devam ettiği esnada Tâvûs ile tanıştı ve önce onun yakını, daha sonra halifesi oldu. Topluluk her ne kadar Tâvûsiyye diye zikredilirse de bu grubun gerçek kurucusunun Sultan Ali Şah olduğu kabul edilir. Riyasetin Sultan Ali Şah'a geçmesiyle birlikte cemaatin ismi Tâvûsiyye ve Gunâbâdiyye şeklinde anılmaya başlandı. Sultan Ali Şah'ın 1909 yılında öldürülmesiyle grubun liderliği oğlu Hacı Molla Ali Nûr Ali Şah'a geçti. Bunun da 1918'de öldürülmesi üzerine liderlik oğlu Hacı Şeyh Muhammed Hasan Sâlih Ali Şah'a intikal etti. Reisliği uzun süre devam eden Sâlih Ali Şah'ın 1966 yılında vefatıyla oğlu Hacı Sultan Hüseyin Rızâ Ali Şah Tâbende topluluğun başına getirildi. Tâbende'nin 16 Ocak 1997 tarihinde ölümüyle yerine oğlu II. Nûr Ali Şah halife oldu. Ali Şah'ın liderliği halen devam etmektedir.

Hacı Sultan Muhammed Gunâbâdî'nin, seyrü sülûkten itibaren kemal

mertebesine ulaşıncaya kadar müridlerin uygulaması gereken faaliyetleri üç aşamada ortaya koyduğu belirtilmektedir. Öğrencisi Şeyh Abbas Ali Keymân-ı Kazvînî, fırkanın en önemli kaynaklarından olan Kitâb-ı Râzgûşâ ki Pâsûẖ-i Pencâh Pursiş est ve Kitâb-ı Behîn Süẖân ki Duvâzdeh Pursiş est adıyla bir eser yazmıştır (Tahran 1350/1931). Bu eserde kaydedildiğine göre topluluğun asıl kurucusu kabul edilen Gunâbâdî, birinci aşamada on ikinci imamın gaybetinden sonra uyulacak merci-i taklîd olarak yalnız kendisinin bulunduğunu söyler. İkinci aşamada ise imâmetini iddia edip müridlerinden imamların sadık mensuplarından beklediği itaati göstermelerini ve dünya malını terkederek sadâkate yönelmelerini ister. Üçüncü aşamada kendini yarı ilâhî bir varlık ilân edip bütün peygamberlere ve on iki imama has mâneviyatın şahsında toplandığını, onların halefliğini ve mümessilliğini yaptığını ileri sürer. Gunâbâdî'ye göre peygamberler ve imamlar tekrar dünyaya dönerlerse kendisinden izin almadan herhangi bir iş yapmaya yetkili değildirler. Allah'ın yeryüzündeki tek temsilcisi sıfatıyla her asrı yönlendirdiğini iddia eden Gunâbâdî kendisine vahiy geldiğini, vahiy için seçilmiş tek kişi olduğunu, yaptıklarını Allah'ın emriyle yaptığını, gizli âşikâr hiçbir şeyin kendi

bilgisi dışında gerçekleşmediğini söylemiştir. Bu özelliklerini benimseyerek kendisine on iki yıl süreyle itaat eden bir mensubunun ilk ruhunun bir ceset gibi kesif hale geleceğini ve yeni bir ruhla kâmil insana dönüşeceğini belirterek şahsının bütün insanlık için bu kâmil insan ruhunun kaynağı olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca her devirde kendisi gibi bir kişinin bulunacağını, aksi takdirde dünyanın düzeninin bozulacağını, ona uymayanların kurtuluşa eremeyeceğini, müslümanların son nefeslerinde bile olsa kendisine uyacaklarını iddia etmiştir.

Tâvûsiyye'nin âdâb ve erkânı Ehl-i Hak fırkasına yakın bazı özellikler taşır. Tarikata girme ve biat etme esnasında izlenecek usul ve merasimde sâlik itaat etmeyi, insan severliği, gizli zikri ve on iki yıl hizmeti taahhüt ederek kaynayan bir tencere ile birlikte şeyhe bir ceviz, bir yüzük, bir sikke, bir kumaş parçası ve özel bir şekerleme sunar. Başının üstünde taşıdığı kaynayan tencerenin içinde şeyhe verilmek üzere pişirilmiş eti takdim eder. Müridlerin kılamadıkları namazları için haftada bir defa şeyhe götürülen, içinde et yemeği bulunan kaynar tencere onların hediyelerinin makbul olup günahlarının affedilmesi için bir vesile teşkil eder. Şeyh gelen müride

hediyesinin kabul edildiğini bildirince kılınmayan namazların Allah katında bağışlandığına inanılır. Bu âdet tarikat mensupları arasında “niyaz” diye adlandırılır. Güçlü bir teşkilâta kavuşturulan Tâvûsiyye’nin günümüzde Meşhed yakınlarındaki Gunâbâd’ın Bîdûht bölgesinde genel merkez olarak, ayrıca cemaatin çeşitli işleri için kullanılan çok sayıda yapısı bulunmaktadır. İran’da halk tabakasından ziyade ileri gelenlere ve yönetici sınıfına hitap eden Ni‘metullāhiyye tarikatı mensuplarının 350.000 civarında olduğu ve bu sayının %50’ye yakın kısmının Tâvûsiyye/Gunâbâdiyye’ye mensup bulunduğu tahmin edilmektedir (ayrıca bk. Nİ‘METULLĀH-ı VELÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 401-403, 540-542; M. Momen, An Introduction to Shi‘i Islam, New Heaven-London 1985, s. 211-215; Hamîd Ferzâm, Taḥḳīḳ der Aḥvâl ve Naḳd-i Âs̱âr u Efkâr-ı Şah Niʿmetullāh-ı Velî, Tahran 1374 hş., s. 219; B. Nikitine, “Tâûsî”, İA, XII/1, s. 62-65; a.mlf., “Ṭāwūsiyya”, EI² (İng.), X, 397-398.

Mustafa Öz

TÂVÜDÎ

(bk. İBN SÛDE).

et-TAVZÎH

(التوضيح)

Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) fıkıh usulüne dair Tenḳīḥu’l-uṣûl adlı eseri üzerine yazdığı şerh

(bk. TENKĪHU’l-USÛL).

TAY (Benî Tay)

(بنو طيّ)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Adını Tay b. Üded b. Zeyd’den alır; Kahtânîler’in Kehlân koluna mensuptur. Tay kabilesinin ana yurdu Güney Arabistan’da Yemen ile Tihâme arasındaki bölgedir. Taylılar, Me’rib Seddi’nin yıkılmasından sonra Ezd ve Kinde gibi kabilelerle birlikte III. yüzyılda Yemen’den Kuzey Arabistan’a göç edip özellikle Şemmer platosu ile Nüfûd çölü arasındaki bölgeye ulaşmışlar, burada Adnânîler’den Benî Esed’i mağlûp ederek onların topraklarının bir kısmına yerleşmişlerdir. Bundan dolayı bölgedeki Ecâ ve Selmâ sıra dağlarına Cebelitay adı da verilir. Tay kabilesi Gavs ve Cedîle olmak üzere iki kola ayrılır. 610 yılında kabilenin bu iki kolu arasında Arap tarihinde Fesâd savaşı diye bilinen çarpışmalar meydana geldi. Mağlûp olan Cedîle kolu topraklarını terkedip Suriye’ye gitti ve burada yine Kahtânîler’den Kelb kabilesine sığındı. Onların yardımıyla Halep ve Kınnesrîn gibi şehirlere yerleşme imkânı buldu. Ardından Gavs kolu Irak sınırını, Cedîle kolu Suriye çölünü kendine yurt edindi. Putperest olan ve Ecâ dağına yerleştirdiği Fels (Füls, Fils) adlı puta ve diğer bazı putlara tapan Tay kabilesinin büyük bir kısmı Hıristiyanlığı benimsedi. Daha sonraki yıllarda büyük kısmı müslüman olan kabilenin Sa‘lebe kolunun Haçlı seferlerine kadar hıristiyan olarak kaldığı, Suriye’de müslümanlara karşı Haçlılar’a yardım ettiği belirtilir. Taylılar arasında Yahudiliği seçen az sayıda kişi vardır.

İslâm’dan önce meydana gelen olaylarda önemli rol oynayan Tay kabilesi şöhreti sebebiyle Suriye kaynaklarında mutlak anlamda Arap karşılığında kullanılır. Kabilenin büyük kısmı Irak sınırında kaldığı için Lahmîler ve İran ile gerçekleştirilen ilişkiler daha önemlidir. Lahmîler’in son kralı Nu‘mân b. Münzir’in Tay kabilesine mensup iki kadınla evlenerek onlarla akrabalık kurmasına rağmen Taylılar, kabile menfaatleri gereği kendileri gibi Arap olan Lahmîler’in yerine onların siyasî hâmisi konumundaki Sâsânîler ile birlikte hareket ettiler. Bu kabileden İyâs b. Kabîsa, 602-611

yılları arasında Lahmîler'in başşehri Hîre'de Sâsânîler adına bölge valiliği yaptı. Tarihte İran-Arap rekabetinin önemli olaylarından kabul edilen Zûkār savaşında Taylılar'ın da içinde yer aldığı, vali İyâs b. Kabîsa kumandasındaki İran ordusu Benî Bekir kabilesine yenildi. Bu yenilgiye rağmen Tay kabilesinin büyük çoğunluğunun Arap yarımadasının Irak sınırında yaşamayı sürdürdüğü bilinmektedir.

Resûl-i Ekrem, Hz. Ali'yi 9. yılın Rebîülâhir ayında (Temmuz-Ağustos 630) bir seriyye ile Tay kabilesinin yurduna gönderip Fels putunu tahrip ettirdi. Bu sırada müslümanlara karşı çıkan bazı kabile mensupları esir alınıp Medine'ye getirildi. Esirler arasında cömertliğiyle meşhur Hâtim et-Tâî'nin kızı Seffâne de bulunuyordu. Hz. Peygamber durumu öğrenince Hâtim'i överek kızını serbest bıraktı. 9 (630-31) yılında Zeydü'l-Hayl başkanlığında Medine'ye gelen heyet Resûlullah'ın huzurunda müslüman oldu. Resûl-i Ekrem onlara kıymetli hediyelerle birlikte yaşadıkları bölgeden bazı arazi ve meraları tahsis etti ve heyetin reisi Zeydü'l-Hayl'in adını Zeydü'l-Hayr şeklinde değiştirdi. Diğer taraftan Hz. Ali'nin üzerlerine geldiğini haber alıp Suriye topraklarına kaçan ve Hıristiyanlığı benimseyen Hâtim'in oğlu Adî Medine'ye giderek İslâm'ı kabul etti. Ardından Resûl-i Ekrem, Adî'yi Tay ve komşuları olan Esed kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirdi.

Daha sonra Tay kabilesinin büyük bir kısmı, komşuları ve müttefikleri Esedliler ve Gatafânlılar'la birlikte irtidad ederek peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid'e katıldı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velîd kumandasındaki orduyu onların üzerine göndermeden önce Hâtim et-Tâî'nin oğlu Adî'den kabilesini Tuleyha'dan uzaklaştırmak için gayret göstermesini istedi. Onun gayretleriyle Taylılar'ın pek çoğu Tuleyha'yı terkettiği gibi Medine'den gelen Hâlid'in ordusuna katılıp ridde savaşlarında önemli hizmetlerde bulundu. Taylılar ayrıca, Hz. Ebû Bekir döneminde Adî b. Hâtim kumandasında Irak fetihlerine katıldılar ve ilk fetihlerin başarıyla tamamlanmasının ardından Bizans topraklarına yönelen Hâlid b. Velîd'e yardımcı oldular. Hz. Ömer devrinde Kûfe'ye yerleşen Taylılar daha sonra Horasan'a göç ettiler. Bazı Taylılar Humus civarına iskân edildi. Fetihlerden sonra da Taylılar'ın göçleri devam etti. Kabileye

mensup çeşitli boylar özellikle Suriye, Irak, el-Cezîre, Mısır ve Mağrib'e yerleşti. Emevîler döneminde gerçekleştirilen Kuzey Afrika ve ardından Endülüs fetihlerine iştirak eden Suriyeli Taylılar'ın bir kısmı diğer Arap kabileleriyle beraber Endülüs'e ulaştı. Günümüzde Şemmer platosunda ve Kuzey Irak'ta Habur nehrinin doğu kısımlarında yaşayan Arap kabileleri Tay kabilesine mensup olduklarını söylerler.

Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında cereyan eden siyasî mücadele esnasında Suriye'deki Taylılar Muâviye'yi, Irak'takiler Hz. Ali'yi desteklediler. Nitekim Iraklı Taylılar'ın reisi olan Adî b. Hâtim, Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin sancaktarı olarak görev yaparken onun amca oğulları Suriye'deki Taylılar'ın reisi Hâbis b. Sa'd liderliğinde Muâviye'nin saflarında savaştı. Bununla birlikte Tay kabilesinin büyük çoğunluğunun genelde Hz. Ali'yi ve evlâdını desteklediğini söylemek mümkündür. Taylılar, Emevîler'e mesafeli durmaları sebebiyle gerek Suriye gerekse Irak bölgesinde devlet kademelerinden uzak tutuldular. Kayslılar'ı destekleyen bazı Emevî halifelerinin Yemen asıllı kabilelere baskı uygulaması onların devlete muhalefetini daha da güçlendirdi. Bundan dolayı Taylılar'ın Abbâsî ihtilâline katılması kolay oldu. Bu kabilenin reislerinden Kahtabe b. Şebîb, Horasan'da Abbâsî davetini gerçekleştiren en önemli propagandacılardan biridir. Taylılar, Abbâsîler'in başlangıcında sınır bölgelerinin korunmasında ve içerideki isyanların bastırılmasında yardımcı oldular. Kabilenin alt kollarından olup Filistin, Belkā ve Kuzey Arabistan'da yaşayan Cerrâhîler özellikle IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda bölgede önemli rol oynadılar (bk. CERRÂHÎLER).

Tay kabilesi tarih boyunca siyasî hayatta olduğu gibi fikir alanında da kalıcı izler bıraktı. Gerek Câhiliye döneminde gerekse İslâm'ın doğuşundan sonra bu kabileden pek çok devlet adamı, şair ve âlim yetişti. Tâî nisbesiyle anılan kabile mensuplarının Câhiliye devrindeki en önemli temsilcileri arasında şair Hâtim et-Tâî, Âmir b. Cüveyn, Hanzale et-Tâî, Evs b. Hârise ve Antere b. Ahres sayılabilir. İslâmî dönemde ise Hâricî şairi ve divan sahibi Tırımmâh el-Ekber b. Adî, Tırımmâh el-Asgar b. Hakîm, Ebû Zübeyd Harmele b. Münzir, Ebû Temmâm, Buhtürî, Urve et-Tâî ve Abdullah b. Halîfe gibi şairleri zikretmek mümkündür. Kabilenin önemli siyaset adamı ve komutanları İyâs b. Kabîsa, Adî b. Hâtim, Zeydü'l-Hayl (Hayr), Kahtabe b. Şebîb, Harb b. Muhammed ve Dâvûd b. Nasr'dır. Hz.

Ömer bu kabileden Hâbis b. Sa‘d’ı Humus kadılığına tayin etmeye karar verdiyse de anlattığı rüyasını dinledikten sonra bundan vazgeçti. Abdullah b. Mâlik et-Tâî, Muhtâr es-Sekafî tarafından Kûfe kadılığına getirildi. Kabîsa b. Mühelleb ve Urve b. Mudar b. Evs gibi muhaddisler, Endülüslü meşhur âlimlerden, gramer, sözlük ve kıraat âlimi İbn Mâlik ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi bazı mutasavvıflar da bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 984-989; a.mlf., Kitâbü’r-Ridde (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1410/1990, s. 63-67, 72-102; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 73-76; IV, 225-228; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 321-323; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 23, 26, 80, 92, 123-130, 154, 168, 235, 242, 247, 305, 338, 369, 371-374; a.mlf., ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 37, 48-49, 150-151, 232-233, 242-243; II, 6-8, 24, 68, 124; III, 7-8, 24; IV, 27, 44, 53, 85; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 101-103; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Seyyid Şehhâte), Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), I, 24, 51, 108, 232, 233, 291, 374; III, 40; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 193-213; III, 253-261, 409-416; V, 75-77; VII, 392, 403-409; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XII, 35; XVI, 383; XVII, 245, 363; XXI, 37; İbn Hazm, Cemhere, s. 84, 169, 397-405, 467, 485; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 94-99; II, 328-331; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 600-660; III, 177-239, 293-313; Ahmed Vasfî Zekeriyyâ, ʿAşâʾirü’ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, s. 636-641; Mustafa Murad Debbâğ, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 80-81; Abdülkādir Feyyâz Harfûş, Ḳabîletü Ṭay fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm, Dımaşk 1995; Khalil Athamina, “Emevî Hilâfeti Döneminde Arap İskânı” (trc. Saim Yılmaz), Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Sakarya 2000, s. 208-213; H. H. Brâu, “Tayy”, İA, XI/2, s. 69-70; Irfan Shahid, “Ṭayyiʾ or Ṭayy”, EI² (İng.), X, 402-403.

Adem Apak

TAYÂLİSÎ

(الطيالسي)

Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)

Müsned sahibi, Basralı hadis hâfızı.

133 (750-51) yılında doğdu. İran asıllı olması dolayısıyla Fârisî, Zübeyr b. Avvâm ailesinin mevlâsı olduğu için Zübeyrî, Basra’da oturduğundan Basrî nisbeleriyle de anılır. Onun “taylasan” denen şala nisbet edilerek neden Tayâlisî diye anıldığı ise bilinmemektedir. Annesi Benî Nasr b. Muâviye’ye ait İranlı bir câriyedir. Abdullah b. Avn ve Hişâm ed-Destüvâî gibi hocalardan hadis öğrendi. 157’de (774) gittiği Bağdat’ta Şu‘be b. Haccâc’dan ve Abdurrahman b. Abdullah el-Mes‘ûdî’den hadis dinledi. Kûfe’de Verkā b. Ömer el-Yeşkürî, Süfyân es-Sevrî, İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî, Medine’de Füleyh b. Süleyman el-Huzâî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Tayâlisî, Basra’da kendisinden yedi bin hadis dinlediği Şu‘be b. Haccâc’ın önde gelen öğrencilerindendir. Şu‘be’nin derslerinden sonra o derste okunan hadislerin Tayâlisî tarafından öğrencilere ezberden imlâ ettirilmesi (Hatîb, IX, 25) hâfızasının gücü kadar onun Şu‘be’nin müzakerecisi konumuna yükseldiğini de göstermektedir (İbn Ebû Hâtim, IV, 112). Vefat ettiğinde insanlar iyi bir müzakereciyi kaybettikleri için üzüldüklerine göre (Hatîb, IX, 27; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 383) Tayâlisî’nin müzakereci yönü hep takdir edilmiş olmalıdır. Bin hocadan hadis yazdığını söyleyen Tayâlisî tâbiînden Eymen b. Nâbil’den başka İbn Ebû Zi’b, Hammâd b. Seleme, Hemmâm b. Yahyâ, Ebân b. Yezîd, Hammâd b. Zeyd, Kurre b. Hâlid, Cerîr b. Hâzim, İbrâhim b. Sa‘d, Zâide b. Kudâme ve Ebû Avâne el-Vâsıtî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Öğrencileri arasında aynı zamanda hocası olan Cerîr b. Abdülhamîd ile Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Fellâs, İbn Sa‘d, Halîfe b. Hayyât, Abd b. Humeyd, Yûnus b. Habîb, Sahnûn gibi âlimler vardır. En son vefat eden öğrencisi (ö. 293/906) Taberânî’nin de hocası olan Muhammed b. Esed el-Medînî’dir. Tayâlisî 204 (819) yılında (bazı kaynaklarda 203) Basra’da vefat etti, cenaze namazı Basra Valisi Yahyâ b. Abdullah tarafından

kıldırıldı.

Tayâlisî “ilim dağı” olarak nitelenmiş, hâfızasına çok güvendiği için genellikle ezberinden rivayette bulunmuştur. Hâfızasından otuz veya kırk bin hadis nakledebildiği kaynaklarda zikredilir. Rivayetlerinde yazılı metinlere dayanmadığından bin kadar hadiste hataya düştüğü ileri sürülmüştür. Bundan çok daha az sayıdaki hatanın bile bir hadisçiyi zayıf saymak için yeterli görülmesine rağmen Tayâlisî hakkında hiç kimsenin zayıf hükmü vermemesine bakılarak bu rakamın abartılı ve ileri sürülen hataların önemsiz olduğu kabul edilmiştir (İbn Adî, III, 1129; Hatîb, IX, 26; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 382). Nitekim Ahmed b. Hanbel’e göre Tayâlisî, yazılı metinden rivayette bulunmaları dolayısıyla az hata yapan bazı râvilere nisbetle hadisleri daha iyi muhafaza etmiş bir muhaddistir (Hatîb, IX, 28). Tayâlisî ve arkadaşı Abdurrahman b. Mehdî’nin, hâfızalarını

güçlendirmek amacıyla “baladur” (belâzür) ağacının meyvesinden yapılan bir şerbetten çok miktarda içtikleri için ciddi biçimde rahatsızlandıkları nakledilmiştir (a.g.e., IX, 26). Öte yandan Tayâlisî’nin, rivayetlerindeki hataları düzeltmek amacıyla kendisine ve başkalarına ait (DİA, III, 89) yazılı metinleri kullandığı bilinmektedir (meselâ bk. İbn Adî, III, 1127-1128). Onun rivayetleri Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i dışında Kütüb-i Sitte’de ve diğer birçok eserde yer almıştır. Zehebî’ye göre Buhârî, Tayâlisî’nin akranı pek çok âlimden hadis öğrendiği için onun rivayetlerine ihtiyaç duymamış, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te sadece bir rivayetiyle istişhadda bulunmuştur (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 383-384).

Eserleri. 1. el-Müsned*. Türünün ilk örneği sayılan bu eserde 2890 hadis vardır. Tayâlisî’nin rivayet ettiği bildirilen on binlerce hadise nisbetle el-Müsned’in hacminin bu kadar küçük oluşu çağdaş müelliflerin bazı yorumlarına yol açmıştır. Bu çerçevede ortaya atılan ve el-Müsned’in hacminin aslında çok daha geniş tutulduğu, ihtiva ettiği mevkuf ve maktû hadislerin sonradan çıkarılmış olabileceği şeklindeki varsayım (EI² [İng.], X, 399) somut bir veriye dayanmadığı gibi müsned türünün mantığına da kısmen aykırıdır. Çünkü sahâbe isimlerine göre düzenlenen bir müsnedde mevkuf ve maktû rivayetlerin sayısının merfûlara göre çok daha fazla olması beklenemez. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, eserin ilk iki

neşrinde (Haydarâbâd 1321/1903; Beyrut 1406/1985) kullanılmayan yazma nüshaları da dikkate alarak hazırladığı yayımda (I-IV, Cîze 1419-1420/1999) eksikleri gidermiş, hadislerin sıhhat derecesini ve kaynaklarını göstermiş, eserin sonuna ayrıntılı fihristler eklemiştir. Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî ilk neşri esas alıp el-Müsned'i konularına göre tasnif edip Minḥatü'l-maʿbûd fî tertîbi Müsnedi'ṭ-Ṭayâlisî Ebî Dâvûd adıyla yayımlamışsa da (I-II, Kahire 1372-1373/1952-1953; I-II, Beyrut 1400/1980) ilk neşirde bulunmayan sekiz sahâbîye ait hadisleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden tamamladığı için eleştirilmiştir (Müsned, Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, neşredenin girişi, I, 57). Robert Marston Speight, eserdeki hadis metinlerini eserin yazıldığı dönemin şifahî nakil kültürünü yansıtan edebî özellikleri açısından incelediği bir doktora tezi hazırlamış (The Musnad of al-Tayalisi-A Study of Islamic Hadith as Oral Literature, Hartford 1970; içeriği için bk. Dissertation Abstracts International, XXXI, 6151-6152), ayrıca bu tezin bir bölümünü oluşturan el-Müsned'deki Ehl-i kitap'la ilgili hadisleri bir makalesinde ele almıştır ("Attitudes toward Christians as Revealed in the Musnad of Al-Ṭayālisī", MW, LXIII/4 [1973], s. 249-268). 2. Maʿrifetü şüyûḫi Şuʿbe. Zehebî tarafından Tayâlisî'ye nisbet edilen eserin VI. (XII.) yüzyılda mevcut olduğu (Târîḫu'l-İslâm, s. 404; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 458) ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Tayâlisî'ye izâfe edilen Maʿrifetü'l-evḳāt (Îżâḥu'l-meknûn, II, 512; İstidrâkât, VIII, 112) ve Feżâʾilü'l-enṣâr (Îżâḥu'l-meknûn, II, 195; İstidrâkât, VI, 90) gibi eserler hakkında da bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tayâlisî, Müsned (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419-20/1999, I-IV; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19-21, 49-62; a.e., Beyrut 1406/1985; ayrıca bk. neşredenin notu, s. 392; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 112; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1127-1129; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 82; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 25-28; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 95; IX, 378-384; XII, 592; XIX, 458; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 501-510/511-520, s. 404; a.mlf.,

Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 350; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XIV, 578; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1679; Îżâḥu'l-meknûn, II, 195, 512; İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî (nşr. Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî), Cidde 1422, VI, 90; VIII, 112; Dissertation Abstracts International, XXXI, Ann Arbor 1971, s. 6151-6152; A. J. Wensinck, "Tayâlisî", İA, XII/1, s. 68; G. H. A. Juynboll, "al-Tayālisī", EI^{2} (İng.), X, 399; M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Merzûk", DİA, III, 89; Kâmil Çakın, "İbnü'l-Furât", a.e., XXI, 44.

Halit Özkan

TAYFÛRİYYE

(الطيفوريّة)

Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 [?]) nisbet edilen bir tasavvuf cereyanı

(bk. BÂYEZÎD-i BİSTÂMÎ).

TAYLAND

Asya'nın güneydoğusunda ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

1939 yılına kadar ve 1945-1949 yılları arasında Siyam olarak adlandırılan ülke bu tarihten itibaren Tayland (Tai = "özgür insanlar", land = "ülke") adını almıştır. Resmî adı Tayland Krallığı, yüzölçümü 513.000 km², nüfusu 61 milyon (2007), başşehri Bangkok (6.000.000, 2010 başı tah.), diğer önemli şehirleri Samut Prakan (455.000), Nonthaburi (410.000), Udon Thani (230.000), Chon Buri (203.000) ve Nakhon Ratchasima'dır (201.000). Ülkenin batısında Andaman denizi, batı ve kuzeybatısında Myanmar, kuzeydoğusunda Laos, güneydoğusunda Kamboçya, güneyinde Malezya ve Tayland (Siyam) körfezi yer alır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Genellikle yüzey şekilleri silik olan Tayland'ın merkezî kısmı alçak, kenarları daha yüksektir; yükselti güneyden kuzeye doğru gidildikçe artar. Yüksek alanlar daha çok jeolojinin birinci zamanına ait yaşlı kireç taşlarından (kalker) meydana gelmiştir. Buna karşılık alçak alanlarda eski ve yeni alüvyonlu alanlar belirir. Myanmar sınırından Malakka yarımadasına kadar Dawna dağları uzanır. Daha güneydeki dağlar Tenasserim adıyla bilinir. Dawna dağları üzerinde Doi Inthanon (büyük dağ) ülkenin en yüksek zirvesini oluşturmaktadır (2576 m.). Tayland arazisinde kireç taşları geniş yer tutar. Bu kayaçların kimyasal ayrışması sonucunda çok sayıda dolin (koyak) ve mağara gibi ilgi çekici yer şekilleri ortaya çıkmıştır. Dawna dağlarının doğusunda en önemlileri Ping, Wang, Yom ve Nan olan kolların birleşerek meydana getirdiği Chao Phraya ile (230 km.) yine onun bir kolu olan Dong Phraya Yen'in suladığı Phraya

düzlükleri yer almaktadır. Bu düzlüklerin deniz seviyesinden yükseltisi fazla değildir (Chao Phraya'nın kuzeyinde yükselti sadece 23,5 metredir). Söz konusu akarsular Tayland körfezine dökülmeden verimli bir delta oluşturur. Nüfusun önemli bir kısmının toplandığı ve başşehir Bangkok'un da bulunduğu bu ova tektonik açıdan çok aktiftir. Verimli alanın doğusunda Phetchabun dağları adıyla bilinen bir eşikten sonra Korat platosuna geçilir. Phetchabun dağlarının güneyinde yükselti 1300 m. dolayında iken kuzeyde 2300 metreyi aşar. Korat platosu, Tayland-Laos sınırının bir bölümünü meydana getiren Mekong nehrinin kolları tarafından parçalanmıştır. İrili ufaklı birçok adanın bulunduğu Tayland'da üç adanın büyüklüğü 200 km^2'nin üzerindedir. Phuket (543 km^2) adası Andaman denizinde, Samui (240 km^2) adası Malakka yarımadasının Tayland körfezine bakan kesiminde, Chang (219 km^2) adası Tayland körfezinin güneydoğusunda yer almaktadır. Tayland'da çeşitli büyüklükte doğal göller vardır. Malakka yarımadasının

Tayland körfezine bakan kesiminde dar bir boğazla denize bağlanan Thale Sap Sonkla ülkenin en büyük gölüdür (1040 km^2). Beung Boraphet (130 km^2) ve Nong Han (125,2 km^2) diğer büyük göllerdir.

Tayland'da tropikal muson iklimi hâkimdir. Ülkenin büyük kesiminde mayıs ayından eylüle kadar sıcak güneybatı musonları Hint Okyanusu üzerinden bol yağış getirir. Kasımdan mart sonuna kadar daha az yağışa yol açan kuru ve ılık kuzeydoğu musonları etkilidir. Genellikle aralık en az yağış alan aydır. Kasım-şubat döneminde kuzeye doğru çıkıldıkça sıcaklıkların daha düşük olduğu, güneyde ise mevsimler arasındaki farkın azaldığı -Malakka yarımadasında daima sıcak ve nemli bir iklim- görülmektedir. Sıcaklıklar 20-37°C arasındadır. Phraya düzlüklerinde yağış 1400-1200 mm. iken Dawna dağlarının doğusundaki alçak alanlarda zaman zaman 1200 milimetrenin altına iner. Buna karşılık kuzeyde Myanmar sınırına yakın kesimlerle doğuda Laos sınırına yakın yerlerde 1600 milimetrenin üzerindedir ve Malakka yarımadasının batıya bakan kesimlerinde 2000 milimetrenin üzerine çıkar.

Zengin bitki örtüsüne sahip olmasına rağmen özellikle son yüzyılda insanların tahribatı yüzünden ormanlar Tayland topraklarının sadece %25'inde kalmıştır. Tropikal iklim ve farklı yükseltiler bitki örtüsünün

çeşitliliğine yol açar. Bu bitki örtüsü tropikal ormanlardan oluşur. Ülkenin kuzeydoğusundaki Korat platosunda kurak dönem sebebiyle savan ormanları adı verilen ağaç toplulukları ortaya çıkar. Tayland, Cycadaceae ailesinin günümüzdeki tek temsilcisi olan Cycas cinsine ait bazı bitki türlerini barındıran Asya ülkelerinden biridir. Endemik (yerel, bölgesel) bitki sayısı fazla değilse de ülke florasına yaklaşık 11.500 dolayında damarlı bitki kayıtlıdır. Chao Phraya vadisinde tarımsal etkinlikler dolayısıyla büyük ölçüde doğal bitki örtüsü tahrip edilmiştir. Kıyı kesimlerinde, özellikle Malakka yarımadasının batısındaki gelgit bölgelerinde tuzlu sulara direnç gösteren ağaç ve çalılardan oluşan mangrov ormanları (sürekli yeşil kalan orman) yaygındır. Chao Phraya ve kolları boyunca uzanan taşkın alanları ise yoğun otsu vejetasyonla kaplıdır. Ancak bu alanların büyük ölçüde tarıma ayrılması bazı hayvan türlerinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bunun en belirgin örneği, son bireyi 1938'de öldürülen Tayland'ın endemik hayvanlarından Rucervus schomburgkidir (bir geyik türü). Tayland faunası içinde 265 memeli hayvan, 338 sürüngen ve 103 amfibi türü yer alır; bunlardan bazılarının nesli tehlike altında kabul edilmektedir.

Birleşmiş Milletler verilerine göre Tayland'ın 1950 yılında 20 milyon dolayında olan nüfusu 1965'te 30 milyonu, 1975'te 40 milyonu, 2000 yılında 60 milyonu aşmıştır. Nüfusun %75'i Tay, %14'ü Çin, %4'ü Malay kökenlidir ve büyük kesimi Budist olup (%94,6) müslümanların oranı %4,6, hıristiyanların ‰ 7, diğerlerinin ‰ 1 düzeyindedir. Tayland Doğu ve Güneydoğu Asya'nın ekonomisi gelişmiş ülkeleri arasında yer almaktadır. 1960'lı yıllarda gayri sâfi millî hâsılada tarımsal üretimin oranı %31,5, sanayi %19,7 ve hizmet sektörü %48,8 iken 2000 yılında tarımın payı %11,4 ve hizmetlerin payı %45,5'e düşmüş, sanayinin payı ise %43,1'e çıkmıştır. Coğrafî şartlar tropikal ve subtropikal ürünlerin yetiştirilmesine imkân tanımaktadır. Nüfusun yaklaşık yarısı geçimini tarımsal faaliyetlerden sağlar. En önemli ürünler pirinç, mısır ve şeker kamışıdır. Tayland dünyanın önde gelen pirinç üreticileri arasındadır. Çeltik tarımı yapılan toprakların çok önemli bir kısmının yer aldığı ülkenin kuzeydoğusundaki üretim alanlarından toplam pirincin yaklaşık %40'ı elde edilir. Tayland'ın kuzeyinde soya fasulyesi, mungbean (bir cins fasulye) ve tütün, doğusu ile güneyinde tropikal meyveler ve kauçuk en çok yetiştirilen ürünlerdir.

Tayland’ın dış ticaretinde zaman içinde bazı değişimler meydana gelmiştir. 1990 yılında en fazla ihraç edilen mallar listesinde üst sıralarda yer alan tarımsal ürünler yerini 2000 yılında büyük ölçüde otomotiv ve diğer sanayi ürünlerine bırakmıştır. Ayrıca ülkede başta tekstil sanayii olmak üzere dünyanın tanınmış markaları için üretim yapılmaktadır. 2008 yılında temel imalât sanayi ürünleri ihracatı toplam ihracatın %75’ini oluştururken ithalâtta ham madde ve yarı mâmul maddelerle (%40-43) temel mallar (%24-28) ön sıradadır. Tayland’ın en çok ithalât ve ihracat yaptığı ülkeler Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, Çin ve Malezya’dır. Dünyanın en önde gelen karides üreticisi olan Tayland’da üretilen kültür karidesinin %90’ı ihraç edilir.

Başlıca yer altı kaynakları florit, jips, kurşun, linyit, doğal gaz, kalay ve tungsten olan Tayland, Kanada’dan sonra en büyük jips ihracatçısı ülke durumundadır. Ülkenin topografik özellikleri ulaşım sisteminin gelişmesine imkân sağlamıştır. Yaklaşık 4000 kilometrelik dar demiryolu hattı karayolu ulaşımına destek vermektedir. Ayrıca 4000 kilometreye yaklaşan uzunluğu ile kara içi su yolları da ulaşım için kullanılmaktadır. Bangkok, Laem Chabang, Pattani, Phuket, Sattahip, Si Racha ve Songkla ülkenin başlıca limanları; Don Muang, Suwennabhumi, Chiangmai, Hat Yai

ve Pattani ise başlıca havaalanlarıdır. Tayland turizm gelirleri açısından şanslı sayılabilir. Phuket adası, Bangkok, ülkedeki tarihî şehirler ve doğal güzellikler turistler için başlıca çekim merkezlerini oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Rigg - P. Stott, “The Rise of the Naga: The Changing Geography of South-East Asia 1965-90”, The Changing Geography of Asia (ed. G. P. Chapman - K. M. Baker), London 1992, s. 82; A. Gupta, “Landforms of Southeast Asia”, The Physical Geography of Southeast Asia (ed. A. Gupta), Oxford 2005, s. 50-52; a.mlf., “Rivers of Southeast Asia”, a.e., s. 74-75; R. Dudal, “Soils of Southeast Asia”, a.e., s. 103; R. T. Corlett, “Vegetation”,

a.e., s. 108, 111-112; D. Gillieson, “Karst in Southeast Asia”, a.e., s. 169-170; Toward a Knowledge Economy in Thailand (The World Bank), Washington 2008, s. 13-16; Thailand: Making Transport More Energy Efficient (The World Bank), Bangkok 2009, s. 6; G. Murata - E. Matsumoto, “I. Natural Vegetation and Physiography of the Central Plain of Thailand”, Southeast Asian Studies, XII/3 (1974), s. 280; K. D. Hill - S. - L. Yang, “The Genus Cycas (Cycadaceae) in Thailand”, Brittonia, LI/1 (1999), s. 48-73; A. Thapinta - P. F. Hudak, “Pesticide Use and Residual Occurrence in Thailand”, Environmental Monitoring and Assessment, LX (2000), s. 104-105; P. Stott, “Combustion in Tropical Biomass Fires: A Critical Review”, Progress in Physical Geography, XXIV/3 (2000), s. 372; M. Krongkaew - N. Kakwani, “The Growth-Equity Trade-Off in Modern Economic Development: The Case of Thailand”, Journal of Asian Economics, XIV (2003), s. 738; J. F. Maxwell, “A Synopsis of the Vegetation of Thailand”, The Natural History Journal of Chulalongkorn University, IV/2, Bangkok 2004, s. 20-21; S. Kiatpathomchai v.dğr., “Investigating External Effects of Shrimp Farming on Rice Farming in Southern Thailand: A Technical Efficiency Approach”, Paddy and Water Environment, VI/3 (2008), s. 319.

Meral Avcı

II. TARİH

Tarih öncesi devirlerden itibaren insan hayatının olduğu bilinen bugünkü Tayland topraklarında XIII. yüzyıla kadar Tay, Mon, Khmer ve Malay kökenli topluluklar yaşamaktaydı ve bunlar küçük krallık yönetimleri altında Khmer İmparatorluğu’na bağlıydı. Çin’in orta ve güney kesimlerinde dağınık halde bulunan Tay toplulukları, kuzeyden güneye göç edip XII. yüzyıl öncesinde Chiengmai’nin güneydoğusuna ve Lamphun’a yerleştiler; din olarak Budizm’i benimsediler ve Sri Indradit liderliğinde Sukothai’de devletleşme sürecine girdiler. Budist Sukothai Krallığı diye bilinen bu ilk Tay devleti 1238’de Angkor’u alıp gücünü arttırdı. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Khmer İmparatorluğu’nun zayıflamasıyla Sukothai Krallığı çevresindeki Tay topluluklarını yönetimi altında birleştirerek iyice

güçlendi ve kuzeydeki Çin imparatorlarıyla iyi ilişkiler kurdu. Kral Rama Khamheng döneminde (1275-1317) Sukothai Krallığı idarî, hukukî ve içtimaî alanda önemli yapılanmalar gerçekleştirdi. Khmer ve Mon alfabesinden uyarlanan bir Tay alfabesi meydana getirildi. Kubilay Han'ın Çin-Moğol askerî yapısı benimsenip güçlü bir ordu teşkil edildi. Ancak Kral Khamheng'in ölümüyle birlikte Sukothai Krallığı zayıflamaya başladı; yerine, Chao Phraya vadisine ve Tayland körfezine daha yakın yerde olan güneydeki Ayutthaya merkez olmak üzere 1350'de Rama Dhipati tarafından Ayutthaya Krallığı kuruldu.

Chao Phraya nehrinin etrafında Menam bölgesinde kurulan bu yeni devlet önce Sukothai'nin topraklarını, ardından zamanla kuzeydeki Lanna'yı ve diğer küçük Tay şehir devletlerini egemenliği altına aldı. Batıda Bengal körfezindeki Tenasserim sahillerine kadar sınırlarını genişletti. Kral II. Boromoraja yönetiminde 1432'de doğudaki Angkor alındı. Kral Trailok devrinde (1448-1488) yüksek rütbeli görevlilere toprak tahsis edilerek ülkede feodal bir idarî yapı oluşturuldu ve sarayda veliahtlık sistemi başlatıldı. Yabancı tüccarların ülkeye sık sık uğramasıyla birlikte ülkede ekonomik hayat gelişti. Ayutthaya Krallığı, XVI. yüzyıl boyunca güneyden Malaka'yı denetimi altına alan Portekizliler ve batıdan Burma Toungoo hânedanının tehdidiyle karşılaştı. 1540'larda Ayutthaya'nın batıdaki topraklarını ele geçiren Burmalılar 1549'da başşehir Ayutthaya'ya saldırdılar. 1569 yılında ikinci büyük saldırı neticesinde Ayutthaya, Burma'nın üstünlüğünü kabul etmek ve ona vergi ödemek zorunda kaldı. Bir süre Burma'nın siyasal ve kültürel etkisi altında kalan ülkeyi 1590 yılında tahta çıkan Narasuen kurtardı ve Ayutthaya'yı tekrar kuvvetlendirdi. Yakın komşuları, Çin, Hindistan, İran ve Arap yarımadası gibi bölgelerle ticarî faaliyetlerini sürdüren Ayutthaya, Asya'da müslüman tüccarların sıkça uğradığı en önemli ticaret merkezlerinden biri haline geldi. 1554'te F. Mendes Pinto adlı bir Portekizli Cizvit papazının yazdığına göre o dönemde başşehirde din âlimlerinden, Türk ve Araplar'dan oluşan 30.000 civarında müslüman nüfus yaşamakta ve şehirde yedi cami bulunmaktaydı. XVI. yüzyılın ilk yıllarından itibaren başta Portekizli ve Fransız tüccarlar olmak üzere Avrupalı tüccarların uğradığı bir merkez olan Ayutthaya XVII. yüzyıl boyunca Avrupalı ticaret şirketlerine açık bir politika izledi; Portekizli, Hollandalı, Fransız ve İngiliz tüccarlar Ayutthaya Krallığı ile ticarî ilişkiler kurmaya çalıştı. Özellikle Kral Narai döneminde (1657-1688) Avrupalı

tüccarlar ve görevliler sarayda etkili duruma geldi. Gerek müslümanlar gerekse Avrupalılar Ayutthaya sarayında bakanlık ve danışmanlık gibi üst düzey görevlere kadar yükseldiler. 1688 yılından sonra ülkedeki yabancıların etkisi giderek azaldı. XVIII. yüzyılda bozulmaya başlayan Ayutthaya sarayının 1767'de Burmalılar'ın işgaline uğraması üzerine Kral Taksin krallık merkezini on beş yıl süreyle Thonburi'ye taşımak zorunda kaldı; fakat Taksin, General Chao Phraya Chakkri liderliğindeki muhalif bir saray grubu tarafından tahttan indirilerek idam edildi. Chao Phraya Chakkri 1782'de Kral I. Rama unvanıyla tahta çıktı ve halen devam eden Tayland Chakkri hânedanlığını başlattı.

Krallığın idarî merkezini yeni başşehir olarak kurulan Bangkok'a taşıyan I. Rama burada yeni saraylar ve tapınaklar yaptırdı. Kral II. Rama döneminde (1809-1824) sınırlarını genişleten Tayland din, edebiyat ve sanat yönünden gelişimini sürdürdü, ancak Tenasserim'i Burma'dan geri alamadı. III. Rama devrinde (1824-1851) İngilizler'e bazı imtiyazlar verip gücünü korudu. 1826'da Sir Henry Burney'in çabalarıyla imzalanan bir ticaret antlaşmasıyla İngilizler, Tayland'dan sınırlı ticaret hakları elde etti. IV. Rama döneminde (1851-1868) Tayland'da modernleşme ve reform sürecine girildi. Batılı devletlerin bölgedeki temsilcileriyle imzalanan ticaret antlaşmalarıyla dış ticarette, vergilerin ve gümrük harçlarının toplanmasında ve hukuk alanında yabancılara bazı imtiyazlar tanınmakla birlikte Avrupa sömürgeciliğinden uzak durulmaya çalışıldı. Ulaşım ve eğitim alanlarında, özellikle askerî eğitimde yabancı danışmanlar dönemi başladı. Oğlu Chulalongkorn (V. Rama) devrinde (1868-1910) Tayland güneyden ve batıdan İngilizler'in, doğudan Fransızlar'ın saldırısıyla karşı karşıya kaldı. 1909'da Anglo-Siyam Antlaşması gereğince güneydeki Kelantan, Kedah, Perlis ve Trengganu adlarındaki dört Malay sultanlığı İngilizler'e terkedildi. Ancak aynı antlaşmayla ülkenin güneyinde Malaylı müslümanların yaşadığı Satun ve Patani bölgeleri Tayland'a bırakılarak bugünkü Malezya-Tayland sınırı oluşturuldu. Böylece XIX. yüzyıldan itibaren güçlü hükümdarların yönettiği Tayland Krallığı doğudaki Mekong bölgesini Fransızlar'a, batıda Burma'daki Shan bölgesiyle güneydoğu Malay bölgelerini

İngilizler'e kaptırmasına rağmen İngiliz ve Fransız sömürgeleri arasında tampon bir devlet halinde bağımsızlığını korumayı başardı; Avrupalı

sömürgeci devletlerin baskısına rağmen Güneydoğu Asya’da sömürge yönetimi altına girmeyen tek ülke oldu.

Babasının başlattığı reformları sürdüren ve köleliği kaldıran V. Rama döneminde Tayland idarî yapıda, hukukî sistemde, ekonomi ve dış ilişkilerde önemli reformlar gerçekleştirdi. Ülkede posta-telgraf teşkilâtı kuruldu ve demiryolu yapımına başlandı. Avrupa’da eğitim gören kraliyet ailesi üyelerinden Prens Damrong içişleri bakanı, Prens Dewawongse adalet ve dışişleri bakanı sıfatıyla reformların gerçekleştirilmesine öncülük etti. Batı tipi kıyafetler benimsendi ve soyadı kanunu çıkarıldı. 1910’da VI. Rama unvanıyla kral olan Vajiravudha zorunlu eğitim uygulamasını başlattı. 1917’de I. Dünya Savaşı sırasında müttefik ülkeler safına katılan Tayland, Batılı ülkelerle ilişkilerini dengeli tutmaya çalıştı. 1925’te VII. Rama unvanıyla başa geçen Vajiravudha’nın kardeşi Prajadhipok ülkedeki modernleşme sürecini devam ettirdi. 1932 yılında Phibul Songgram ve Pridi Phanomyang liderliğindeki bir grup öğrencinin darbe girişimi neticesinde Kral Prajadhipok, ülkede mutlak monarşi yerine anayasal monarşiye geçip parlamenter bir yönetim kurmak zorunda kaldı. 1933’te ilk genel seçimler yapılarak ilk millet meclisi oluşturuldu. 1935’te kral tahttan indirildi; yönetim konseyi, o sırada İsviçre’de okuyan kralın on yaşındaki kardeşi Ananda’yı VIII. Rama unvanıyla tahta çıkardı. 1938’de milliyetçi lider Phibul Songgram başbakan oldu ve ertesi yıl ülkenin adını Siyam’dan Tayland’a çevirdi. 1941-1946 yılları arasında Phibul liderliğindeki Tayland, II. Dünya Savaşı’nda Japonya ile ittifak kurup Japon askerî birliklerinin ülkeye girişine izin verdi. Savaş yıllarında Phibul yönetimi, bir taraftan Batılı müttefik ülkelere karşı Japonya ile askerî ittifak kurarken diğer taraftan ülkedeki Japon aleyhtarı direniş hareketinin sürmesine göz yumdu. Savaşın ardından Japon karşıtı hareketi destekleyen Pridi Phanomyang 1945’te başbakanlığa gelirken Phibul savaş suçlarından hapse atıldı. 1946’da Kral Ananda’nın âni ölümü üzerine Bhumibol Adulyadej, IX. Rama unvanıyla kral seçildi, taç giyme töreni ise resmen 1950 yılında yapıldı. Halen krallığını sürdüren IX. Rama en uzun süre tahtta kalan kralların başında gelmektedir.

Savaşın ardından Batı yanlısı bir politika izleyen ve Amerika Birleşik Devletleri’nin müttefiki olan Tayland, soğuk savaş dönemlerinde Kore ve Vietnam savaşlarına Batılı ülkeler safında yer alarak askerî destek sağladı.

İçte 1980'li yıllara kadar zaman zaman askerî darbelere uğrayıp askerî rejimlerle yönetilirken bazan seçime dayalı yönetimler iş başında kaldı. 1947'deki darbeyle başa geçen Phibul, 1957'de Mareşal Sarit Thanarat liderliğindeki bir darbeyle yönetimden uzaklaştırıldı. Bütün siyasî partileri kapatan Sarit Thanarat'in askerî yönetimine karşı tepkiler 1973'teki öğrenci ayaklanmalarıyla sona erdi ve tekrar serbest seçimler yapılarak Sanya Thammasak sivil başbakan sıfatıyla göreve başladı. 1974'te yeni bir anayasa hazırlanıp siyasî partilerin kurulmasına izin verildi. Ancak 1976'da Amiral Sangad Chaloryoo bir darbe ile bu anayasayı yürürlükten kaldırdı ve ülkede sıkıyönetim ilân etti. Thanin Kraivixien başbakanlığa getirildi ve yeni anayasa hazırlandı. 1977'de General Kriangsak Chomanand yeni bir darbe yaptı, 1978'de yeni anayasa hazırlandı ve iki meclisli bir parlamento oluşturuldu. 1991'de General Suchinda Krapayoon liderliğindeki askerî darbe Kriangsak yönetimine son verirken 1992'de de General Krapayoon istifa ederek ülkeyi seçime götürdü. Ardından Tayland'da genellikle seçimle başa geçen koalisyon hükümetleri görev yaptı. 1990'lı yıllardan itibaren demokrasiye ve kalkınmaya önem veren Tayland 1997'deki Asya malî krizinden etkilenmesine rağmen kısa sürede toparlandı. 1932 yılından beri birçok anayasa değişikliği yapılan ülkede 1997'de anayasa meclisi tarafından hazırlanan yeni anayasaya göre 500 sandalyeli temsilciler meclisi ve 200 sandalyeli senato olmak üzere iki meclisli bir yasama sistemi benimsendi. Temel özgürlükler genişletildi, seçilmiş hükümetlere daha fazla yetkiler tanındı ve ülkede demokratik bir sistem oluşturulmaya çalışıldı. 26 Aralık 2004 tarihinde Hint Okyanusu'nda meydana gelen tsunamide ülkenin güneybatı sahilindeki Phuket ve Khao Lak turizm merkezlerinde binlerce kişi öldü veya kayboldu. 6 Şubat 2005'teki seçimlerde iktidar partisi lideri Thaksin Shinawatra ezici bir çoğunlukla seçimleri ikinci defa kazanan ilk Tayland başbakanı oldu. 19 Eylül 2006 tarihindeki askerî darbe ile birlikte tekrar ara döneme geçilen ülkede 24 Ağustos 2007'de kısmen değiştirilen anayasayla ve 23 Aralık 2007 tarihindeki serbest seçimlerle demokratik hayata dönüldü. 1998 yılından itibaren İslâm Konferansı Teşkilâtı'na gözlemci sıfatıyla katılan Tayland, 1967'de kurulan Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'nin (ASEAN) aktif üyesidir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Nüfusun %94,6’sının Budizm’in Theravada koluna mensup olduğu Tayland’da İslâmiyet ülkenin ikinci büyük dini olup resmî istatistikler müslüman nüfus oranını %4,6 olarak gösterirken Taylandlı bazı müslüman yazarlar bunu %7,5’e kadar çıkarmaktadır. Ülkedeki müslüman nüfusu iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup müslümanların yaklaşık %30’unu teşkil etmekte, Bangkok ve çevresiyle ülkenin değişik yerlerine dağılmış küçük topluluklar halinde yaşamaktadır. Bunlar aslen Tay, Çam, Çin, Hint, Arap, Fars, Endonezyalı gibi çok farklı etnik kökenlerden gelen, Tay dilini konuşan, Tay kültürel özelliklerinin çoğunu benimseyen, evlilikler vasıtasıyla Tayland toplumuna entegre olmuş müslümanlardır. Bu gruba girenler, eski devirlerde tüccar ve davetçi sıfatıyla ülkeye gelip yerleşenlerin neslinden gelmektedir. Çoğunluğu Sünnî olmakla birlikte Fars menşeliler Şiî’dir. İkinci grup, Tayland’ın güneyinde Malezya sınırındaki dört bölgede yaşayan Malay kökenli müslümanlardır. Bunlar Malezya’daki Malaylar’la aynı etnik kökene mensup olup Budist Taylar’dan kültürel özellikler ve sosyal değerler bakımından ayrılır. Patani müslümanları da denilen bu grup kendi bölgelerinde nüfusun çoğunluğunu teşkil etmektedir. Nitekim Narathiwat’ta %80, Patani’de %85, Songkla ve Yala’da %70, Satun’da %65 oranında müslüman nüfus kaydedilmiştir. Bölgelerde nüfusun geri kalan kısmını Taylar ve Çin asıllılar meydana getirmektedir. Malay kökenli müslümanlar, geçmişteki Tay yetkililerinin aktif asimilasyon politikalarına rağmen kendi etnik ve dinî kimliklerini korumuştur. Ana dilleri Malayca’dır ve Malay gelenek ve göreneklerini takip etmektedir. Tamamı Sünnî olup Şâfiî mezhebine mensuptur. Fakat ayrılıkçı hareketler yüzünden bu bölge Tayland’ın en önemli iç sorununu oluşturmaktadır.

Malay kökenli müslümanların yaşadığı Büyük Patani yöresi XII. yüzyılın sonlarına doğru Arap, Fars ve Hint kökenli müslüman tâcirlerin bölgedeki ticarî faaliyetleri neticesinde İslâmiyet’le tanıştı ve tahminen 1457’de Patani kraliyet ailesinin müslüman olmasıyla birlikte İslâmiyet bölgede kalıcı şekilde yerleşti. Patani Sultanlığı

ve özellikle 1511’de Malaka’nın Portekizliler’in eline geçmesiyle Malay yarımadasının batısındaki limanı müslüman gemici ve tüccarların uğradığı en önemli ticaret merkezi haline geldi. XV ve XVI. yüzyıllarda Portekiz denetimindeki Malaka’ya karşı kuzeydeki Budist Ayutthaya Krallığı ile ittifaklar kuran Patani, XVI ve XVII. yüzyıllarda Malay yarımadasındaki en

büyük sultanlıktı. Ancak hânedan kavgaları yüzünden 1688-1729 yılları arasında Kelantan Sultanlığı'nın idaresi altında kaldı. Alung Yûnus adlı bir kişinin yönetimi bir süre elinde tutmasının ardından Patani 1786'da Chakkri hânedanlığının kurucusu I. Rama döneminde Tayland'ın işgaline uğradı. Diğer komşu Malay hânedanları üzerinde de bir süre hâkimiyet tesis eden Tayland'ın Patani bölgesindeki egemenliği 10 Mart 1909'da imzalanan İngiliz-Siyam Antlaşması ile uluslararası meşruluk kazandı. Bu antlaşmayla birlikte Patani Sultanlığı'na bağlı Patani, Yala ve Narathiwat bölgeleriyle Kedah Sultanlığı'na bağlı Satun bölgesi Tayland sınırları içinde kaldı. Bölge dört ayrı idarî birime ayrılarak yönetim zamanla Malaylı racalardan Tay sivil görevlilerin eline geçti. Müslümanların evlilik ve miras konuları dışındaki bütün hususlar Tayland kanunlarına tâbi kılındı. Ülkede eğitimin merkezî hale gelmesiyle birlikte Malaylı müslümanlar Tay ilkokullarında okumak ve Tay dilini öğrenmek zorunda kaldı. Kültürel, etnik ve dinî bakımdan Budist Taylar'dan büyük farklılıklar gösteren Patani halkı ve liderleri, özellikle eski sultanlık ailesi mensupları öncülüğünde zaman zaman isyan hareketlerine giriştiler. 1903'te Raca Tengku Abdülkadir bölgeye tayin edilen Taylı idareci ve memurlara karşı sivil itaatsizlik hareketi başlattı. Otuz üç ay hapiste kaldıktan sonra serbest bırakılan Raca Abdülkadir, Malezya'nın Kelantan eyaletine sürgüne gönderildi ve 1933 yılında ölümüne kadar faaliyetlerine buradan devam etti.

1932'de Tayland'da meşrutiyet yönetimine geçilmesinin ardından Tay hükümetleri, millî devlet anlayışı çerçevesinde ülkedeki bütün azınlıkları genel Tay toplumuna entegre etme politikası izlediler. Genç nesillere Tay dilini öğretmekle başlayan bu politika, 1938'de aşırı milliyetçi lider Phibul Songkhram'ın başbakan olmasıyla katı bir kültürel asimilasyona dönüştü. 1948 yılında Patanili lider Hacı Sulong bir grup arkadaşıyla birlikte hükümetten geniş idarî özerklik talebinde bulundu. Hükümetin bu taleplere Hacı Sulong ve arkadaşlarını tutuklayarak cevap vermesi üzerine bilhassa Narathiwat bölgesinde tekrar isyan hareketleri ortaya çıktı. 1948'de bazı Patanili liderlerin İngiltere ve Birleşmiş Milletler nezdindeki girişimleri sonucu hükümet Ekim 1949'da bölgeye göndereceği memurların özel eğitimden geçirilmesi, müslüman memurların kamu kurumlarında geleneksel elbiselerini giyebilmesi, cami ve diğer dinî merkezlerin inşasına devlet yardımının sağlanması, Bangkok'ta bir İslâm kolejinin açılması, evlilik ve mirasla ilgili konuların İslâm hukukuna göre yürütülmesi gibi

hususları ihtiva eden hakları vermeye razı oldu. Ancak bunların sadece bir kısmı uygulamaya konuldu ve hükümetler, bu defa kültürel asimilasyona başvurmadan siyasî entegrasyonu sağlayacak bir politika izlemeye başladılar. Taylandlı müslümanlarla ilgili konularda hükümete danışmanlık yapmak üzere Bangkok'ta bir İslâm işleri danışmanlığı ve onun başkanlığında merkezî İslâm konseyi kuruldu. Müslüman bölgelerinde bu konseyin yerel birimleri halinde mahallî İslâm konseyleri oluşturuldu. Fakat bu rahatlama döneminde bile Malaylı müslümanlar arasında hoşnutsuzluk devam etti.

Tay yönetimine karşı isyan hareketleri ve direniş örgütlerinin faaliyetleri 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca sürdü. Bazı örgütler Tayland'ın egemenliğini kabul ederek sadece otonomi hakları elde etmek için mücadele ederken bazıları tam bağımsızlık taraftarı bir tutum izledi. Bütün bu grupları ayrılıkçı diye niteleyen Tay hükümet yetkilileri ne özerklik ne de bağımsızlık taraftarı gruplarla diyalog içine girdi. Bağımsızlık taraftarı en güçlü teşkilâtlar arasında Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı (Pattani United Liberation Organisation-PULO), Patani Millî Kurtuluş Cephesi (National Liberation Front of Pattani) ve Millî İnkılâp Cephesi (Barisan Revolution National) yer almaktadır. Bu hareketlerin ana merkezi ve üst düzey yetkilileri ülke dışında, Malezya ve diğer İslâm ülkelerinde bulunmakta ve bazı Ortadoğu İslâm ülkelerinden destek almaktaydı. Ortadoğu ülkelerinde eğitim gören Malaylı öğrencilerin ve geleneksel dinî liderlerin desteğiyle kurulan Patani Millî Kurtuluş Cephesi bağımsız Patani için hem siyasî hem silâhlı mücadele yolunu benimserken 1968'de oluşturulan, özellikle yurt dışındaki Malaylı öğrencilerin desteklediği Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı, Malay ve müslüman kimliğini ön planda tutan bir çizgi takip etti. Malezya'daki bazı İslâmcı çevrelerden ve Ortadoğu Arap ülkelerinden (Suudi Arabistan ve Libya) destek gören Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı ülke içinde siyasî ve askerî faaliyetler yürütmektedir. Bazı gruplar ise "pondok" adı verilen geleneksel dinî okullar vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

1960'lı yılların ortalarından itibaren Tay hükümetleri, bölgeye karşı yeni stratejiler benimseyerek güneydeki müslüman Malaylar'ı genel Tayland toplumuna entegre etmek için çaba sarfettiler. Bölgede görevlendirilecek Budist memur ve idareciler özel eğitimden geçirildi, bölge için kalkınma

programları uygulandı ve müslüman halka daha fazla eğitim imkânı sağlandı. Bölgenin ekonomik bakımdan kalkınmasına yönelik programlar halk üzerinde olumlu etki yaptı. Müslüman bölgelerinde eğitimin geliştirilmesine büyük önem veren hükümet yeni ilköğretim ve ortaöğretim okulları, halk eğitim merkezleri ve meslekî kurs programları açarak eğitim seviyesinin yükseltilmesine çalıştı.

2000 kadar caminin tamirine ve 200'ü aşkın müslüman okulunun yapımı ve onarımına destek verildi. Yüksek öğrenim seviyesinde Bangkok ve Yala'daki İslâm kolejlerinin yanı sıra biri Patani, diğeri Hat Yai şehrinde iki kampüslü yeni bir üniversite (Prince of Songkhla University) açıldı. Malaylı müslüman öğrencilerin üniversiteye girişini kolaylaştırmak amacıyla burslar verildi. 1980'li yıllardan itibaren müslüman kadınların iş hayatında örtülü olarak çalışmalarına ve resmî evraklarda başörtülü fotoğraf kabulüne izin verildi.

Tayland'da müslüman toplumu temsilen kral tarafından tayin edilen bir “chularajmontri” (bir nevi şeyhülislâmlık) makamı ve onun başkanlığındaki Tayland İslâm Merkezi ile yerel seviyedeki İslâm konseyleri müslüman toplumun din işlerinin yürütülmesinden sorumlu, içişleriyle eğitim bakanlıklarının ortaklaşa denetimi altında çalışan kurumlardır. Chularajmontri, gerek merkezî İslâm konseyi gerekse yerel İslâm konseyleri vasıtasıyla camilerin idaresini düzenlemek, camilere bağış ve yardımları dağıtmak, dinî yayın yapmak, ramazan ve bayram günlerinin başlangıç ve bitişini ilân etmek, mevlid kutlamalarını ve hac yolculuğunu organize etmek, hac emîri tayin etmek, helâl gıda sertifikası vermek ve bazı noter işlemlerini gerçekleştirmek gibi işler yürütmektedir. Chularajmontri, günümüzde otuz altı Tayland İslâm merkezi üyesiyle yirmi dokuz mahallî İslâm konseyinin başkanları tarafından seçilmekte ve içişleri bakanının teklifi üzerine kral tarafından hayat boyu tayin edilmektedir. Tayland'da müslüman halk pondok adı verilen geleneksel dinî eğitim kurumlarına sahiptir. Daha ileri seviyedeki dinî eğitim için birçok Malaylı müslüman öğrenci Ortadoğu İslâm ülkelerine gitmekteydi. XVIII ve XIX. yüzyıllarda dinî eğitimlerinin önemli bir kısmını Mekke'de tamamlayan ve Malayca'da eserler yazan Dâvûd el-Fetânî (Şeyh Dâvûd Patani), Tuan Tabal olarak da bilinen ve aslen Patanili olan Abdüssamed b. Muhammed Sâlih Kelantanî, Ahmed Patani ve Zeynelâbidîn Patani gibi bazı önemli âlimler yetişmiştir.

XX. yüzyılın başlarından itibaren dinî cemiyetler tarafından hem din derslerinin hem fen ve sosyal bilimlerle ilgili derslerin okutulduğu, medrese adıyla bilinen okullar açılmıştır. Pondokların bir kısmına, hükümetin güney bölgelerinde uygulamaya koyduğu sosyoekonomik kalkınma programları çerçevesinde 1961 yılında aldığı bir kararla devletin denetiminde faaliyetlerini sürdüren ve İslâm din eğitimi de veren özel okullar statüsü tanındı. Müfredat programlarına İslâm diniyle ilgili bazı derslerin yanı sıra fen ve sosyal bilimlere dair dersler de eklenerek köklü bir ıslahata tâbi tutuldu. Bununla birlikte bazı pondoklar geleneksel işlevlerini günümüzde de sürdürmektedir.

Eğitim alanındaki yeni gelişmeler neticesinde okur yazar oranının ve dinî yayıncılığın artması, Ortadoğu ülkeleriyle temasların sıklaşmasıyla birlikte XX. yüzyılın başlarından itibaren ülkede yenilikçi düşünceler etkili olmuştur. Mekke'de eğitim gören Ahmed Vahab, ülkeye döndükten sonra 1926'da Bangkok'un kuzeyinde Tanon Tok'ta açtığı dinî okulda öğrenci yetiştirmeye ve yenilikçi görüşlerini yaymaya çalıştı. Patanili Hacı Sulong Abdülkadir Mekke'de eğitimini tamamladı ve 1933'te Patani'de Madrasah al-Maarif al-Wataniah Fatani adıyla özel bir mektep açtı. Burada dinî ilimlerle ilgili derslerin yanı sıra tarih, coğrafya, matematik, dil ve fen dersleri de okutulmaktaydı. Diğer bir yenilikçi lider Mısır'da eğitim gören, Bangkok ve çevresinde etkili olan Chaem Promyong olup 1950'li yıllarda Başbakan Pridi Panomyong ve onun Halk Partisi çevreleriyle iyi ilişkiler kurdu. Yakın dönemlerde İbrâhim Kureşî (Direk Kulsriswasd) Kur'ân-ı Kerîm'in, temel hadis kitaplarının ve bazı dinî kitapların Tay diline çevrilmesinde öncülük yaptı. Ayrıca son yıllarda sayıları hızla artan çeşitli dinî cemiyet ve davet hareketleri ortaya çıktı.

Sosyoekonomik açıdan güneydeki Malaylı müslümanlar diğer toplum kesimlerine göre oldukça geridir. Ülkede demokratikleşmenin gelişmesiyle birlikte Taylandlı müslüman liderler çeşitli partilere katılarak siyasî hayatta görev almaktadır. 2007 yılı seçimlerinde meclise giren 500 milletvekilinden, onu güney bölgelerinden olmak üzere yirmi altısı müslümandır. Ülkedeki Tay menşeli müslümanların çoğunluğu Tay vatandaşlığı ile İslâm'ı benimseme arasında bir problem görmezken güneydeki Malay kökenli müslümanlar etnik, dil ve kültürel kimliklerinin tanınması yönündeki isteklerini gündemde tutmaktadır. 2004'te güneydeki

Malaylı müslümanlarla Budist Taylar ve güvenlik güçleri arasında çıkan olaylarda 100’den fazla kişi ölmüş ve birçok müslüman tutuklanmıştır. Tayland hükümetleri, bir taraftan güneydeki ayrılıkçı müslüman hareketleriyle yoğun bir mücadele yaparken diğer taraftan müslüman halkın sosyoekonomik durumunu iyileştirmeye, eğitim seviyesini yükseltmeye, bölgede kalkınma programları uygulayarak Malaylı müslümanları Tay toplumuna entegre etmeye çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

S. de la Loubère, The Kingdom of Siam (ed. D. K. Wyatt), Kuala Lumpur 1969; D. K. Wyatt - A. Teeuw, Hikayat Patani: The Story of Patani, The Hague 1970, I-II; D. K. Wyatt, Thailand: A Short History, New Haven 1984; J. van Vliet, The Short History of the Kings of Siam (trc. L. Andaya), Bangkok 1975; M. L. Thomas, Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand, Singapore 1975; a.mlf., “The Thai Muslims”, The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 156-179; J. L. S. Girling, Thailand: Society and Politics, Ithaca 1981; H. Lysa, Thailand in the Nineteenth Century: Evolution of the Economy and Society, Singapore 1984; S. Ibrahim, History of the Malay Kingdom of Patani (trc. C. Bailey - J. Miksic), Ohio 1985; S. Pitsuwan, Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay-Muslims of Southern Thailand, Bangkok 1985; The Muslims of Thailand (ed. A. D. W. Forbes), Bihar (Hindistan) 1989, I-II; W. K. Che Man, The Administration of Islamic Institutions in non-Muslim States: The Case of Singapore and Thailand, Singapore 1991; a.mlf., “The Malay-Muslims of Southern Thailand”, JIMMA, VI/1 (1985), s. 98-112; W. Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, Ankara 1992, s. 284-297; İsmail Hakkı Göksoy, “Uzakdoğu’daki Müslüman Azınlıklar”, Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler), İstanbul 1998, s. 267-272; The Cambridge History of Southeast Asia (N. Tarling), Cambridge 1999, I/1, s. 168-172; I/2, s. 84-85, 233-234, 248-251; II/1, s. 42-49, 114-123, 210-212, 287-296, 303-305; II/2, s. 109-117; Hasan Madmarn, The Pondok and Madrasah in Patani, Selangor 2002; M. Gilquin, The Muslims of Thailand (trc. M.

Smithies), Chiang Mai 2005; J. C. Liow, Islam, Education and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation, Singapore 2009; W. Kraus, “Islam in Thailand: Notes on the History of Muslim Provinces, Thai Islamic Modernism and the Separatist Movement in the South”, JIMMA, V/2 (1984), s. 410-425; Gabriel Ferrand, “Siyam”, İA, X, 728-729; M. B. Hooker, “Thailand”, EI^2 (İng.), X, 430; Rıza Kurtuluş, “Asya”, DİA, III, 539-540; Raymond Scupin, “Thailand”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 212-213; “Pattani, Kerajaan”, Ensiklopedi Islam Supplement 2, Jakarta 1999, s. 92-96.

İsmail Hakkı Göksoy

TAYMAS, Abdullah Battal

(1883-1969)

Kazan Türkleri'nden bilim ve siyaset adamı, gazeteci, yazar.

8 Aralık 1883'te Tataristan'ın Samara ilinin Buzavlık/Yanga Aktav köyünde doğdu. Abdülber ve Abdülbârî adlarıyla da bilinir. Babası bir çiftçi ailesinden gelen Abdullah, annesi Mesrure Hanım'dır.

Orenburg'daki Kervansaray Medresesi'nde başladığı eğitimine üç dört yıl sonra Kargalı'da müderris Hasan Halfe'nin yanında devam etti. Troitsk'e giderek Şeyh Zeynullah Medresesi'nde Arapça, tefsir ve hadis gibi ilimlerde bilgisini genişletti. Bir yandan da Türkiye, Kırım ve Kazan'dan medreseye gelen kitapları ve gazeteleri okuyordu. Medreseden icâzet aldıktan sonra daha çok tarih, edebiyat ve dil konularına ilgi duydu. Tatar-Başkırt şairi Akmolla hakkında ilk kitabını burada iken yazdı (1903). Muhtemelen medresedeki hocalarının tavsiyesiyle ve maceralı bir yolculukla İstanbul, Eskişehir, İzmir üzerinden Mûsâ Abdullah adına düzenlenmiş bir Osmanlı pasaportuyla Kahire'ye gitti (1904). Dört yıl kaldığı bu şehirde modern Arapça bilgisini ilerletti; çeşitli konularda eserler okudu; İslâm dünyasındaki gelişmeleri yakından izledi. Bir yandan da el-Cerîde gazetesinde çalışmaya, el-Müʾeyyed, el-Muḳaṭṭam gibi gazetelerde ve el-Menâr dergisinde Rusya müslümanları hakkında yazılar yazmaya başladı. Bu sırada Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'la ilgili olarak kaleme aldığı İslâm Feylezofları adlı eserini Kazan'da Mûsâ Abdullah imzasıyla bastırdı (1905). 1907 Ramazanında dünya müslümanlarına dair bir kongre düzenlemek amacıyla Kahire'ye gelen Gaspıralı İsmâil Bey'le birlikte çalıştı, onun yardımıyla en-Nehḍa adlı Arapça gazeteyi çıkardı. Mısır'da iken Akçuraoğlu Yusuf ile tanışıp hakkında el-Muḳaṭṭam'da bir yazı yayımladı.

1908'de Kahire'den ayrılarak Bahçesaray'da Gaspıralı İsmâil Bey ve Akçuraoğlu Yusuf ile görüştükten sonra Orenburg'a geçti. Orada Fâtih Kerîmî'nin çıkardığı Vakit gazetesinde çalıştı. Troitsk'te başladığı askerlik

hizmetinden hastalığı sebebiyle dokuz ay sonra terhis edildi. Tekrar Orenburg'a gidip A. Battal, Seyyah, M. A imzalarıyla Vakit ve Şûrâ'ya yazı yazmaya devam etti. İlk eşi Kâfiye Veli'nin tifüsten ölümü üzerine Troitsk'te Muhammediye Medresesi'nde muallimlik yaptığı sırada Rusça öğretmeni Azize Şam ile evlendi (1913). 1910-1913 yıllarında Troitsk'te Rusça'sını geliştirdi. Ahmed Hâdi Maksudi'nin daveti ve Alimcan İbrahimov'un tavsiyesiyle Kazan'a gitti (1913); Yulduz gazetesinde sekreter olarak çalışmaya, siyasal ve sosyal olaylar karşısında aktif bir tavır almaya başladı. O yıl yayımlanan Mekteb dergisi yazarları arasında yer aldı. 1914'te toplanan Rusya Müslümanları Kurultayı'na Yulduz temsilcisi sıfatıyla katıldı. Rusça öğretmenliği için dışarıdan sınava girerek diploma aldı (1915). 1912-1918 yılları arasında Tatar mekteplerinde okutulmak üzere hazırladığı dil, edebiyat ve tarih kitapları ilgiyle karşılandı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Fuad Toktar'la birlikte Millî Şûrâ adlı bir teşkilât kurup Kurultay gazetesini çıkardı. İki arkadaş diğer Türk-Tatar gruplarıyla ortak hareket imkânlarını araştırmak için Moskova, Kazan, Samara, Orenburg üzerinden Taşkent'e ulaştı. Orada Münevver Kari ve diğer Türkistanlı aydınlarla, o sırada Taşkent'te bulunan Duma milletvekili Sadri Maksudi ile de (Arsal) görüştü, ancak fazla bir şey yapamadan Taşkent'ten ayrıldı. Taymas, Ufa'da toplanan İç Rusya ve Sibirya Müslüman Türk-Tatarları Meclisi'nin çalışmalarına Kazan temsilcisi olarak katıldı. Rusya Kurucu Meclisi'nin bolşeviklerce dağıtılmasının (1918) ardından Kazan'da da hâkimiyet bolşeviklerin eline geçince Kurultay dergisi kapatıldı. Başyazarı olduğu Altay ancak on üç sayı yayımlanabildi. Bolşevikler tarafından tutuklanarak bir daha gazete çıkarmayacağına dair yazılı belge imzalatıldıktan sonra serbest bırakıldı. Siyasî hayatta aktif rol alamayacağını anlayınca bazı öğretmen arkadaşlarıyla birlikte Uslan köyüne çekildi; Tatar mektepleri için ders kitapları hazırlamaya koyuldu.

1918 yazında kurucu meclis taraftarı ordu (beyazlar) bolşevikleri uzaklaştırıp Kazan'ı ele geçirince Kazan'a giderek arkadaşlarıyla Kurultay'ı yeniden çıkarmaya başladı. Ancak çok geçmeden bolşevikler Kazan'a döndü, Taymas da Ufa'ya gidip bolşeviklere karşı direnen gruplara katıldı. Sibirya'nın Kızılyar (Petrovlosk) şehrinde toplanan İç Rusya ve Sibirya Türk-Tatarları Millî İdaresi'nin çalışmalarında bulundu ve burada Muhammed Ayaz İshakî İdilli ile birlikte teşkilât adına Mayak adlı haftalık

bir gazete yayımladı. 1918-1919 kışını Kızılyar'da geçirdi. Bolşeviklerin gittikçe kuvvetlenmesi ve daha çok yeri ele geçirmesi onu da sık sık yer değiştirmeye ve Rusya dışına kaçmanın yollarını aramaya mecbur etti. Önce Omsk'a dostu Fuad Toktar'ın yanına gitti; ardından Uzakdoğu yoluyla Rusya'dan çıkma ümidiyle Irkutsk'a ulaştı. Buradan dışarı çıkamayacağını anlayınca Kızılyar yoluyla Kazan'a döndüğünde aradan bir yıldan fazla bir zaman geçmişti. Tutuklanıp bir çalışma kampına gönderildiyse de sahte kimlikle kaçarak Astarhan yoluyla Ağustos 1920'de Bakü'ye, oradan tekrar Kazan'a, Petrograd'a ve nihayet Moskova'ya vardı. Bu süre içinde küçük çapta ticaretle meşgul olarak geçimini sağlamaya çalıştı. Moskova'da sürgünde bulunan Azerbaycan'ın ilk cumhurbaşkanı Mehmed Emin Resulzâde ile görüştü. Fin körfezi üzerinden Eylül 1921'de Finlandiya'ya kaçıp orada Tatarlar için açılmış bir okulda öğretmenlik yaptı (1921-1925). Bu sırada Fince ve Fransızca öğrenmeye başladı, Kazan Türkleri adlı eserini yazdı. Bir yandan da o sırada İstanbul'da bulunan Mehmed Emin Resulzâde'nin çıkardığı Yeni Kafkasya dergisine "Kazanlı" imzasıyla yazılar gönderdi. Kasım 1925'te kendisi de İstanbul'a gitti, çeşitli gazete ve dergilerde çalışmaya başladı; Rusya muhaciri ve Sovyet karşıtı Türkler'in çıkardığı yayın organlarında yazılar neşretti. Matbuat Umum Müdürlüğü'nde işe girdi (15 Haziran 1927). 1928'de eşi ve oğlu Rusya'dan Türkiye'ye geldi. Dışişleri Bakanlığı mütercimlik kadrosuna geçti (1931) ve buradan emekliye ayrıldı (1947). Ankara'da dişçilik yapan eşinin de emekli olması üzerine aile 1953'te İstanbul'a taşındı. 25 Nisan 1969'da İstanbul'da vefat etti. Abdullah Battal Taymas hakkında en geniş çalışma Ali Birinci tarafından yapılmıştır (bk. bibl.).

Eserleri: Akmolla (Troitsk 1903); İslâm Feylezofları (Kazan 1323; eserde Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgānî'nin hayat hikâyeleri ve düşünceleri anlatılmaktadır); Tatar Târihi (Kazan 1911, 1913; Türk-Tatar Tarihi adıyla, Mukden 1938); Nazariyyât-ı Edebiyye (Kazan 1913, 1918); Yana [Yeni] Edebiyat (Kazan 1914, Alimcan İbrahimov'la birlikte); Süyünbike Minaresi (Kazan 1918); Kazan Türkleri (İstanbul 1925; Ankara 1966, 1988); Rusya'dan Ayrılan Milletler (Ankara 1927); İbnü'l-Mühennâ Lûgati (İstanbul 1934, 1988; eserin Türkçe bölümünün indeksidir); Kırgız Sözlüğü (İstanbul 1945-1946, 1998; K. K. Yudahin'in Kırgızca-

Rusça sözlüğünün çevirisidir); Kazan Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler (Ankara 1968, 1988); Rus İhtilâlinden Hâtıralar I 1917-1919 (İstanbul 1947, 1968, 2002); Ben Bir Işık Arıyordum (İstanbul 1962, 2000; Rus İhtilâlinden Hâtıralar'ı tamamlar nitelikte bir eserdir); Yeşil Rize ve İli (Ankara 1950; yolculuk hâtıralarıdır); Rızâeddin Fahreddinoğlu (İstanbul 1958); Musa Carullah Bigi (İstanbul 1958); Âlimcan Barudî (İstanbul 1958); İki Maksudîler: Sadri Arsal-Ahmed Hâdi (İstanbul 1959; son dört kitap Kazanlı Türk Meşhurları'ndan adıyla dizi halinde yayımlanmıştır).

Çevirileri: Harflerimizin Müdafaası (İstanbul 1926). Bakü Türkiyat Kongresi'nde Kazan delegesi Âlimcan Şeref tarafından okunan raporun Rusça'dan çevirisidir. Kayyûm Nâsırî'nin Lehçe-i Tatarî adlı sözlüğünü Türk Dil Kurumu adına 1935'te Latin harflerine çevirmişse de eser basılmamıştır. Nikola el-Haddâd'dan tercüme ettiği Maişet Yolları, Sevmek ve Evlenmek adlı eserlerin basılıp basılmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 223-225; Ertuğrul Yaman, "Taymas, Abdullah Battal", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VII, 226-228; "Abdullah Battal Taymas", CT, IV (1967), s. 216-220; "Abdullah Battal-Taymas", Azerbaycan, sy. 191-196, Ankara 1971, s. 13-20; Ali Birinci, "Abdullah Battal Taymas: Kazanlı Bir Âlimin Hikâyesi", JTS, XXX/1 (2005), s. 171-195.

Yavuz Akpınar

TAYYAR MAHMUD PAŞA

Canikli Hacı Ali Paşa’nın Trabzon, Diyarbekir ve Erzurum valiliğiyle sadâret kaymakamlığı yapan torunu

(bk. CANİKLİ HACI ALİ PAŞA AİLESİ).

TAYYÂRİYYE

(الطيّاريّة)

Hz. Peygamber’in amcazadesi Ca‘fer-i Tayyâr’a -bazı rivayetlerde Ca‘fer es-Sâdık’a-mensubiyet iddia eden ve tenâsühe inanan aşırı bir Şiî fırka

(bk. GĀLİYYE).

TAYYARZÂDE ATÂ BEY

(bk. ATÂ BEY, Tayyarzâde).

TAYYİB

(الطيّب)

Temiz ve yararlı olduğu için insan tabiatına hoş gelen, aklın ve dinin benimsediği şeyler hakkında kullanılan bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “hoş ve lezzetli olmak” anlamındaki tîb (tâb) kökünden türeyen tayyib duyuların ve nefsin haz aldığı, güzel, hoş ve lezzetli bulduğu şeyleri ifade eder. Buradan hareketle kelime “güzel söz, verimli temiz toprak, iffetli kadın, güvenli şehir, güzel koku, lezzetli yemek, temiz su, asil aile, meşrû kazanç” vb. anlamlarda kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ṭyb” md.). Karşıtı habîstir (kötü, pis, iğrenç ve zararlı şey). Râgıb el-İsfahânî dinî anlamıyla “tayyib yiyecek”i “meşrû yollarla elde edilen ve cevaz sınırları içinde kalınarak tüketilen yiyecek”, mecazi olarak da “bilgisizlik ve fâsıklıktan, çirkin fiillerden arınıp bilgi, iman ve erdemli davranışlarla bezenen kişi” diye tarif eder (el-Müfredât, “ṭyb” md.). Tayyib kelimesi Allah’a sıfat olursa “noksanlıklardan münezzeh, ayıplardan berî”, kula sıfat olursa “kötü ahlâk ve çirkin davranışlardan arınmış, iyi davranışlarda bulunan kişi”, mala sıfat olursa “en iyi cinsten helâl mal” anlamına gelir (Tehânevî, II, 1143). Kur’ân-ı Kerîm’de elli yerde geçen tîb kökünden türevlerin kırk altısı tayyib, tayyibe ve bunların çoğulları şeklinde olup (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭyb” md.) bağlamlarına veya sıfat yapıldıkları kelimelere ya da izâfe edildikleri yan cümleciklere göre farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bu mânaların başlıcaları şunlardır: Kıymetli mal (en-Nisâ 4/2), verimli toprak (el-A‘râf 7/58), temiz toprak (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6), güvenli şehir (Sebe’ 34/15), helâl veya temiz lezzetli şeyler (el-Bakara 2/57, 168, 172, 267; el-Mâide 5/87, 88; el-A‘râf 7/32), şer‘î usullere göre boğazlanmış eti helâl hayvanlar (el-Mâide 5/4, 5), maddî ve mânevî imkânlar ya da zevk ve eğlenceler (el-Ahkāf 46/20), görkemli konutlar (et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12), yelkenli gemileri yürüten hafif rüzgâr (Yûnus 10/22), mümin veya doğru inanç ve iyi işler (Âl-i İmrân 3/179; el-Mâide 5/100), edepli ve saygılı evlât (Âl-i İmrân 3/38), güzel söz (el-Hac 22/24; el-Fâtır 35/10), ferahlık veren selâm (en-Nûr 24/61), huzurlu ve mutlu hayat (en-Nahl 16/97). Hadislerde de benzer anlamlarda geçen tayyib kelimesi

(Wensinck, el-Muʿcem, “ṭyb” md.) daha çok helâl, temiz ve meşrû kazançlar için kullanılmıştır. Çoğul sîgasıyla (tayyibât) yer aldığı Tahiyyât’ta “samimi dua, ibadet ve güzel söz” mânasına gelir (İbnü’l-Esîr, III, 148-149).

Tayyib Kur’an’da bazı nesnelerin tabiatındaki temizliği, güzelliği ve hoşluğu anlattığı gibi mecazen doğru inancı, güzel sözleri ve iyi işleri dolayısıyla erdemli insanları da ifade eder. Bir âyette, “Güzel sözler/erdemli davranışlar edepli insanlara, edepli insanlar da güzel sözlere/erdemli davranışlara yakışır” buyurulmuştur (en-Nûr 24/26). Âyet sebebin özelliği dikkate alınarak, “İyi ve iffetli kadınlar iyi ve namuslu erkeklere, iyi erkekler de iyi kadınlara lâyıktır” şeklinde de yorumlanmıştır (Taberî, XVIII, 107-108). Yine, “Allah ... sonunda kötüyü (habîs) iyiden ayıracaktır” (Âl-i İmrân 3/179); “Kötünün çokluğu seni şaşırtsa da kötü ile iyi asla bir olmaz” (el-Mâide 5/100) gibi âyetlerde tayyib samimi mümin veya onun sahip olduğu bilgi, doğru inanç, doğruluk ve iyilik gibi değerleri; habîs de münafık ve kâfirleri yahut bilgisizlik, inkâr, yanlış inanç, bozgunculuk ve isyan gibi kötülükleri ifade eder. Ayrıca doğru bilgiden (vahiy) feyiz alıp erdemli davranışlar ortaya koyan ihlâs sahibi mümin yağmuru alınca canlanıp faydalı ürünler veren verimli toprağa, kâfir ve münafık da ancak çer çöp bitiren çorak toprağa benzetilirken tayyib ve habîs kelimeleri kullanılır (el-Aʻrâf 7/58). “Kelime-i tayyibe” ile ifade edilen ve müminin kalbinde kök salıp erdemli davranışlar halinde dışa vuran kelime-i tevhid görünüşü, kokusu, meyvesinin tadı ve faydası bakımından kökleri yerin derinliklerine uzanan, dalları ise göklere yayılan ve her mevsim meyve veren faydalı ağaca benzetilir (İbrâhîm 14/24). Kelime-i tayyibe tesbih, tekbir ve hamd gibi sözler; Kur’an tilâveti, dua, zikir ve niyaz, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, insana mutluluk vererek onu ruhî bakımdan rahatlatan her türlü söz olarak da açıklanmış, Kur’an’da güzel sözün Allah katında karşılık göreceği belirtilmiştir (el-Fâtır 35/10). Yine Kur’an’da kişiye esenlik dileği içermesi bakımından tayyibe şeklinde nitelendirilen selâmlaşma teşvik edilir (en-Nûr 24/61). Bu da sosyal hayatta kin, düşmanlık ve kıskançlık gibi duygular yerine sevgi, kardeşlik ve yardımlaşma ruhunun yerleşmesinin arzu edildiğini gösterir. Bu bağlamda, yalnız mutlulukların yaşanacağı ve güzelliklerin bulunacağı esenlik yurdu cennette çirkin söz ve davranışlara yer olmadığı, cennet ehlinin birbirine hep esenlik dileyip bu

mutlu hayat için rablerine şükredeceği belirtilir (el-Hac 22/24).

“O Peygamber … temiz olan şeyleri helâl, pis olan şeyleri haram kılar” âyetinde (el-A‘râf 7/157) yer alan tayyibât ve habâis kelimeleri nesnelerin doğasındaki temizlik ve kirliliğe işaret eder. Bu âyet, bir taraftan Resûlullah’ın dinen temiz veya pis sayılan şeyleri belirlemede yetkili kılındığına işaret ederken (İbn Emîru Hâc, III, 193) diğer taraftan İslâm’da helâl kabul edilen yiyeceklerin aynı zamanda insan tabiatına uygun, zevkiselime uygun, temiz ve lezzetli olduğunu gösterir (Fahreddin er-Râzî, V, 4). Öte yandan peygamberlere ve müminlere temiz gıdalarla beslenip iyi işler yapmalarının emredilmesi (el-Bakara 2/172; el-Mü’minûn 23/51), ayrıca, “Biz insanları şerefli kıldık ... Kendilerini iyi ve temiz şeylerle rızıklandırdık” (el-İsrâ 17/70); “Allah size şekil verip şekillerinizi güzel kıldı, size temiz şeyleri rızık yaptı” (el-Mü’min 40/64) meâlindeki âyetler, insanın yaratılıştan sahip kılındığı mânevî üstünlük ve fiziksel güzellikleri koruyabilmesi için tabiatına uygun temiz yiyeceklerle beslenmesinin önemine işaret eder. Her konuda orta yolu temsil eden İslâmiyet, bir yiyeceğin dinen helâl sayılabilmesi için onun özü itibariyle temiz ve zararsız olması yanında meşrû yollarla elde edilmesi ve hazırlanmasında şer‘î usullere riayet edilmesini de şart görür (el-Mâide 5/3-5).

“Allah’ın size helâl kıldığı temiz ve lezzetli yiyecekleri kendinize haram kılmayın” âyetinde (el-Mâide 5/87) tayyibât kelimesiyle bazı yiyeceklerdeki tat ve lezzet verici özelliğe vurgu yapılmaktadır. Mâide sûresinin 82. âyetinde içlerinde keşişlerin ve ruhbanların bulunması sebebiyle hıristiyanları öven Allah aynı âyette ruhbanlığın bir yaşam tarzına dönüştürülmesini yasaklamış, bu anlayışı zulüm ve haddi aşma diye nitelendirmiştir (a.g.e., XII, 59-60). Âyet aynı zamanda dinen yasaklanmayan lezzetli yemekler yemenin, mubah zevk ve eğlencelerden yararlanmanın -bazı sûfîlerin düşündüğünün aksine-takvâ ve fazilete aykırı olmadığını gösterir. Nitekim Resûl-i Ekrem’in de her şeyin en iyisini ve en güzelini sevdiği (Müsned, I, 220, 276, 349), kendisine hediye edilen güzel, temiz ve lezzetli şeyleri zühd adına reddetmediği (Buhârî, “Hibe”, 9; “Libâs”, 80) belirtilmiştir. Öte yandan dünya hayatında inanan ve inanmayan herkesin faydalandığı lezzetlerden âhirette sadece müminlerin yararlanacağı (el-A‘râf 7/32), inkârcılara ise, “Siz güzel şeyleri dünyada iken tükettiniz, size verilen nimetlerin zevkini orada sürdünüz” denileceği

(el-Ahkāf 46/20) beyan edilir. Kâfirlere hitap eden ikinci âyet, aynı zamanda dünyada nefsin arzuladığı zevklere gereğinden fazla ilgi göstermemeleri için müslümanlara bir uyarı niteliğindedir. Kur'an'da Bedir'de elde edilen ganimetlere işaret edilerek, "Artık elde ettiğiniz bu meşrû ve temiz kazançlarınızdan yiyiniz" meâlindeki âyetle (el-Enfâl 8/69) insanlar meşrû kazanca teşvik edildiği gibi, "Kazandıklarınızın iyilerinden ... harcayın" âyetiyle (el-Bakara 2/267) hayır için meşrû ve kıymetli şeylerden harcama yapılması emredilmiştir. Hz. Peygamber de, "Allah tayyibdir, ancak tayyib olan hayrı kabul eder" buyurmuştur (Müslim, "Zekât", 64; Tirmizî, "Tefsîr", 3).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 148-149; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1143; Müsned, I, 220, 276, 349; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VIII, 164; IX, 84; XVIII, 107-108; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 341; III, 307; IV, 110; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 4; IX, 138; XI, 112, 113; XII, 59-60, 86; XV, 21; XVIII, 108; XIX, 92; XXII, 86; XXIII, 21; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 429; VII, 198-199; X, 295-296; XII, 211; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, I, 418-419; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Beyrut 1417/1996, III, 193; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IV, 187-188; VII, 8-9; VIII, 111-112; XIV, 133; XVIII, 131-132; Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 308-310.

Adem Yerinde

TAYYİB el-UKBÎ

(الطيّب العقبي)

et-Tayyib b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâc Sâlih el-Ukbî (1890-1960)

Cezayir Islah Hareketi'nin önderlerinden, gazeteci-yazar.

Cezayir'in güneydoğusundaki Sîdî Ukbe köyünde doğdu. Arap asıllı olup sonradan Berberîler ülkesine yerleşen bir aileye mensuptur. Altı yaşlarında iken ailesiyle birlikte Hicaz'a göç ederek Medine'ye yerleştiler. Ukbî burada Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi; dinî ilimlerde tahsil gördü ve öğrenimini tamamlayıp Mescidi Nebevî'de hocalık yaptı. I. Dünya Savaşı'ndan önce dergi ve gazetelerde yayımlanan makaleleri yüzünden Osmanlı hükümetince Arap milliyetçisi olmakla itham edildi ve 1917'de Türkiye'de mecburi ikamete tâbi tutuldu. İki yıl sonra Hicaz'a dönünce Mekke Emîri Şerîf Hüseyin tarafından çok iyi karşılandı ve Ḳıble gazetesiyle el-Matbaatü'l-emîriyye'nin yayın müdürlüğüne getirildi. Mart 1920'de Cezayir'e gitti. Bir taraftan ailesinin emlâki ve geçimiyle meşgul olurken diğer taraftan yerleştiği Biskire (Biskre) şehrinin camilerinde ders verdi ve o günlerde çıkmaya başlayan Ṣada'ṣ-Ṣaḥrâʾ ve el-Münḳıẕ gibi gazetelerde makaleler yazdı. Makalelerinde bazı cemaat ve tarikatları İslâm inancından sapmakla itham edip eleştirdi ve İslâmî ıslah hareketine önderlik yapmaya çalıştı. Bu maksatla 8 Eylül 1927'de Biskire'de el-Iṣlâḥ adlı bir gazete neşretmeye başladıysa da Fransızlar buna engel oldu; gazetenin ikinci sayısı 7 Eylül 1929'da yayımlanabildi. Ukbî bu gazetedeki yazılarında Cezayir halkını Fransız vatandaşlığını boykot etmeye çağırdı. 1927'de başşehir Cezayir'e yerleşti. Bir fesat yuvası haline gelen şehirde dinî ıslah hareketini yürüttü. Bu alanda bir tebliğci görevini üstlendi, toplum kesimleri ve özellikle işçi sınıfı arasında büyük ilgi gördü. Bundan dolayı kendisine başşehrin mürebbisi denildi.

1931'de Cezayir'de Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in kuruluşunda önemli rol oynayan Ukbî, derneğin isteği üzerine başşehir ve çevresindeki kasaba ve köylerde tebliğ faaliyetlerini sürdürdü. Ukbî'nin ıslah çabalarını

yakından izleyen Fransızlar, 18 Şubat 1932’de çıkardıkları bir bildiriyle Cem‘iyyetü’l-ulemâ mensuplarının camilerde vaaz vermesini ve ders okutmasını yasakladılar. Ukbî, Muhammed Saîd ez-Zâhirî ile birlikte 1933’te dernek adına peşpeşe üç gazete yayımladıysa da (es-Sünnetü’n-nebeviyye, eş-Şerîʿatü’l-Muḥammediyye, eṣ-Ṣırâṭü’s-sevî) bunlar Fransız sömürge yönetimi tarafından kapatıldı. Fransızlar derneğe 1935 yılına kadar yeni bir gazete çıkarma hakkı tanımadı. 1935’te derneğin neşrettiği el-Beṣâʾir gazetesinin yönetimini yine Ukbî üstlendi. Ancak ertesi yıl Cezayir müftüsü Mahmûd b. Dâlî’yi öldürmeye azmettirmekle suçlanarak tutuklandı, cinayetle ilgisi olmadığı anlaşılınca serbest bırakıldı. Daha sonra Fransız sömürge yönetimiyle mücadeleyi bırakan Ukbî din eğitimiyle ilgili çalışmalarına devam etti. 21 Mayıs 1960’ta Cezayir şehrinde ölünceye kadar bu faaliyetlerini sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali Debbûz, Aʿlâmü’l-ıṣlâḥ fi’l-Cezâʾir, Kostantîne 1394/1974; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 238-239; Ahmed el-Hatîb, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn ve es̱erüha’l-ıṣlâḥî fi’l-Cezâʾir, Cezayir 1985, s. 158-163; Mâzin Salâh Mutabbakānî, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn ve devrühâ fi’l-ḥareketi’l-vaṭaniyyeti’l-

Cezâʾiriyye: 1349-1358 (1931-1939), Dımaşk 1408/1988; a.mlf., “Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîn”, DİA, VII, 336-338; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, el-Ḥareketü’l-vaṭaniyyetü’l-Cezâʾiriyye, Beyrut 1992, II, 386, 392-393, 399-409; III, 10, 22, 42-45, 54, 55, 67, 89-90, 100-103, 108, 141, 155, 186, 219, 222.

Mâzin Salâh Mutabbakānî

TAYYİBETÜ’n-NEŞR

(bk. en-NEŞR).

TAZAMMUN

(التضمّن)

Bir lafzın ifade ettiği nesneye veya kavrama ait unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesi anlamında mantık terimi

(bk. DELÂLET).

TAZARRU‘NÂME

(تضرّعنامه)

Sinan Paşa’nın (ö. 891/1486) Türk secili nesir üslûbunda ve tasavvufî münâcât türünde çığır açan eseri

(bk. SİNAN PAŞA).

TAZBÎB

(bk. DABBE).

TÂZİM

(bk. SAYGI).

TA‘ZÎR

(التعزير)

Had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan ceza.

Sözlükte “engellemek, te’dib etmek; desteklemek, saygı göstermek” mânalarında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olan ta‘zîr fıkıhta had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Ta‘zîr kökünden gelen fiiller, “desteklemek, saygı göstermek” anlamıyla Kur’an’da çeşitli âyetlerde yer almaktadır (el-Mâide 5/12; el-A‘râf 7/157; el-Feth 48/9). Hadislerde terim mânasıyla ta‘zîr geçmemekle birlikte ta‘zîr uygulamasına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır ve ta‘zîrin genel çerçevesinin çizilmesinde bu hadisler önemli rol oynamıştır (meselâ bk. Buhârî, “Muḥâribîn”, 12, 19, 26, 29; Müslim, “Ḥudûd”, 40). Ceza hukukunun genel kaidelerini tesbit eden âyetler ve hadisler ta‘zîr cezalarının niteliğini ve sınırlarını da belirlemektedir.

Ta‘zîr cezaları, had ve cinayetlerde olduğu gibi emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker vazifesini yerine getirmenin önemli araçlarından olup din, akıl, can, ırz ve malın korunması şeklindeki beş temel amaca uygun biçimde şer‘an mâsiyet olduğu bildirilmiş, ancak toplumların kendi şartlarına göre düzenlenmek üzere cezaları tayin edilmemiş fiillere yöneliktir. Bu cezalar Allah hakları ve kul haklarının korunmasını hedefler; kötülüklerin yaygınlaşmasını, bireylere ve topluma zarar vermesini önleyici, suç işleyenleri te’dib ve ıslah edici özellikler taşır. Siyâset-i şer‘iyye veya kısaca siyaset özellikle Hanefî literatüründe “cezanın ağırlaştırılması” anlamıyla ta‘zîrin kapsamına girer; ancak genel anlamda siyâset-i şer‘iyye ta‘zîri de kapsayan daha geniş bir takdir alanını ifade eder ve sadece yönetimin takdirine bırakılmış cezaî kararları değil idarî karar ve uygulamaları da kapsar (bk. SİYÂSET-i ŞER‘İYYE). Emir bi’l-ma‘rûf, ta‘zîrin ve genelde siyâset-i şer‘iyyenin meşruiyetini sağlayan temel görevi ifade ederken kamu düzenini ve genel ahlâkı korumaya yönelik idarî bir

görev olarak hisbe emir bi'l-ma'rûfun uygulanmasını içerir ve muhtesibin idarî yetkilerinin yanı sıra belirli bazı alanlarda ta'zîr cezası takdir ve uygulama yetkisi de bulunur. Bir bakıma, dava ve şahit getirme söz konusu olmadan kendi müşahedesiyle müdahalede bulunabileceği hususlarda muhtesibe kazâî yetki devri yapılmaktadır. Muhtesibin burada kadıdan farkı dava ve ispat gerektirmeyen sınırlı alanlarda bu yetkiye sahip bulunması, ayrıca cezayı bizzat infaz edebilmesidir. Bedene yönelik müessir fiillerde diyet ve erşten farklı şekilde, tesbiti hâkimin takdirine bırakılmış tazminatı ifade eden hükûmet-i adl ise ta'zîrin hususi bir şeklidir (bk. HÜKÛMET-i ADL).

Ta'zîr Cezalarının Mahiyeti ve Kapsamı. Ta'zîr cezaları aslî ceza niteliğinde olabileceği gibi aslî cezaya bedel veya ek ceza niteliğinde de olabilir. Ta'zîr cezasını gerektiren suçlar şer'an mâsiyet kabul edildiği bilinen, ancak karşılığında had ve kısas gibi muayyen bir ceza konulmayan fiillerden meydana gelir. Ta'zîr cezaları işlenen suçlar, cezaî ehliyet, verilecek cezanın türü, miktarı, suçun ispatı, cezayı takdir edenler ve uygulayanlar bakımından had ve kısastan ayrılır. Önemli bir kısmı fakihler arasında genel kabul görmemekle veya bütün ta'zîr cezalarına uygulanabilecek birer kural olmamakla birlikte ta'zîr cezalarının hadlerden ayrıldığı başlıca noktalar şunlardır: Bu cezalar belirlenmemiştir; mâsiyet söz konusu olmaksızın te'dib amaçlı verilebilir (meselâ çocuklara da uygulanabilir); tövbe ve afla düşebilir; suçlunun haline ve mevkiine göre farklılık taşıyabilir; cezanın infazı sırasında suçlunun ölümü veya sakat kalması gibi durumlarda tazmin gerekir; şahitlik sayı ve şartları aranmaz; yönetici veya hâkim kendi bilgi ve gözlemlerine dayanarak hüküm verebilir; şüphe cezayı düşürücü bir rol oynamaz; zaman aşımı geçerlidir; devlet başkanı dışında muallim, ebeveyn, vasî, efendi tarafından -kendi maiyetindekilere-uygulanabilir; suçlunun ve mağdurun haline, suçun büyüklüğüne ve miktarına göre ceza değişebilir; farklı bölgelerin ve çağların âdetlerine göre ceza değişebilir; farklı ceza seçenekleri arasında seçim yapılabilir; hadlerde kazf dışında tamamen Allah hakkı galip iken ta'zîr gerektiren suçlar hem kul hakkı hem Allah hakkı aleyhine işlenebilir. Ta'zîrin sözlük anlamından hareketle öğretmenin öğrencisini, ebeveynin çocuklarını, efendinin kölesini te'dib edici fiillerinin genellikle ta'zîr cezası kapsamında ele alınması ta'zîrin literatürde daha çok terbiye edici ve önleyici tedbirler arasında görüldüğünü ortaya koymaktadır. Fakat ta'zîr cezaları çerçevesinde ağır cezaların da yer aldığı ve bunların

farklı amaçları içerdiği göz önünde bulundurulduğunda bazı âlimlerin, eğitime yönelik te'dib ile suçu cezalandırmaya ve tekrarını önlemeye yönelik ta'zîr cezalarını birbirinden ayırıp ele almalarının daha isabetli olduğu söylenebilir.

Ta'zîr cezası belirlenirken ta'zîr konusu fiil (suç), fâil (suçlu), mağdur, zarar ve cezanın uygunluğu gibi unsurlar dikkate alınır. 1. Suç. Ta'zîr konusu suçlar farzları terk veya haramları işleme şeklinde ortaya çıkan mâsiyetlerden oluşur. İbadetlerde ve aileyle ilgili muâmelâtta kefâret gerektiren mâsiyetler ta'zîr cezası kapsamı dışındadır. Ayrıca had ve kısas uygulanan suçlarda ta'zîr cezası aslî ceza şeklinde uygulanamaz. Mendubun terki veya mekruhun işlenmesi tek başına ta'zîr cezası gerektirmemekle birlikte tekerrür veya ilâve unsurlar dolayısıyla bir mâsiyetin teşekkülü

halinde ceza konusu olabilir. Naslarla belirlenen mâsiyetlerin sayısında farklı görüşler bulunduğu gibi çeşitli dönemlere ve toplumlara göre yeni suç türleri veya şekilleri ortaya çıkabildiği için ta'zîr suçlarının sayı bakımından sınırlandırılması mümkün değildir. Ta'zîr cezasına konu teşkil eden suç şeklen yeni olsa bile cinsi ve yol açtığı zarar itibariyle naslarda bildirilen mâsiyetler kapsamında yer alması gerekir; ülü'l-emrin re'sen suç ihdas etme yetkisi bulunmadığı gibi mutlak şekilde ta'zîr cezası ihdas yetkisi de yoktur. Ta'zîr suç ve cezasının naslar çerçevesinde yürütülen bir ictihad faaliyeti neticesinde belirlenmesi gerekir. Ta'zîr cezası gerektiren suçların genel kabul gören bir sayımı olmamakla birlikte bunlar şöylece tasnif edilebilir: a) Mâsiyetin Büyüklüğü Açısından. Hakkında önemli tartışmalar ve farklı kriterler bulunmakla birlikte günahların küçük-büyük şeklinde tasnifi genel kabul görmüştür. 1. Küçük günahlar. Ta'zîr gerektiren suçlar içerdikleri ahlâkî kötülük, verdikleri zarar açısından genellikle had veya kısas gerektiren öldürme, zina, hırsızlık gibi suçlardan daha aşağı derecedeki fiillerden teşekkül eder. Ayrıntıları tartışılmakla beraber zina ve livâta dışındaki bazı cinsel suçlar, kısas gerektirmeyen yaralama, dövme, sövme ve hakaret etme, kamu malını veya özel malları gayri meşrû şekilde itlâf, borcunu ödemeyi geciktirme, sınırlı miktarda olmak kaydıyla helâlliği şüpheli veya sıhhî olmayan mal satma, aldatıcı beyanla mal satma, giyim kuşam konusunda genel âdâba riayet etmeme gibi çok sayıda fiil bu çerçevede yer alır. 2. Büyük günahlar. Âyet ve hadislerde farz ibadetleri terketmek, ana baba ve komşuluk haklarını gözetmemek, sihirle uğraşmak,

kumar oynamak, yalancı şahitlik yapmak, yetim malı yemek, faiz ve rüşvet alıp vermek, toplumda fuhşiyatı yaymak, savaş meydanından kaçmak gibi büyük günahlar arasında sayılan fiiller ta‘zîr cezası verilebilecek suçlar kapsamına girer. Ayrıca küçük günahların tekerrürü veya alışkanlık haline gelmesi fiilin büyük günah kapsamında değerlendirilmesine yol açar. b) Suçun Kapsamı ve Mağdurları Açısından. Yöneldiği menfaat ve kapsamı bakımından suçlar âdi ve siyasî, belirli kişiye veya gruba yönelik, toplumun genel yararına yönelik suçlar şeklinde tasnif edilebilir. İbn Teymiyye tarafından yapılan benzer bir tasnife göre suçlular insanlar üzerinde hem üstünlük kurmaya çalışan hem fesadı yayanlar, üstünlük kurmadan fesadı yayanlar (âdi suçlarda olduğu gibi), fesad gayesi gütmeden üstünlük kurmaya çalışan, böylece zulüm işleyenler şeklinde tasnif edilir (es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye, s. 140-142). c) Suçun Alanı Açısından. 1. Dini ve dinî hayatı tehdit eden suçlar. Dinin sembol niteliğindeki hükümlerini (şeâir) ihlâl eden, dini öğrenme ve yaşamayı engelleyen, dinî değerleri bozmaya yönelik olup (bid‘at propagandası gibi) irtidad haddi kapsamı dışında kalan suçlar bu gruba girer. 2. İbadetlerin terki. Kişinin ibadetleri terketmesi sosyal düzeni bozacak nitelikte olursa uygulanacak müeyyide çoğunlukla ta‘zîr cezaları sahasına girer; bir cemiyetin bir kısım ibadetleri topluca terki ise çoğunlukla irtidad veya bağy kapsamında ele alınır. 3. Can güvenliği ve haysiyet aleyhine işlenen suçlar. Bunlar had ve kısas gerektirmeyen suçlarla, aslında had veya kısas gerektirmekle birlikte suçun unsurlarında veya ispattaki bazı eksiklikler yahut cezayı düşürücü sebeplerle had veya kısas uygulanamayan suçlar olmak üzere iki grupta ele alınabilir. 4. Aile düzeni aleyhine işlenen suçlar. Ana baba haklarının ihmali, eş ve çocuklara kötü muamele, meskene tecavüz veya tecessüs gibi mâsiyetlerden oluşur. 5. Mal emniyeti aleyhine işlenen suçlar. Bunlar kamuya veya kişilere ait bir malın itlâfı, gasbedilmesi, zimmete geçirilmesi, hileli mal satılması gibi suçlarla çeşitli sebeplerden dolayı had cezası uygulanamayan hırsızlık suçundan oluşur. Trafik suçları genellikle can ve mal emniyeti aleyhine işlenen suçlardandır. 6. İş yeri düzeni ve iş güvenliği aleyhine işlenen suçlar. 7. Genel ahlâk ve namus aleyhine olup hadler kapsamına girmeyen suçlar. 8. Kamu güvenliği ve toplumun genel menfaatleri aleyhine işlenen suçlar. Akıl sağlığı, kamu sağlığı ve gıda emniyeti aleyhine işlenen suçlar, ticaret ve üretim düzenini ifsada yönelik sahte para basma, dolandırıcılık, faizcilik, karaborsacılık gibi suçlar ve toplumun güvenliğini zedeleyen çete kurma, gasp ve kapkaç gibi suçlar bu grupta yer alır. 9. Siyasî suçlar.

Ülkenin birlik ve bütünlüğünü bozucu, devletin hâkimiyetine, hükümetin ve devlet teşkilâtının işleyişine ve güvenliğine karşı işlenen suçlardan oluşur. Literatürde ülü'l-emre itaatsizlik şeklinde değerlendirilen hususlar genellikle bu kapsama girer. d) Suçun İşleniş Biçimi Açısından. Bu açıdan suçlar basit ve itiyadî suçlar, fiil veya terk suçları, tek defalık veya tekerrür eden suçlar, meşhûd veya gayri meşhûd suçlar şeklinde tasnif edilebilir. e) Verilen Cezanın Aslî Olup Olmaması Açısından. 1. Aslî ceza verilen suçlar. Ta'zîr cezalarının çoğunluğu aslî ceza durumundadır. Bu çerçevede ibadetlerin genellikle ihmali, ana baba ve komşuluk haklarının ihlâli, eş ve çocuklara kötü muamele, meskene tecavüz, yalancı şahitlik, kişiliğe hakaret, hayvanlara kötü muamele, iş yerinde iş sağlığı, disiplini ve çalışma huzuruna aykırı uygulama ve davranışlar, ticarî hayatta güveni zedeleyici fiiller, gasp, malî kudrete rağmen borcun ödenmemesi, kamu ahlâkına aykırı davranışların alenen yapılması, kamu makamları ve mallarının suistimali, casusluk, rüşvet, yolsuzluk gibi çok geniş bir mâsiyetler grubu ta'zîr cezaları kapsamında yer alır. 2. Bedel ceza verilen suçlar. Nasla tayin edilmiş had ve kısas cezalarının yerine başka bir ceza konulamaz. Ancak çeşitli sebeplerle bu cezaların düşmesi halinde bedel olarak ta'zîr cezası verilmesi mümkün görülmüştür. Özellikle Mâlikî mezhebinde öldürme ve yaralamalarda kısas cezasının afla veya başka bir sebeple düşmesi halinde ta'zîr cezası uygulanacağı görüşü benimsenmiştir. Başta Hanefîler olmak üzere diğer mezheplerde de şüphe veya suçun unsurlarındaki eksiklikler sebebiyle düşen had cezalarına bedel olarak ta'zîr cezası verilebileceği kabul edilmiştir. Osmanlı Devleti uygulamasında had ve kısas kapsamına girdiği halde bazı unsurlarının veya ispat şartlarının eksikliği sebebiyle kalpazanlık, sahte evrak düzenleme, kız kaçırma, meskene tecavüz, görevi kötüye kullanma, yolsuzluk gibi suçlar bu çerçevede değerlendirilmiştir. 3. Ek ceza verilen suçlar. Ta'zîr cezası bazı durumlarda had ve kısas cezalarına ek olarak verilebilir. Meselâ sarhoşluk verici içki içmekten dolayı had cezasına çarptırılan kişiye ceza uygulandıktan sonra kısa süreli hapis ve bazı hakların kullanımından mahrumiyet gibi cezalar verilebilir. Bir kısım suçların had, kısas ve ta'zîr cezalarından hangisinin kapsamına girdiği hususu mezhepler arasında tartışılmıştır. Meselâ Hanefî mezhebine göre şibh-i amd türü öldürme tekrarlanırsa ta'zîren katil cezası verilebilir; diğer mezheplerde ise bu tür öldürme suçuna kısas uygulanır. Yine Hanefîler'e göre bekâr kişinin zinasında sürgün had cezasına ilâve olarak verilen bir ta'zîr cezasıdır; diğer mezheplerde ise sürgün de had cezasına dahildir. İçki

içene kırktan fazla celde vurulması ile livâta konularında da fakihler arasında benzer bir görüş ayrılığı bulunmaktadır.

2. Suçlu. Ta'zîr cezalarında ceza ehliyeti diğer suçlardan farklılık arzeder; müslüman olmak, rüşd, hürriyet gibi şartların

eksikliği ta'zîr cezalarını düşürmez, suçlunun durumuna uygun bir ta'zîr cezası uygulanır veya bu tür eksiklikler cezada hafifletici rol oynar. Kural olarak ta'zîr cezası mümeyyiz olmak şartıyla din ve cinsiyet farkı gözetilmeden herkese uygulanabilir; ancak kime hangi tür cezaların uygulanabileceği hususunda suçun niteliği ve suçlunun durumu dikkate alınır. Akıl hastası ve ergenlik çağına ulaşmamış mümeyyiz küçük mâsiyet işleyemeyeceği için bunların ancak te'dib edilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bir kısım fakihler, ıslah ve önleme amacına ulaşmada suçluların halinin dikkate alınarak cezaların tedrîcî şekilde arttırılması gerektiğini dile getirmiş, suçluları sahip oldukları duruma ve makama göre tasnif etmiş ve her gruba göre farklı ta'zîr cezası uygulanmasının gerektiğini belirtmiştir. Buna göre kişiler durumlarının salâh üzere olup olmaması, ahlâkî nitelik, soy ve makamları itibariyle tasnif edilir. Fakat bu konuda zikredilen suç ve cezalar, umumiyetle ilk defa işlenen küçük günahlar ve kabahatlerle ilgili olup başta zulüm ve fesadı yayma niteliğindeki büyük günahlar olmak üzere suçların geneli için bu tür bir ayırım söz konusu edilmemiştir.

3. Mağdur. Ta'zîr suçlarında mağdur kişi veya topluluk olabileceği gibi ölmüş bir kimse, bir hayvan, bir kurum, devlet veya bütün toplum olabilir. Diğer bir ifadeyle suç Allah hakları veya kul hakları aleyhine işlenebilir. Ta'zîr cezası verilirken sadece suç teşkil eden fiil değil mağdurun durumu ve uğradığı zarar da dikkate alınır.

4. Zarar. Ta'zîr suçlarında maddî zararın varlığı daima zorunlu değildir; bir ibadetin terkinde veya sözlü saldırı, hakaret vb. bazı suçlarda olduğu üzere mânevî zarar söz konusu olabileceği gibi fiil veya ihmalin büyük zarara yol açma tehlikesi de suç olarak değerlendirilebilir. Bazı durumlarda kişinin kendisine zarar vermesi de (uyuşturucu kullanımı gibi) cezaya mesnet teşkil edebilir.

5. Ceza. A) Ta'zîr Cezası Vermenin Hükmü. a) Ta'zîr cezasının asıl olduğu

suçlarda suç kul hakkıyla ilgili ise hak sahibi vazgeçmedikçe cezanın verilmesi zorunludur. Allah hakkının galip geldiği durumlarda da genellikle benimsenen görüşe göre kural olarak ceza vermek vâcip ise de hüküm yönetici veya hâkimin takdirine bırakılır; bunlar kişilere ve zamana göre değişiklik arzedebilen maslahat esasına göre ceza, uyarı veya af gibi yollardan birini seçer. Özellikle dinî şeâire, genel ahlâka ve kamu menfaatine yönelik ağır suçlarda olduğu üzere bu hakları koruma ve fesadı önleme kaygısının ağır bastığı durumlarda ceza vermenin vâcip olacağı, kişinin iyi hali, tövbe etmesi ve suçun hafifliği gibi sebeplerle affetmenin maslahata daha uygun görüldüğü durumlarda da ceza verilmeyeceği anlaşılmaktadır. b) Ta'zîr cezasının bedel veya ek olarak uygulandığı durumlarda ise umumiyetle tefvîz görüşü benimsenmiştir.

B) Ta'zîr Cezasının Takdiri. Ta'zîr suçları şer'î naslar yoluyla belirlendiği gibi uygulanabilecek ta'zîr cezalarının genel sınırları da naslar tarafından çizilmiştir. Ta'zîr cezasının takdiri belirli ölçü ve şartlar çerçevesinde yürütülmesi gereken ictihadî bir faaliyettir; her bir suça uygun cezayı tayin etmek üzere ictihad edilmesi gerekir. Ta'zîr cezası suçluya işkence etme ve hayatına son verme amacı taşımamalıdır; ayrıca ıslah, önleme, birey ve toplum vicdanında adalet duygusunu sağlamlaştırmaya yönelik olmalı, kötülüğün yaygınlaşmasına ve ahlâkî değerlerin ihlâline yol açmamalıdır. Ta'zîr cezasının bir organı sakatlama ve itlâf içeremeyeceği konusunda görüş birliği bulunduğu gibi fakihler suçlunun akıl, namus ve haysiyetini zedeleyici cezalara karşı çıkmış, işkence, uzun süreli hapis gibi ceza ve uygulamalar adalet ve ahlâk duygusunu zedelediği, insan haysiyetine uymadığı ve çoğunlukla fesadı ve suçluluğu yaygınlaştırdığı için ta'zîr cezası kapsamında yer almamıştır. Yine bazı istisnalarla birlikte malî cezalar reddedilmiş, Hanefî ve Şâfiîler başta olmak üzere fakihlerin büyük bir kısmı ta'zîren ölüm cezası verilemeyeceğini kabul etmiştir. Bununla birlikte uygulamada özellikle siyasî çatışmalar ve kargaşalar dolayısıyla şer'î sınırların dışına çıkıldığı, ayrıca merkeziyetçi devlet anlayışını yerleştirmek, hazineye gelir sağlamak ve asayişi temin etmek gibi gerekçelerle fıkhî sınırların zorlandığı görülmektedir. Verilen zararın büyüklüğü, suçlunun ıslah edilmesi gayesi, benzer suçların işlenme tehlikesi gibi ölçüler genellikle maslahat kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yukarıda sözü edilen beş temel değeri korumayı ifade eden maslahat düşüncesi, cezanın verilip verilmeyeceğini belirlediği gibi

cezanın türü ve miktarını belirlemede de önemli rol oynamaktadır. Bunların dışında ta’zîr cezasının takdirinde kaynaklarda dile getirilen ölçüler umumiyetle bedenî ta‘zîr cezalarıyla ilgilidir. Bazı fakihlere göre bu cezanın ölçüsü, hangi suçla ilgili olursa olsun ta‘zîrin en düşük had cezası olan içki içme haddine ulaşmaması gerektiği yönündedir. Bir başka görüş, had gerektiren suçlara benzeyen veya onların mukaddimesi durumunda olan bir suça kendi cinsine uygulanan had cezasından daha az bir ceza verileceği yolundadır. Buna göre meselâ yolculuktaki yükü arasında içki bulunduran kişiye içki içme haddinden, bir kimseye hakaret eden yahut dolaylı zina ithamında bulunan kişiye de kazf haddinden daha az bir ceza verilir.

C) Ta‘zîr Cezasını Takdir ve Uygulama Yetkisi. Kural olarak ta‘zîr cezasını ictihad ehliyetine sahip devlet başkanı ile yargılamada ona niyabet eden kadılar takdir edebilir. Doktrinde bu cezanın takdiri genellikle kadılara bırakılmış olsa da uygulamada kadıların yanı sıra çeşitli seviyelerden yöneticilerin ve muhtesiblerin de bu yetkiyi kullandıklarına dair örnekler bulunmaktadır. Önceki İslâm devletlerinden farklı olarak Osmanlılar’da ta‘zîr cezalarının çoğunluğu kanunnâmeler yoluyla belirlenmiş ve yalnızca sınırlı sayıda suçun cezası kadıların ve alt seviyeden yöneticilerin takdirine bırakılmıştır. Günümüzde gerek fıkhî yetkinliğin önemine dikkat çekip bu konuda kadılara geniş yetki verilmesini, gerekse suç ve cezaların önceden kanunlaştırılarak belirlenmesinin uygun olacağını savunan görüşler vardır (Abdülazîz Âmir, s. 479-484, 530-531). Te’dib niteliğindeki fiilleri ta‘zîr kapsamında değerlendirenlere göre bu kişilerin de ta‘zîr cezasını belirleme ve uygulama yetkisi kabul edilmiş olmaktadır; ancak bu grupta yer alan müelliflerin bir kısmı bu yetkinin te’dib edenin kendi haklarıyla ilgili konularla sınırlı olduğunu, Allah hakkının ağır bastığı hususlarda ise yetkilerinin bulunmadığını söylemiştir. Te’dib ile ta‘zîri ayıranlara göre ise bu kişilerin büyük günahlar başta olmak üzere mâsiyetlerle ilgili ceza takdir ve uygulama yetkileri yoktur. Zira böyle bir yetkinin tanınması keyfî uygulamalara ve adaletsizliğe yol açar. Öte yandan emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker görevi gereği mâsiyetin işlenme anında her müslümanın ta‘zîre yetkili olduğu öne sürülmüşse de suç işlendikten sonra ta‘zîr cezasını takdir etme ve uygulama yetkisinin sadece ülü’l-emre ait bulunduğu görüşü daha isabetli bulunmaktadır.

D) Ta‘zîr Cezalarının Türleri. Ta‘zîr cezasının şekil ve miktarının

belirlenmesinde suçun türü ve büyüklüğü, suçlunun hali ve yol açtığı zararla suçun işlenmesine etki eden unsurlar dikkate alınır. Bu sebeple ta‘zîr toplumun âdetlerine ve zamanın şartlarına göre değişiklik arzedebilir. Fıkıh literatüründe tartışılan ceza türleri

şöyledir: 1. Bedenî Cezalar. a) Ölüm cezası. Başta Şâfiîler olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğu ölüm cezasının naslarda sayılan ve had cezası konulan hususlarla sınırlı olduğu, bunun dışında ta‘zîren ölüm cezası verilemeyeceği kanaatindedir. Mâlikîler'in çoğunluğu ve bir kısım Hanbelî fakihleri casusluk, zındıklık, bid‘atı yayma gibi bazı suçlarda ta‘zîren ölüm cezası verilebileceğini kabul etmiştir. Bazı Hanefîler de topluma büyük zararı dokunan, tekerrür eden ve başka türlü engellenemeyecek suçlarda ölüm cezası uygulanabileceğini savunmuştur. Bu çerçevede sihirbazlık, livâta, hırsızlık, siyasî kargaşa ve isyan çıkarma gibi suçların tekerrürü örnek verilmiştir. Tarihte ölüm cezası umumiyetle siyasî iktidar mücadelesi çerçevesinde uygulanmış, Osmanlılar döneminde de çeşitli suçlarda siyaseten katil cezası verilmiştir. b) Celde. Genel kabule göre alt sınırı bulunmayan sopa cezasının üst sınırı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî ve Şâfiîler ile Hanbelîler'de tercih edilen görüşe göre celde sayısının hadlerdeki miktara ulaşmaması gerekmekle birlikte sayı konusunda içki içme haddinden aşağı olması, her bir suça kendi cinsindeki had cezasından aşağı ceza verilmesi gibi farklı ölçülerden söz edilmiştir. Buna göre celdenin üst sınırı otuz dokuz, yetmiş beş, yetmiş dokuz, doksan dokuz gibi rakamlarla ifade edilmiştir. Mâlikîler'e göre ise bu sayı hadlerden az veya çok olabilir, burada gerekli maslahatı gözeterek ceza vermek yöneticinin takdirine bırakılmıştır. c) Diğer cezalar. Suçlunun belli bir süre ayakta bekletilmesi, yalancı şahidin saç ve sakalının kazınması ve yüzünün siyaha boyanması gibi cezalar da literatürde tartışılmıştır. Bedenî cezaların uygulanmasında işkenceden uzak durulması gerektiği özellikle vurgulanmış, celdenin uygulanma biçimi kurala bağlanarak dayak atma ve diğer işkence türleri, özellikle bir organın herhangi bir şekilde yok edilmesi yasaklanmıştır.

2. Hürriyeti Kısıtlayıcı Cezalar. a) Hapis. Ta‘zîr cezası olarak hapsin hangi suçlara uygulanacağı konusunda zengin bir literatür vardır (bk. HAPİS). Ta‘zîr kapsamında verilebilecek hapis cezasının süresi konusunda bunun üst sınırı bulunmayıp işlenen suça göre belirleneceği ve bir yıldan az olması

gerektiği şeklinde iki görüş bulunmaktadır. Şâfiîler çoğunlukla ikinci görüşü benimserken başta Mâlikîler olmak üzere diğer mezheplerde üst sınırın suçun ağırlığına ve suçlunun durumuna göre belirlenmek üzere kadının takdirine bırakılacağı kabul edilir. Bir kimseyi tutup başkasının onu öldürmesine yardımcı olma suçu gibi bazı istisnaî durumlarda ömür boyu hapis cezası verilebileceği görüşü de ileri sürülmüştür. b) Sürgün. Suçlunun kendi vatanından uzakta bir yere sürülebileceği veya belirli bir yerleşim biriminde zorunlu ikamete tâbi tutulabileceği hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Asıl veya ek ceza olarak verilebilen sürgün cezasının hangi suçlarda uygulanacağı, yer ve süre hususlarında farklı görüşler ortaya konmuştur (bk. SÜRGÜN). c) Diğer cezalar. Kişilerin işledikleri suçlar dolayısıyla hapse atılmadan ip veya zincirle bağlanması, ev hapsine tâbi tutulması gibi cezalar da literatürde tartışılmıştır. Fıkıhta suçlunun kamu yararına bir işte bile olsa zorunlu çalışmaya tâbi tutulması şeklinde bir ceza söz konusu edilmemiştir, ancak tarihî uygulamada kürek cezası gibi cezalara rastlanmaktadır.

3. Malî Cezalar. Ta‘zîr amaçlı malî cezalara erken dönemde fakihler umumiyetle olumsuz yaklaşmış, dolayısıyla literatürde bu konu ayrıntılı biçimde yer almamıştır. Müteahhir dönemi fakihleri arasında malî cezaların meşruiyeti tartışılmış, Hanefî ve Şâfiîler ile Hanbelîler’de tercih edilen görüşe göre makīs aleyh bir şer‘î aslı/dayanağı bulunmadığı, ceza siyaseti açısından zulüm ve gasba yol açabilecek böyle bir cezanın verilmesinin uygun olmadığı gerekçesiyle herhangi bir şekilde malî ceza verilmesi meşrû görülmemiştir. Mâlikîler sınırlı durumlarda malî cezaya cevaz verirken başta İbn Teymiyye olmak üzere bazı fakihler muhtelif şekilleriyle malî cezayı câiz görmüştür. Malî cezaları ilk defa ayrıntılı biçimde inceleyen İbn Teymiyye bunları itlâf, tağyîr ve temlik olmak üzere üçe ayırmış (el-Ḥisbe fi’l-İslâm, s. 50), daha sonra gelen bazı âlimler buna garâmet ve müsâdereyi eklemiştir. Ayrıca suç dolayısıyla uygulanan malî mahrumiyetlerle malın bir süreliğine alıkonulması da malî cezalar arasında sayılmıştır (Abdülazîz Âmir, s. 394-435; Esen, s. 133-168, 197-199). Bu çerçevede devlete isyan edenlerin para, silâh ve bineklerinin isyan sonuna veya tövbe edinceye kadar alıkonulması, bir müslümanın elinde bulunan, ancak onun açısından gayri mütekavvim olan içki ve domuzun, putların, kumar aletlerinin ve uyuşturucu maddelerin itlâf edilmesi fakihlerin görüş birliğiyle kabul ettiği uygulamalar olmakla birlikte bunların malî ceza kapsamında

değerlendirilmesi tartışmalıdır. Öte yandan su katılmış süt gibi müşteriyi aldatmaya yönelik, standartlara uymayan veya sağlığı bozan gıdaların itlâf yahut başkasına temlik edilmesi, had cezası düşmüş olan hırsızlıkta çalınan malın iki kat ödetilmesi, Hz. Peygamber'in içki konulan kapların kırılmasını emretmesi, üzerinde canlı resmi bulunan kumaşı yırtması, Hz. Ömer'in ve Ali'nin içki satılan mekânı yaktırması, muhtekirlerin fiyatları yükseltmek üzere stokladıkları mala el konularak itlâf edilmesi veya alış fiyatına satılması, yolsuzluk yapan memurların haksız kazançlarının müsâdere edilmesi, mağşûş para ve hileli ürünlerin itlâfı gibi örnekler de verilmiştir. Bu örnekler ve görüşler incelendiğinde malî cezayı kabul eden fakihlerin de çoğunlukla cezalandırma amaçlı itlâf ve mahrum bırakma cezasını tercih ettikleri, suçludan mal alınarak başkasına temlik edilmesi veya hazineye konulması şeklindeki cezanın bütün suçlara yönelik yaygın bir uygulama şeklinde öngörülmediği anlaşılmaktadır. Ancak tarihte ve özellikle Osmanlılar döneminde diğer malî cezaların yanı sıra müsâdere ve para cezalarının yaygın bir uygulama alanı bulduğu görülmektedir (Avcı, Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş, s. 106-135).

4. Kınama ve Mahrumiyet Cezaları. Kamu veya özel iş yerlerinde uygulanan disiplin cezaları, işten çıkarma, kamu kurumlarında görev almaktan menetme, bir kısım fırsatlardan mahrum bırakma, yalancı şahitlikte suçluyu kamuya teşhir etme, sözlü kınama, ilişkileri kesme, şahitliğini kabul etmeme gibi cezalar da ta'zîr cezaları kapsamına girmektedir.

E) Dava, İspat ve Hükmün Uygulanması. 1. Dava. Kul hakkının galip geldiği hususlarda ceza verilebilmesi için hak sahibinin davacı olması gerekli görülür. Mağdurun şikâyet etmemesi veya affetmesi durumunda kadının ceza veremeyeceği genel kabul görmekle birlikte her suçta Allah hakkının da bulunduğunu göz önüne alarak maslahata uygun gördüğünde kadının ceza verme yetkisine sahip olduğunu savunan fakihler de vardır. Allah hakkının galip geldiği hususlarda ise şikâyete binaen yahut yönetici, muhtesib veya kadının bilgi edinmesiyle birlikte dava süreci başlatılır. 2. İspat. Ta'zîr suçlarının ispatı had ve kısas suçlarındaki kadar sıkı şartlara bağlanmamıştır. Bu suçların ispatı beyyine, yemin ve ikrarın yanı sıra yeminden kaçınma, kadı, muhtesib veya yöneticinin kendi bilgi ve

müşahedesi, şahitlik şartlarını taşımayan kişilerin haberleri ve çeşitli karînelere dayanabilir. Ancak kul hakkının galip olduğu hususlarda

genellikle malî muamelelerle ilgili davalarda göz önünde bulundurulan ispat delillerinin aranacağını, kadının kendi bilgisine dayalı olarak hüküm veremeyeceğini savunanlar bulunmaktadır. Öte yandan Allah haklarının galip olduğu davalarda suçun türüne göre ispat delilleri farklılık arzeder; büyük günahlarda verilecek cezanın ağırlığı sebebiyle şahitlik şartlarının ve kuvvetli karînelerin varlığı gerekli görülür. 3. Uygulama. a) Uygulayıcılar ve hükmün infazı. Ta‘zîr cezalarını devlet başkanı veya onun tayin ettiği kadı, muhtesib gibi görevliler uygular. Cezanın infazında bir yandan önleyicilik ve ıslah edicilik amacına uygunluk, diğer yandan kastı aşan bir zarar vermeme ve kul hakkı çiğnememe hususlarına riayet edilir. b) Tazminat. Cezanın maksadını aşması ve suçluya gereğinden fazla zarar vermesi halinde tazmin gerekip gerekmeyeceği tartışılmıştır. İnfazın usulüne uygun yapılmasına rağmen suçlunun hastalanması, sakatlanması veya ölümü durumunda Şâfiîler’e ve Mâlikîler’deki bir görüşe göre tazminat ödenmesi gerekirken diğer fakihlere göre gerekmez. Mecelle’de bu durum, “Cevâz-ı şer‘î damâna münâfî olur” kaidesiyle (md. 91) ifade edilmiştir. Eğer uygulayıcının kasıtlı olarak zarar verdiği tesbit edilebiliyorsa bu durumda kısas uygulanacağı veya diyet ödeneceği şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. 4. Ta‘zîr cezalarının düşmesi. Genel olarak ceza suçlunun ölümü, hak sahibinin affetmesi, tövbe, iyi halin görülmesi, zaman aşımı ve sulh sebeplerinden biriyle hükümden veya infazdan önce veya cezanın infazı esnasında düşebilir. Öte yandan şüphe, hadlerde cezanın düşmesinde büyük bir role sahipken ta‘zîr cezalarında zann-ı gālibe itibar edilmesi şüphenin cezanın düşmesindeki rolünü azaltmaktadır. Yine aynı sebeple hadlerden farklı olarak davacının vekil tayin etmesi ve kendisinin gıyabında vekilin onun hakkını alması câiz görülmüştür. Kul hakkının galip geldiği suçlarda ancak hak sahibinin affıyla veya sulh yoluyla ta‘zîr cezası düşebilir; başkasının af yetkisi bulunmadığı gibi bazı istisnalar dışında ölüm, tövbe ve zaman aşımı ile de ceza düşmez. Allah hakkının galip olduğu suçlarda ise yönetici veya kadının af yetkisi bulunur, ayrıca tövbe ve zaman aşımı cezanın düşmesinde rol oynayabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1415/1994, s. 386-390; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 373-418; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 36; XVI, 145; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi’l-meẕheb (nşr. Ahmed M. İbrâhim - M. M. Tâmir), Kahire 1417/1997, VI, 513-516; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IX, 270-274; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, XII, 523-530; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, VII, 380-383; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, XII, 118-122; a.mlf., el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, IV, 319-326; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Beyrut 1403/1983, s. 96-101, 140-142; a.mlf., el-Ḥisbe fi’l-İslâm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), s. 44-57; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San‘a 1409/1988, V, 210-213; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 344-352; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1427/2006, IV, 220-223; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 67-83; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VIII, 18-23; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, VI, 121-128; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kitâbi’l-Arabî), IV, 141-142, 332, 354-355; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, VI, 103-135; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, tür.yer.; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kâtibi’l-Arabî), I, 78-109, 632-634, 685-708, 756-757, 770, 779; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VI, 195-213; Bilmen, Kamus2, III, 305-331; Ahmed Fethî Behnesî, et-Taʿzîr fi’l-İslâm, Kahire 1408/1988, tür.yer.; Mustafa Avcı, Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar, İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş, Konya 2008, tür.yer.; Hüseyin Esen, İslam Hukukunda Mâlî Cezalar, İstanbul 2006, s. 69-199; Yaşar Tekin, Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Tazir Suç ve Cezaları (1179/1765), (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mustafa Özkaya, İslam Ceza Hukukunda Pişmanlık ve Cezalara Etkisi (yüksek lisans tezi, 1997),

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 99-104; Abdullah Özer, İslam Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika bi't-Teâzir Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; "Taʿzîr", Mv.F, XII, 254-287.

Tuncay Başoğlu

TÂZİYE

(التعزية)

Yakını vefat eden bir kimseyi ziyaret ederek baş sağlığı dileme, tesellide bulunma anlamında bir terim.

Sözlükte “birine sabır telkin etmek” anlamındaki ta‘ziye terim olarak yakını vefat eden kimseleri sabır ve metanet göstermeye teşvik etmeyi, baş sağlığı dilemeyi, onları teselli edip acılarını paylaşmayı ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “ʿazy” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1074; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 155). Tâziye kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte her canlı için ölümün kaçınılmaz olduğunu ve sonunda herkesin Allah’ın huzuruna varacağını bildiren âyetler (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57) insanların ölüm gerçeği karşısında düzgün bir hayat yaşamalarının, ayrıca ölümü normal karşılamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Bakara sûresinin 154-156. âyetlerinde Allah’ın insanları çeşitli sıkıntı ve kayıplarla imtihan ettiği, ölümün de bunlardan biri olduğu belirtildikten sonra bunları sabır ve metanetle karşılayanlar Allah’ın rahmet ve hidayetiyle müjdelenmekte, bu âyetler ölümle ilgileri dolayısıyla tâziye sırasında okunmaktadır. Dünyadaki bütün varlıkların fâni ve yalnız Allah’ın bâki olduğunu bildiren âyetler de (er-Rahmân 55/26-27) kapsamlı bir tâziye örneği olup klişeleşmiş tâziye cümlelerine ilham kaynağı teşkil etmiştir.

Tâziye kavramı bazı hadislerde geçmektedir. Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, “Başına bir musibet gelene tâziye ziyaretinde bulunan kimseye musibete uğrayanın sevabı kadar sevap verilir” buyurmuştur (İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 56; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 71). Kaynaklarda bu hadisin bilhassa cenazeyle ilgili olarak ele alınması hadisteki musibet kelimesinden ölümün anlaşıldığını göstermektedir. Diğer bir hadiste, yaşadığı bir ölüm acısından dolayı mümin kardeşine tâziyede bulunan kimseyi Allah’ın kıyamet gününde herkesin gıpta edeceği güzellikte bir elbiseyle donatacağı bildirilir (Hatîb, VII, 397). Bazı hadislerde Hz. Peygamber’den tâziye örnekleri yer almaktadır. Meselâ oğlu vefat etmek üzere olduğu için büyük acı çeken kızı Zeyneb’i, “Veren de

alan da Allah'tır; O'nun katında her şeyin belli bir vakti vardır" şeklinde teselli etmiştir (Buhârî, "Cenâʾiz", 33; Müslim, "Cenâʾiz", 11). Bu ifadelerin sonraki dönemlerde müslümanlar arasında yaygınlaşan tâziye sözlerine örnek teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Çocuğu ölen Muâz b. Cebel'e Resûl-i Ekrem'in yazdığı rivayet edilen bir mektuptaki ifadeler de Kalkaşendî'ye göre en anlamlı tâziye örneğidir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IX, 82-83). Mektupta canlarımız, mallarımız ve aile fertlerimizin Allah tarafından bize bağışlanmış tatlı hediyeler, geçici bir süre için yanımıza bıraktığı emanetler olduğu belirtilir ve Allah'ın evlât vererek kulunu sevindirmesi gibi onu

geri alması halinde kulunu mükâfatlandıracağı, böyle durumlarda Allah'ın rahmetine, mağfiret ve hidayetine erişmek için sabretmek gerektiği, ağlayıp sızlamanın gideni geri getirmeyeceği ifade edilir (Hâkim, III, 273). İslâm âlimleri, bu tür rivayetlere dayanarak tâziyenin hem erkekler hem kadınlar için sünnet veya müstehap olduğunu kaydetmiştir. Kadının, kocası dışındaki bir yakınının ölümü halinde üç günden fazla yas tutmasının câiz görülmediğini ifade eden hadisi delil gösterip (Müsned, VI, 37, 249, 286; Buhârî, "Cenâʾiz", 31; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 43) tâziye süresinin üç gün olduğu söylenmişse de bazı âlimler tâziyeyi bir süreyle sınırlamayı isabetsiz bulmuşlardır. Ağırlıklı görüşe göre tâziyenin definden sonra ve cenaze yakınlarının evinde yapılması münasiptir, nitekim uygulama da bu yönde gelişmiştir. Camide tâziyede bulunulması mekruh sayılmıştır. Baş sağlığı için birçok kişinin gelebileceği dikkate alınarak tâziye yerinde fazla kalınmaması tavsiye edilir. Ca'fer b. Ebû Tâlib şehid olduğunda Resûlullah etrafındakilere Ca'fer'in ailesinin üzüntüleri sebebiyle yemek hazırlayacak durumda bulunmadığını söylemiş ve onlara yemek yapmalarını öğütlemiştir (Tirmizî, "Cenâʾiz", 21; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 59). İslâm âlimleri bu rivayetten hareketle cenaze evine yemek götürmenin sünnet olduğunu belirtmiştir. Uygulamada da ölü evinde tâziye süresince yemek pişirilmez; cenaze yakınlarına ve tâziye için gelenlere ikram edilmek üzere komşular cenaze evine yemek getirir.

Müslümanlar akraba, komşu ve tanıdıklarından birinin yakını vefat ettiğinde cenaze namazına katılmayı hem dinî hem insanî bir görev bilir. Defin işleminin ardından genellikle cenaze evine veya tâziye için belirlenmiş başka bir yere gidilerek ölenin yakınlarına tâziyede bulunulur. Bazı yörelerde definden sonra cenaze yakınları, mezarlığın uygun bir

yerinde ya da cenaze evinin önünde bir araya gelip cenaze törenine katılanların tâziyesini kabul ederler. Ölü evi ziyaretçilere yetmediği takdirde komşulardan biri evini tâziye için açar. Tâziyeye gelenler bazan yanlarına bir okuyucu alarak ölünün ruhu için Kur'an'dan birkaç âyet (çoğunlukla Bakara sûresinin 153-157. âyetleri) okuturlar. Bazı yerlerde mahallenin imamı birkaç gün süreyle cenaze evine gelir ve Kur'an okuma görevini ifa eder. Kur'an okunduktan sonra "el-hükmü lillâh, innâ lillâh" gibi ifadelerle Allah'tan gelene razı olmak gerektiği belirtilir. Ölen hakkında, "Allah rahmet eylesin; mekânı cennet olsun; Allah gittiği yerde utandırmasın; Allah taksiratını affetsin" gibi sözlerle dua edilir. "Geride kalanların başı sağ olsun; Allah sabırlar versin; merhumun geride kalanlarına Allah hayırlı uzun ömürler versin; Allah başka acı göstermesin; ölenle ölünmez, er geç hepimiz öleceğiz, Allah iman nasip etsin" gibi cümlelerle ölenin yakınları teselli edilir. Yaşlı ve hatırlı kişiler, kendilerini kontrol edemeyecek derecede ağlayıp dövünen cenaze yakınlarını ölümden kurtuluş olmadığı, isyan etmemek gerektiği vb. sözlerle yatıştırmaya çalışır. Hz. Peygamber'in ölenler hakkında çirkin sözler söylemeyi yasaklayan, ölüleri iyilikle anmayı emreden hadislerine göre (Ebû Dâvûd, "Edeb", 42; Tirmizî, "Cenâʾiz", 34; Nesâî, "Ḳasâme", 22) tâziye için gelenler ölünün iyi taraflarından bahseder, güzel hâtıraları yâdeder. Bazı yörelerde ölümden sonraki ilk bayram yas bayramı sayılır; ölenin evinde cenaze yeni çıkmış gibi bir matem havası yaşanır, tâziye ziyaretleri yapılır.

Fıkıh kitaplarının cenaze namazına ayrılan bölümlerinde ve "ahkâmü'l-cenâze, ahkâmü'l-cenâiz" gibi başlıklarla yazılmış kitaplarda tâziyeyle ilgili konulara da yer verilir. Ebû Muhammed İbn Asâkir, Taʿziyetü'l-müslim ʿan aḫîhi başlıklı eserinde (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Cidde 1411/1991) ölüm acısı ve tâziye konularına dair rivayetleri derlemiştir. Ali b. Muhammed el-Medâinî, et-Teʿâzî adlı kitabında (nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Beyrut 1427/2006) Câhiliye dönemiyle Emevî ve Abbâsî edebiyatından manzum ve mensur tâziyelerle mersiyeleri toplamıştır. Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'da tanınmış kişilerce erkek çocuğu, kız çocuğu, babası, annesi, kardeşi ve eşi vefat edenlere gönderilmiş tâziye mektupları ile bu tür mektuplara yazılmış cevaplardan örnekler vermiştir (IX, 82-101).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1074; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mvt” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mvt”, “ʿazy” md.leri; Müsned, VI, 37, 249, 286; Hâkim, el-Müstedrek, III, 273; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 397; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Mişbâḥu’l-münîr, Beyrut 1985, s. 155; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), IX, 82-101; Ali Abbas Çınar, Muğla Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri, Muğla 2007, s. 69-71; Lütfi Seven, Erzurum Folkloru, Erzurum 2007, s. 110-113; Ali Albayrak - İsmail Arıcı, “Elazığ’da Taziye Geleneği”, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, Elazığ 2007, s. 33-44; “Taʿziye”, Mv.F, XII, 287-290.

Mustafa Çağrıcı

TÂZİYE

(التعزية)

Hz. Hüseyin ile yakınlarının Kerbelâ’da şehid edilmesini konu alan temsilî gösteriler için İmâmiyye Şîası arasında kullanılan bir terim.

Sözlükte “başa gelene sabretmek” anlamındaki azâ’ kökünden türeyen ta‘ziye “bir kimseyi sabır ve tahammüle teşvik etmek, acılarını paylaşmak” demektir. Terim olarak özellikle İran Şîası arasında Hz. Hüseyin’le beraberindekilerin Kerbelâ’da şehid edilmesi münasebetiyle muharrem ayının ilk on günü içinde icra edilen matem merasimlerini ifade eder. Aslında tâziye matemlerin son safhası olmakla birlikte genelde muharrem ayında devam eden merasimler bu şekilde adlandırılmış veya şebîh diye anılmıştır. İran’da dinî mahiyetteki olayları anmak için komşuluk ve yakınlık esasına dayanan ve “hey’et” diye isimlendirilen bazı gruplar bir din âlimiyle birlikte toplanırlar. Bu toplantılarda çoğu zaman, Hz. Hüseyin ile beraberindekilerin Kerbelâ’da Emevî kuvvetleriyle mücadeleleri sırasında mâruz kaldıkları ıstırapları ve neticede şehâdetlerini ele alan, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Ravżatü’ş-şühedâ˒ adlı eseri okunur. Bu esnasında dinleyenlerin bir kısmı ellerini ritmik hareketlerle göğüslerine vururlar, okuma ilerleyip belirli bir safhaya gelince diğerleri de duydukları acıyı yüksek sesle terennüm ederler. Bu toplantılar evde yahut camide veya bu iş için özel olarak inşa edilen ve “hüseyniyye” denilen mekânlarda yapılır. Sokak ve çarşılarda icra edilen merasimde Hz. Hüseyin’in temsilî tabutu taşınır; “nakil” denilen bu merasim esnasında tabut taşınırken Hüseyin’le ilgili na‘tlar ve mersiyeler okunur. Merasim sona erince tabut defnedilir. Bu sırada halkın hemen her zümresini temsil eden gruplar şişler, zincirler ve hançerlerle baş, sırt ve göğüslerini kan akıncaya kadar ritmik hareketlerle döverler. Bunlardan göğüslerine vuranlar “sînezen”, başlarına vuranlar “serzen”, zincirlerle sırtlarına vuranlar “zencirzen” diye adlandırılır. Hindistan’daki Şiîler merasimleri icra ettikten sonra temsilî tabutu defnederken sahillerdeki Şiîler tabutu denize atarlar.

İran’da Safevîler ve Kaçarlar döneminde geliştirilip Irak ve Güney Lübnan

gibi Şiî nüfusun bulunduğu yerlere de intikal eden tâziye Kerbelâ faciasının sunumundan ibarettir. 61 yılı Muharrem ayının

altıncı gününden (6 Ekim 680) itibaren Emevî ordusunda iken Hz. Hüseyin tarafına geçen Hür b. Yezîd'in, yedinci gün Hz. Hüseyin'in damadı Kāsım'ın, sekizinci gün büyük oğlu Ali Ekber'in, dokuzuncu gün üvey kardeşi Abbas'ın ve onuncu gün bütün taraftarlarıyla birlikte Hz. Hüseyin'in şehâdeti tâziye merasimlerinde dramatik bir sahne eseri şeklinde ortaya konulur. Bazan onuncu günden sonra da merasimler devam eder. Bu merasimlerde Hüseyin'in eşlerinin ve çocuklarının Kerbelâ'dan alınıp Şam'da Yezîd b. Muâviye'ye götürülmesi olayı da işlenir.

Büveyhîler dönemine kadar götürülen tâziye gösterileri önceleri umumi yolların kesiştiği mahallerde, çarşılarda ve geniş meydanlarda yapılırken daha sonra birçoğu geçici olarak kurulan, muharrem mateminin ardından safer ayındaki toplantıların da gerçekleştirilmesini takiben sökülüp kaldırılan, hüseyniyye veya "tekye" adı verilen özel mekânlarda icra edilmeye başlanmıştır. Bunların bir kısmı devlet tarafından, çoğu halkın yardımlarıyla inşa edilmiştir. Tâziye için devletin yaptırdığı en meşhur bina, Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah tarafından Tekye-i Devlet adıyla 1870'lerde Tahran'da inşa edilmiştir. Pek çok tâziyenin temsil edildiği bu bina 1946 yılında yıkılmıştır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İran'ın birçok şehir ve kasabasında çok sayıda tekye yapılmışsa da belirli bir tekye mimarisi geliştirilememiştir. Bununla birlikte hemen hepsinde ortak olan özellik oyuncularla seyirciler arasında herhangi bir engelin bulunmamasıdır. Bu da oyuncularla seyirciler arasında etkileşimi kolaylaştırmaktadır. Tâziyenin icra edileceği mekânın ortasında yuvarlak veya dikdörtgen biçiminde yüksekçe bir mekân bulunur. Bunun etrafı Kerbelâ'yı andırması için genişçe bir kum şeridiyle çevrilir, burası yaya veya at üstünde yapılacak savaş gösterileri için kullanılır. Sahne dekoru oldukça basit, yerleşim ise Kerbelâ çölünün soğukluğunu ve haraplığını ortaya koyacak tarzdadır. Sahne donanımı genelde bir kuyu, Fırat nehrini temsilen içinde su bulunan bir oluk ve birkaç hurma ağacından ibarettir. Sahneden başlayan hareketler kumlarla çevrili mekâna kadar uzanır. Tekye-i Devlet başta olmak üzere tekyelerde rol alan görevlilerden Hz. Hüseyin'i ve beraberindekileri temsil edenlerin elbiseleri cennete işaret

ettiğine inanılan yeşil, onları katledenlerin elbiseleri ise zulmü ve cehennemi anlatan kırmızı renktedir. Kadın rolünü üstlenen erkekler vücutlarını baştan ayağa kapatan torba gibi siyah elbiseler giyerler, yüzlerini de peçe ile kapatırlar. Tâziyede her iki tarafın söylediği sözler manzumdur. Bu arada mûsiki icra eden hânendelere davul, trampet ve ney gibi aletleri çalan sâzendeler refakat eder. Omuzlarına kefeni temsilen beyaz bir örtü atan kahramanın görünmesi onun biraz sonra şehid olacağı ve merasimin sona ereceği anlamına gelir.

Tâziye gösterileri, geriye dönüşü anlatan ritüeller konumunda bulunduğu gerekçesiyle 1930'larda Rızâ Şah Pehlevî tarafından şehirlerde yasaklanmıştır. Bu sebeple merasimler kırsal bölgelerde devam etmiş, ancak buraların imkânları sınırlı olduğundan tâziye geleneği tamamen ortadan kalkma noktasına gelmiştir. 1979'da Pehlevî idaresinin yıkılmasıyla birlikte gerek tâziye gerekse diğer matem ritüelleri İran İslâm İnkılâbı'nın yerleşmesi için yardımcı birer unsur kabul edilerek destek görmüştür. 1980-1988 Irak-İran savaşında tâziyeden geniş ölçüde faydalanıldığı bilinmektedir. Günümüzde tâziye faaliyetleri bir toplum geleneği halinde devam ettirilmekte, oyuncular geçimlerini gösterilerden elde ettikleri gelirlerle sağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1073-1074; Rypka, HIL, s. 682-685; Moojan Momen, An Introduction to Shīʿī Islam, New Haven-London 1985, s. 238-245; Attârî, "Taʿziye", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 374-379; M. Hasan Recâî, "Taʿziye ve Taʿziyeḫânî", Râhnümâ-yı Kitâb, XVIII/1-3, Tahran 1356 hş., s. 97; Rızâ Hâkî, "Taʿziyehâ ve Taʿziyenâmehâ", Îrânnâme, IX/2, Bethesda 1370/1991, s. 254-263; P. Chelkowski, "Hengâmî ki ne Zemân Zemân est ve ne Mekân Mekân: Taʿziye-i İmâm Ḥüseyn", a.e., IX/2 (1991), s. 212-222; a.mlf., "Taʿziya", EI² (İng.), X, 406-408; a.mlf., "Taʿzia", EIr., XIV, 358-360; a.mlf., "Taʿziyah", Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 200-202; Dâvûd Hâtemî, "Taʿziye", DMT,

IV, 440-449; Ali Bölûkbâşî, “Taʿziye”, DMBİ, XV, 590-593; Sâdık Hümâyûnî - Mahmûd Sabâhî, “Taʿziye”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382 hş./2003, VII, 511-519.

Mustafa Öz

TÂZİYYE

(التازيّة)

Medyeniyye tarikatının Ebû İshak (Ebû Sâlim) İbrâhim b. Muhammed b. Ali et-Tâzî’ye (ö. 866/1462) nisbet edilen bir kolu

(bk. MEDYENİYYE).

TAZMİN

(bk. DAMÂN; ZARAR).

TAZMİN

(التضمين)

Şiirde alıntı yapma; bir kelimeyi başka bir kelimenin anlamını da içerecek biçimde kullanma mânasında dil ve edebiyat terimi.

Sözlükte "bir şeyi içine almak, ihtiva etmek" anlamındaki damn (damân) kökünden türeyen tazmîn (tadmîn) "bir şeyi başka bir şeyin içine koymak, ona dahil etmek" demektir. Bedîî sanatlardan sayılan tazmin "hüsn-i tazmîn, tazmin ve iktibas, tazmin ve icâze" gibi başlıklar altında erken dönemlerden itibaren belâgat kitaplarında yer almıştır. Tazmin konusuna ilk değinenlerden biri olan İbnü'l-Mu'tez hüsn-i tazmîni söz güzelliklerinden saymıştır. Onun verdiği örneklerden, meşhur şiirlerle âyetlerden kelime ve terkip alıntılamalarında bu terimi kullandığı ve iktibası da tazmin kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır (el-Bedîʿ, s. 159-160). İbn Ebü'l-İsba' da hüsn-i tazmîni iktibası da içine alacak bir terim olarak görmüş; şiir, âyet, hadis, mesel, vecize ve hikmetli söz gibi alıntıları bu kapsam içinde değerlendirmiştir (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 52; Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 140). Bu bağlamda tazmin hakkında nazmı ve nesri kapsayacak biçimde "söze başkalarının sözlerinden alıntı yapıp katma" şeklinde tarifler yapılmıştır. İbn Reşîḳ, tazmini ilk defa ayrıntılarıyla ele almış, şiire has alıntılar diye gördüğü tazmin için kapsamlı bir tanım yapmış ve çeşitli şekillerini örneklerle açıklamıştır. Ona göre tazmin, şairin diğer şairlerin şiirlerinden mısra veya beyit alıntılayıp kendi şiirinin ortasına ya da son kısmına bir örnek ve temsil olarak katmasıdır (el-ʿUmde, II, 80). Edebiyat tarihinde ilk defa Hatîb el-Kazvînî ile (ö. 739/1338) iktibas ve tazmin terimleri birbirinden ayrılmış ve değişmeyen tanımları yapılmıştır. Kazvînî, Kur'an ve hadisten yapılan referanssız alıntıları sözün veya şiirin bünyesine uyarlayıp yerleştirme sanatına iktibas, şiire özgü alıntıya da tazmin adını vermiş, alıntı yapılan kısım belâgat ve edebiyat otoritelerince tanınmadığı takdirde alıntı olduğuna işaret edilmesini şart koşmuştur (el-Îżâḥ, s. 580-584; et-Telḫîṣ, s. 422-424). Onun söz konusu ettiği işaret alıntı yapılan kısımdan önce "kavl, inşâd, tağniye" (şiir söyleme) gibi sözlerden birinin getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Gerek

Telḫîṣu’l-Miftâh şârihleri gerekse daha sonra gelen belâgat âlimleri tazmin ve iktibas konusunda aynı çizgiyi korumuştur.

Şairin orijinalin anlam ve temasını, kastettiği anlam ve temaya çevirerek alıntı yapması tazminin güzelliklerinden kabul edilmiştir. İbnü’r-Rûmî’nin şu dizelerinde görüldüğü gibi: “Ey Hâlid’i tanıyıp tanımadığını soran kimse/O dübürü yumuşak, eli kaya gibidir//Tıpkı yağmurla ıslandığı gecenin sabahında üstleri kuru, altları yaş ve ıslak papatyalar gibi.” Nâbiga ez-Zübyânî’den tazmin edilen ikinci beytin aslı kadın dişinin parlaklığını tasvirle ilgili iken İbnü’r-Rûmî onu bir erkeğin dübürü ve ellerinin tasviri makamında ironi üslûbu içinde kullanmıştır. Beyitlerin ikinci mısralarını meşhur kasidelerden tazmin edip kendi kasidelerine uyarlayan şairler de vardır. Buna “kasîm tazmini” denilmiştir (İbn Reşîḳ, II, 82). İbrâhim b. Abbas es-Sûlî’nin şu dizeleri buna örnektir: “Emîrin kapısında eskidim, ağaç oldum; sanki ben/Durun da bir sevgiliyi ve konak yerini yâdederek ağlayalım diyen gibi idim//Uzun süre çektiğim sıkıntı ve fakru zaruretten şikâyet etmek üzere geldiğimde/Üzüntüden kendini helâk etme, sabır ve tahammül göster diyorlar.” İkinci mısralar İmruülkays’ın muallakasından tazmin edilmiştir. Tazminin mısraların yeri değiştirilerek yapılan ve “ma‘kûs (maklûb) tazmin” diye anılan bir türü daha vardır. Abbas b. Velîd b. Abdülmelik’in Mesleme b. Abdülmelik’e söylediği şu dizelerde olduğu gibi:

لقد أنكرتني إنكار خوف، يضمّ حشاك عن شتمي وذحلي كقول المرء عمرو في القوافي، لقيس حين خالف كلّ عذل "عذيرك من خليلك من مراد، أريد حياته ويريد قتلي"

(İçin bana karşı küfür, kin ve intikamla doluyken korkundan bana karşı gerçekçi olmadın//Amr’ın şiirinde her kınayana muhalefet eden Kays’a söylediği gibi: Sana dost olana kastın nedir, mazeretini açıkla/Ben onun yaşamasını isterken o beni öldürmek kastında). Son beyit ma’kûs tazmindir. Aslı Amr b. Ma‘dîkerib’e ait olup aralarında düşmanlık bulunan kız kardeşinin oğlu Kays b. Züheyr için söylenmiştir. Burada mısraların yerleri değiştirilmiştir. Hz. Ali’nin İbn Mülcem’i gördüğünde bu beyti okuyarak temsil getirdiği kaydedilir (a.g.e., II, 82-83). Bazı tazminlerde orijinalin sözlerinde değişiklik yapılması ve yeni şiirin bünyesinde farklı anlamda kullanılması da güzel bulunmuştur. Sühaym b. Vesîl er-Riyâhî’nin, “أنا ابن جلا وطلاّع الثنّايا // متى أضع العمامة تعرفوني” (Ben sorunlar çözen, sarp yollar aşan

tanınmış biriyim/Savaş başlığını giydiğimde anlarsınız ne denli yiğit olduğumu) şeklindeki beyti, kel bir yahudi hakkında üçüncü tekil şahıs sîgaları ve ironi üslûbuyla şöyle tazmin edilmiştir:

أقول لمعشر غلطوا وغضّوا / عن الشيخ الرشيد وأنكروه

هو ابن جلا وطّلاع الثنّايا / متى يضع العمامة تعرفوه

(Bilge ihtiyar hakkında yanılgıya düşen, erdemlerini küçümseyip inkâr edenlere derim ki//O dazlak oğlu dazlaktır, hem de dişlek ve sırıtıktır/Ne zaman sarığını çıkarırsa tanırsınız onu kelliğinden).

Bir beyit veya daha fazla alıntı yapmaya yeni şiiri oluşturmada önemli katkı sağladığı için "istiâne", bir mısra veya daha az alıntı yapmaya da yeni şiirin eksiğini tamamlamada emanet eşya ve yama işlevi gördüğü için "îdâ'" (emanet verme) ve "refv" (yamama) tazmini denilmiştir. İbnü'l-Mu'tezz'in şu dizesinde İmruülkays'ın muallakasından sadece "قِفانبَكْ" (durun da ağlayalım) sözünü tazmin etmesi gibi: "Ben de orada geceyi geçirdim, yatağım yer olduğu halde, bağırsaklarım (karnım) durun da ağlayalım diye diye" (İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 142). Müzdeviç tazmini adı verilen tür farklı edebî bir sanat kabul edilmiştir. Tazminin bu şekli şiirde temel kafiye düzeni, secili nesirde ana seci sisteminin yanında mısra ve fıkraların orta kesimlerinde armoniyi ve fonetik güzelliği arttıran, vezin ve kafiye (seci) bakımından eşdeğer olan iki ve daha fazla öğenin getirilmesiyle oluşur. Bu edebî sanatı ilk defa Farsça Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr adlı eserinde (s. 120) Reşîdüddin Vatvât ele almış, Fahreddin er-Râzî, İbnü'z-Zemlekânî, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Arap belâgatçıları ondan etkilenmiştir; şu örneklerde görüldüğü gibi: "وجئتك من سبأ بنبإ يقين" (Sana Sebe'den kesin bir haber getirdim [en-Neml 27/22]); "المؤمنون هينون لينون" (Müminler mütevazi ve yumuşak huyludur); Sâhib b. Abbâd için yazılan mersiyeden, "فقدناه لمّا تمّ واعتم بالعلا / كذلك خسوف البدر عند تمامه" (Yitirdik onu, kemale erdiği, bütün yüce mevkileri ve erdemleri kazandığı zamanda/Nitekim ayın tutulup kaybolması dolunay zamanında olur); yine "تعوّد وسم الوهب والنهب في العلا / وهذان وقت اللطف والعنف دأبه" (Yüceliklerde iken ihsan ve yağma alâmeti onun âdeti oldu/Evet, lutuf ve şiddet dönemlerinde bu iki haslet onun alâmeti haline geldi) örneklerdeki Sebe'nebe', heynûn-leynûn, temme-i'temme, vehb-nehb, lutf-unf ikilemeleri gibi.

Lugavî/nahvî tazmin diye anılan tür fiil, isim ve edatlarda gerçekleşebilirse de daha çok fiillerde görülür. Fiil geçişlilik-geçişsizlikte ve belli harf-i cerle geçişli olma hususunda anlamını içerdiği fiil gibi kullanılır ve kendi anlamının yanında o fiilin mânasını da içerir. Bu şekil îcâz üslûbuyla birlikte mecazi bir anlam ifade ettiğinden belâgat ve edebî sanat açısından güzel bulunmuştur. Kahire Arap Dil Kurumu bir fiilin başka bir fiilin mânasını ve i'rabını kapsaması (tazmin) için üç şart öngörmüştür: İki fiil arasında anlam ilgisinin bulunması, diğer fiilin de düşünülmesine imkân veren ve karışıklığı ortadan kaldıran bir karînenin mevcut olması, tazminin Arap zevkine uygun düşmesi. Bunlardan başka tazminin belâgat açısından bir yarar amacıyla yapılmış olması da istenmiştir. Şu âyetler buna örnektir: "ولا تعزموا عقدة النكاح" (Nikâh kıymaya kalkışmayın [el-Bakara 2/235]). Burada "لا تعزموا" (kalkışmayın) fiilinin "على" harf-i cerriyle geçişliliği mûtat iken mef'ûlünü doğrudan alan bir fiil gibi kullanılması, anlam ilgisi sebebiyle mef'ûlünü doğrudan alan "ولا تنووا" (niyetlenmeyin) anlamını içerdiği şeklinde bir te'vile yol açmıştır. Yine "لا يسّمّعون إلى الملأ الأعلى" (Onlar artık kulak verip o yüce topluluğu dinleyemezler) âyetindeki (es-Sâffât 37/8) "يسّمّعون" fiilinin mef'ûlünü doğrudan alması söz konusu iken "إلى" harf-i cerriyle kullanılması, anlam ilgisi sebebiyle mef'ûlünü bu harf-i cerle alan لا يفغون (dinleyemez, kulak veremezler) fiilinin anlamını da içerdiği biçimindeki yoruma imkân vermiştir. "وإذا خلَوْا إلى شياطينهم" âyetinde (el-Bakara 2/14) "خلو"in "انتهى" anlamını kapsaması da böyledir. Bazı harf-i cerlerin başka harf-i cer ve edatların mânasını içermesi de bu tür bir tazmindir. "ولأصلّبنّكم في جذوع النخل" (Sizi hurma ağaçlarının gövdeleri üzerinde çarmıha gereceğim) âyetinde (Tâhâ 20/71) "في" edatı "على" harf-i cerri anlamında kullanılmıştır. Bu tür tazminin Arap dilinde varlığı konusunda olumsuz yaklaşım ortaya koyanlar da vardır. Çünkü tazminin cereyan ettiği söylenen lafzın gerçek mânada böyle kullanılmadığını kanıtlayan kesin bir delil bulunmamaktadır. Hüccet ve şahit olarak getirilen birçok kadîm sözde fiilin hem lâzım hem müteaddî şeklinde geçmesi onun aslında böyle kullanıldığını göstermektedir.

Aruz ilminde tazmin anlamın bir beyitte tamamlanmayıp sonraki beyitle alâkalı olmasıdır. Bu bir kafiye kusuru sayılmıştır, zira iyi şiirin her beyti müstakil bir mâna taşır. Ancak bunun kusur sayılması arkadan gelen beytin

önceki beytin tefsiri, sıfatı, tekidi ve bedeli olmaması halindedir, çünkü bu durumda beytin anlamı kendi içinde tamamlanmış sayılır. İkinci

beyitteki alâkalı kısım kafiye lafzıyla ilgili ise kusur, başka bir lafızla ilgili ise daha küçük bir kusurdur (İbn Reşîḳ, I, 171). Şu örnekteki kusur birinci türdendir:

وسعدًا نسائلهم والرّباب / وسائل هوازن عنّا إذاما

لقينا كيف تعلوهم / بواتر يعزين بيضًا وهاما

(Biz soruyoruz Sa‘d’a, Rebâb’a, sen de sor bizi Hevâzin’e: Savaş meydanında karşılaştığımızda miğferleri ve başları parçalayan keskin kılıçların tepelerine nasıl inip çıktığını). Ziyâeddin İbnü’l-Esîr bu tazmini kusur saymamaktadır (el-Mes̱elü’s-sâʾir, II, 342).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 159-160; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 413; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 171; II, 80-88; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (trc. İbrâhim Emîn eş-Şevâribî), Kahire 1364/1945, s. 120; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz, Kahire 1317, s. 34; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1358/1939, II, 342; Abdülvâhid b. Abdülkerîm ez-Zemlekânî, et-Tibyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1382/1964, s. 172; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 52-53; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 140-142; Muzaffer b. Fazl el-Alevî, Naẓratü’l-iġrîż fî nuṣreti’l-ḳarîż (nşr. Nühâ Ârif Hasan), Dımaşk 1396/1976, s. 190; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 580-584; a.mlf., et-Telḫîṣ (nşr. Abdurrahman el-Berkūkī), Kahire 1350/1932, s. 422-424; Ebû Muhammed Kāsım es-

Sicilmâsî, el-Menzeʿu'l-bedîʿ fî tecnîsi esâlîbi'l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 213; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾid, Kahire 1327, s. 226; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1330, s. 471; Zerkeşî, el-Burhân, III, 338; Süyûtî, Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1369/1949, I, 398; a.mlf., el-İtḳān, Kahire 1368, II, 40, 56, 90; İbn Ma'sûm, Envârü'r-rebîʿ bi-envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, VI, 215; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 139-141.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Tazmin kelimesi eskiden nazım ve nesir için kullanılırken gazeteciliğin yayılmasından sonra tazmin nazma, iktibas nesre ait bir terim haline gelmiştir. Tazmin daha ziyade gazel ve kasidede uygulanır. Bazan tek beytin başına mısra ilâvesiyle birden fazla bent oluşturularak tazmin beytinin her bentte tekrarlandığı musammatlara da rastlanır. Tazminde alıntılanan şiir parçasının kime ait olduğunu söylemek bir kuraldır (Bihamdillâh zamânında be-kavl-i Sabri-i Şâkir/Girîbân-ı felek mehcûr-ı dest-i âh-ı şekvâdır-[Nef'î]; Râsih'in bu beytini tazmîn edip kilk-i Nedîm/Nukl sundu içtiğim sahbâ-yı irfân üstüne/Süzme çeşmin gelmesin müjgân müjgân üstüne/Urma zahm-ı sîneye peykân peykân üstüne-[Nedîm]). Çok bilinen bir mısra veya beytin iktibas edilmesi halinde şairin adının söylenmemesi kusur sayılmamaktadır (Rûm'da ona Sürûrî gelemez mi karşı/İşte meydân-ı sühan gitmeyelim Şîrâz'e-[Sürûrî]; Halep anda ise bunda bulunur endâze/İşte meydân-ı sühan gitmeyelim Şîrâz'e-[Fehîm-i Kadîm]). Bir şair diğer bir şairin mısralarından alıp onu kendi şiiri gibi gösterir yahut mazmununu değiştirerek kendi şiirine katarsa bu sirkat sayılır. Ancak halef selefin şiirini alıp daha güzel biçimde söylerse bu tazmin değil nazîre olur. Çünkü tazminde esas olan şiiri değiştirmeden ve şairini gizlemeden kullanmaktır. Yahya Kemal, Selîmî'nin (II. Selim), Nef'î'nin, Recâizâde Mahmud Ekrem'in ve Abdülhak Hâmid'in mısralarını gazel, kıta ve şarkılarıyla tazmin etmiştir. Modern şiirde bir mısra veya beyti olduğu gibi tazmin etme yoluna gidilmiyorsa da bazı şairlerin eski şiirden ilhamla tazmini andıran alıntılar yaptığı görülür. Meselâ Behçet Necatigil'in, "İçimize kapandıkça gül/Bir gül açılmaz yüzün teg" dizelerinde Fuzûlî'nin ünlü "Su

Kasidesi”ndeki, “Suya versin bâğban gülzârı zahmet çekmesin/Bir gül açılmaz yüzün teg verse bin gülzâra su” beytinden tazmin yoluyla yararlanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 179; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 262; Hüseyin Küçükkalay, Kur’ân Dili Arapça, Konya 1969, s. 347; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 150-151; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, Ankara 1980, s. 270; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 386; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 251-252; “Tazmin”, TDEA, VIII, 287-288.

İskender Pala

TAZMİNAT

(bk. DAMÂN; ZARAR).

TEÂLÂ

(تعالى)

Allah'a nisbet edilen bir tâzim ifadesi.

Sözlükte "yükselmek, bir şeyin üstünde bulunmak, şeref ve kudret sahibi olmak" anlamındaki ulüv (alâ') kökünden türeyen ve fi'l-i mâzî olan teâlâ, daha ziyade Allah lafzının ve Hak gibi ilâhî isimlerin geçtiği yerlerde tâzim amacıyla kullanılmakta olup "şan, şeref ve hükümranlığı yüce olsun" mânasına gelir; bu bağlamda "kendi konumunun üstünde başka bir konumun bulunmaması" demektir. Karşıtı "aşağıda bulunmak" anlamındaki süfüldür. Ulüv Allah'ın her yönüyle yüceliğinin anlaşılıp ifade edilmekten münezzeh olduğunu belirtir.

Teâlâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de tamamı Mekkî olan sûrelerde on dört âyette geçmekte ve bunlarda Cenâb-ı Hakk'ın kendisine karşı şirk koşma, eş, evlât vb. vasıflar nisbet etme gibi şeylerden münezzeh bulunduğu ifade edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "teʿâlâ" md.). Bu âyetlerde teâlânın tâzimin yanı sıra tenzihi de vurguladığı dikkat çekmektedir. Yedi âyette "sübhâne" ve teâlâ kelimeleri birlikte kullanılarak Cenâb-ı Hak her türlü acz ve noksanlıktan tenzih edilmektedir. En'âm sûresindeki âyette (6/100) müşriklerin Allah'a çocuk, ortak, acz ve noksanlık isnat ettikleri belirtildikten sonra O'nun bunlardan uzak olduğunu bildirmek üzere zikredilen "sübhânehû ve teâlâ" terkibinin "maâzallah" (Allah'a sığınırım) anlamına geldiği kaydedilmektedir (Mâtürîdî, V, 162). Burada Cenâb-ı Hakk'a mecazen yükseklik izâfe edildiği ve O'nun noksanlıklardan tenzihinin yüksekliğe benzetildiği kabul edilmektedir. Zira yere/aşağıya atılan kirli şeylerin yüksekte olana bulaşması söz konusu değildir (İbn Âşûr, VII, 409). Diğer taraftan Allah'ı tenzihte sübhâne ile birlikte teâlânın da kullanılması bu ikisinin farklı anlamlar taşıdığı biçiminde yorumlanmıştır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'ye göre sübhâne ile kulların Allah'ı her türlü acz ve noksanlıktan tenzih ettiği belirtilirken teâlâ ile O'nun yüceliği anlatılmaktadır (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 117; krş. Ebû Hayyân, IV, 194).

Hadislerde teâlâ kelimesi genellikle tâzim, dua ve niyaz bağlamında geçmektedir. Namazda iftitah tekbirinden sonra okunan Sübhâneke’nin “ve teâlâ ceddüke” cümlesi (Müslim, “Ṣalât”, 52; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 65; Nesâî, “İftitâḥ”, 18) “azametin yücedir” anlamına gelmektedir. Hz. Hasan’ın Resûlullah’tan rivayet ettiği, namazda okunması istenen bir duada da “teâleyte” (sen yücesin) sözü yer almaktadır (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 119, 120, “Vitr”, 5; Nesâî, “İftitâḥ”, 17). Gerek Kur’an’da geçen gerekse hadislerden verilen örneklerde bulunan teâlâ ifadesi, tâzim ve tenzih bildirmekle beraber Allah’ın isimlerinden sonra zikredildiği yaygın kullanılışından biçim olarak farklıdır; bununla birlikte bu

şekilde geçtiği bazı örneklere de (yekūlü’llâhu teâlâ) rastlanmaktadır (Müsned, IV, 7; Buhârî, “Tevḥîd”, 15; İbn Mâce, “Edeb”, 58).

Tebâreke kelimesi de teâlâ ile birlikte veya tek başına tâzim ve dua amacıyla kullanılmaktadır. Sözlükte “kişinin bir yerde durup bir işi yapmakta devam etmesi” anlamındaki bürûk kökünden türeyen ve “tefâul” kalıbından fi’l-i mâzî olan tebâreke “hayır, lutuf ve ihsanı her ölçünün üstünde olan, zâtında ve sıfatlarında yüce ve münezzeh olan” demektir. “Yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan” mânasındaki “tekaddese”, “kusur ve ayıplardan uzak olan” anlamındaki “tenezzehe” de Allah’ın isimlerinden sonra teâlâ ile birlikte ya da ayrı şekilde kullanılmaktadır. Bunun yanında benzer fonksiyona sahip başka ifadeler de bulunmaktadır. “Celle celâluh” (azamet sahibi, kadrü kıymeti en yüce olan), “celle şânuh” (şanı yüce olan), “celle ve alâ” (azametli ve yüce olan), “azze ve celle” (daima galip, izzet ve azamet sahibi) bunlardan bazılarıdır. İslâmî edebin gereği kabul edilen bu ifadeler Allah’ın ismini anan müminlerin O’na karşı duydukları içten saygıyı yansıtmaktadır. Teâlâ Allah lafzıyla birlikte (teâla’llah) beğenilen bir şey karşısında “mâşallah, ne güzel!” anlamında da kullanılır. “Teâla’llāh yâ hannân ki zâtına zevâl olmaz/Yüce sultân yâ mennân nüzûle intikāl olmaz” mısraları buna örnek gösterilebilir (Ümmî Sinan Divanı, s. 1).

BİBLİYOGRAYFA :

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿalâ”, “brk” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ʿalv” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿalv” md.; Müsned, IV, 7;

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 162-163; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 117; XXII, 121; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârü'l-fikr), IV, 194; Ümmî Sinan Divanı: İnceleme-metin (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2000, s. 1; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, VII, 409; Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 134-139.

Hatice Kelpetin Arpaguş

TEÂLÎ-i İSLÂM CEMİYETİ

Önce Cem‘iyyet-i Müderrisîn adıyla meslekî bir cemiyet olarak kurulan, daha sonra bu ismi alan fikrî, siyasî ve içtimaî bir dernek.

15 Şubat 1335’te (1919) İstanbul’da Cem‘iyyet-i Müderrisîn adıyla oluşturuldu. Kurucuları Fâtih dersiâmlarından Abdülfettah, Geyveli İbrâhim Hakkı, İskilipli Mehmed Âtıf ve Bayezid dersiâmlarından Ermenekli Mustafa Saffet efendilerdir. Cemiyetin idare heyeti Fâtih dersiâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin başkanlığında Mehmed Âtıf Efendi (ikinci başkan), Ermenekli Mustafa Saffet (umumi kâtip), Eşref Efendizâde Şevketî, Said Kürdi (Nursi), Düzceli Zâhid, Seydişehirli Hasan Fehmi, Manisalı Mustafa, Âsitâneli Hâfız Abdullah ve Sinoplu Mehmed Emin’den meydana gelmekteydi. Vefa’da Molla Hüsrev mahallesinde faaliyetlerine başlayan cemiyet dört maddelik asıl nizamnâme, kırk yedi maddelik iç nizamnâme ile bir beyan-nâme yayımladı. Bu beyannâmede gelişme ve kalkınmanın ancak ilim, teknik, sanayi, ziraat, ticaret, adalet, siyaset, diyanet ve askerlik gibi hususlarda kaydedilecek gelişmelere bağlı olduğu, milletin yükselmesinin bütün sosyal sınıfların dengeli bir şekilde olgunlaşmasıyla gerçekleşebileceği belirtilmiş, ayrıca bütün hizmetleri devletten beklemek yerine her zümrenin kendi gelişmesini kendisinin sağlaması gerektiği düşüncesinden hareketle Cem‘iyyet-i Müderrisîn’in oluşturulduğu ifade edilmiştir (Cem‘iyyet-i Müderrisîn Nizamnâme-i Esâsîsi, s. 3-6). Asıl nizamnâmede cemiyetin başlıca gayeleri eğitim ve öğretimi gelişmiş ülkelerin seviyesine çıkarmak için girişimde bulunmak, din ilimlerinde ve müsbet ilimlerde zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde bilgilere sahip öğrenciler yetiştirmek, halkı dinî ve ahlâkî bakımdan aydınlatmaya, müslümanlar arasında kardeşlik bağlarını, sosyal dayanışmayı güçlendirmeye, ferdî teşebbüsleri geliştirmeye çalışmak, müderrislerin hak ve menfaatlerini koruma, refah seviyelerini yükseltme yönünde çaba harcamak şeklinde sıralanmıştır (2. md.). İç nizamnâmede cemiyetin organları ve çalışma esasları tesbit edilmiştir. Burada öğretim, idare, neşriyat, halk eğitimi, terbiye, kardeşlik ve yardımlaşma encümenleri kurulması öngörülmüş (9-17. md.), vilâyet ve kazalarda şubeler açılacağı (25. md.), diğer hizmetler yanında köy çocuklarını eğitmek ve İslâm

esaslarını öğretmek için nahiye ve köylerde heyetler kurulacağı belirtilmişse de (27-29. md.) dönemin ağır şartları ve cemiyetin kısa ömürlü olması yüzünden bunlar kısmen gerçekleştirilebilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayini üzerine başkanlığına İskilipli Âtıf Efendi'nin getirildiği cemiyetin mensupları, aralarına müderrislerden başka kişilerin de katılmasına imkân sağlamak amacıyla nizamnâmede değişiklik yaparak Kasım 1335'te (1919) cemiyetin ismini Teâlî-i İslâm Cemiyeti şeklinde değiştirdi (SR, XVIII/453 [1338/1919], s. 130-131) ve cemiyet ilga edildiği 1922 yılına kadar bu isimle faaliyet gösterdi. Cemiyetin idare heyeti İskilipli Mehmed Âtıf Efendi başkanlığında Dârü'l-hilâfeti'laliyye Sahn Medresesi Arap edebiyatı müderrisi Konyalı Abdullah Âtıf Efendi (ikinci başkan), Süleymaniye Medresesi dinler tarihi müderrisi Bergamalı Mehmed Zeki (umumi kâtip), Erzincanlı Hasan Efendi, İstanbullu Şerefeddin (Yaltkaya), Tâhirülmevlevî Bey, Manisalı M. Hayreddin Efendi, Kayserili Şemseddin Efendi, Seydişehirli Hasan Fehmi'den oluşuyordu. Nizamnâmede yapılan bu değişiklik beklentiler istikametinde cemiyetin nüfuzunu arttırdı. Nitekim yeni isim altında Tekirdağ, Kastamonu, Çal, Manisa, Eskişehir, Bursa, Çorum, İskilip, Konya, Yenişehir, Uşak, Ödemiş, Çankırı, Afyon, Merzifon gibi yerlerde şubeler açıldı, hatta köylere kadar hizmet götürüldü. Bu arada cemiyetin halka pratik dinî bilgiler vermek için eserler yayımladığı bilinmektedir. Teâlî-i İslâm Cemiyeti vaaz ve irşad, yoksul hastaların tedavisi, yeni mektep ve medreseler açılması gibi faaliyetler yanında halka içkinin zararlarını anlatan, bolşevikliğin İslâmî hükümlere aykırılığını ilân eden beyannâmeler neşretti; işgal kuvvetlerinin temsilcilerine verdiği bir muhtıra ile İstanbul'un işgalini, ayrıca hilâfetin saltanattan ayrılması yönündeki teşebbüsleri, müslümanların din hürriyetine yönelik baskıları protesto etti.

İstanbul hükümetinin baskıları sonucu meşihat makamınca hazırlanıp Teâlî-i İslâm Cemiyeti adına Kuvâ-yi Milliye aleyhinde dağıtılan bir beyannâme cemiyeti töhmet altında bıraktı (beyannâmenin metni için bk. Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, II, 387-392). Böyle bir beyannâmenin hazırlandığını öğrenen Tâhirülmevlevî, Mehmed Âtıf Efendi ve diğer bazı üyeler buna tepki gösterdiler. Yapılan müzakerede meşihat mektupçusu ve Mustafa Sabri Efendi'nin damadı Bergamalı Zeki Efendi cemiyetin

beyannâmeyi kabul etmesini, aksine hareketin vatana hıyanet sayılacağını belirtti, ancak red taraftarlarının daha güçlü olduğunu görünce kabul edilse de edilmese de hükümetin bu beyannâmeyi Anadolu'ya göndereceğini söyledi. Bu yoğun baskı altında yapılan oylamada kabul ve red oylarının eşit geldiği görülünce o sırada başkan olan Mehmed Âtıf Efendi'nin olumsuz oy vermesiyle beyannâme usulen reddedildi (Tâhirülmevlevî, s. 69-71); buna rağmen mühürsüz ve imzasız olarak Yunan uçaklarından Anadolu üzerine atıldı. Daha sonra İstiklâl

Mahkemesi'nde dava konusu olan bu olay Mehmed Âtıf Efendi'nin aleyhinde kullanılmıştır. Oysa beyannâme muhaliflerinin başında yer alan Tâhirülmevlevî'nin yazdığına göre Mehmed Âtıf Efendi, beyannâmenin dağıtılmasını engellemek için kendisiyle birlikte meşihat makamına çıkmış, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi hükümetin beyannâmenin dağıtılmasında ısrarlı olduğunu belirtmişti. Buna karşılık Tâhirülmevlevî bunu kesinlikle imzalamayacağını söylemiş, Âtıf Efendi de onu teyit etmişti (Matbuat Alemindeki Hayatım, s. 67-70). Bu bilgilere rağmen söz konusu beyannâmeyi Teâlî-i İslâm Cemiyeti adına Mehmed Âtıf Efendi'nin hazırlattığı ve Türk köylerine attırdığı yolundaki iddialar devam etmiştir (meselâ bk. Aybars, s. 416; Gurulkan, s. 74-75).

BİBLİYOGRAFYA

Teâlî-i İslâm Cem'iyyet-i Nizamnâme-i Esâsî ve Dâhilîsi, İstanbul 1335; Cem'iyyet-i Müderrisîn Nizamnâme-i Esâsîsi, Beyannâme, İstanbul 1337; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, s. 115-116; a.mlf., Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1986, II, 382-397; Ebülulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, s. 972, 976; Ergün Aybars, İstiklal Mahkemeleri, İzmir 1988, s. 416; Tâhirülmevlevî, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 62-71; Sadık Albayrak, İrtica'nın Tarihçesi 2. Meşrutiyet İslamcılığı ve Siyonizm, İstanbul 1990, s. 124-152; Zekai Güner - Orhan Kabataş, Millî Mücadele Dönemi Beyannameleri ve Basını, Ankara 1990, s. 218-227; Kemal Gurulkan, Teâlî-i İslâm Cemiyeti: Cemiyeti

Müderrisîn (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27, 53, 55, 74-75; SR, XVIII/453 (1338/1919), s. 130-131.

Ekmeleddin İhsanoğlu

TEÂRUZ

(التعارض)

Fıkıh usulünde delillerin, fıkıhta ispat vasıtalarının çelişmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki” anlamlarındaki teâruz, fıkıh usulünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükmünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. Kaynaklarda teâruzla eş anlamlı olarak muâraza, tenâkuz, teâdül, tezâd, temânu‘, tedâfu‘, tenâfî, ihtilâf gibi kelimeler de kullanılır. Bir kısım usulcülere göre tenâkuz “bazı hallerde delilin hükmünün bulunmaması”, teâruz ise “iki eşit hüccetin aralarının uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi” demektir; tenâkuz delilin butlânını gerektirirken teâruz delile ilişmeksizin varılmak istenen hükmün sübûtunu engeller (Abdülazîz el-Buhârî, III, 158). Buna mukabil Gazzâlî teâruzu tenâkuz olarak tanımlamıştır (el-Müstaṣfâ, II, 226, 395). Birbirinin yerine kullanıldığı sıkça görülmekle birlikte mantık terimi tenâkuzla usul terimi teâruz arasında gerek mahal gerekse sonuç bakımından fark bulunduğuna dikkat çekilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 110-111). Usul eserlerinde teâruz vaz‘an, nefsü’l-emirde, vâkide, aslen, hakikaten, zâhiren, sûreten gibi değişik şekillerde nitelendirilip buna göre farklı hükümler ortaya konmaktadır. Ancak bazan gerek teâruz terimiyle gerekse bu nitelemelerle farklı anlamların kastedildiği görülmekte ve bu durum klasik müelliflerin görüşlerinin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir (aynı müellifin eserinde teâruzun iki farklı anlamda kullanılmasına örnek olarak bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 13-14). Teâruz ve tercih hemen bütün usul konularıyla ilişkili olduğundan usul eserlerinde geniş yer tutmuş, bazılarında delillerin her biri ayrı ayrı incelenirken birçoğunda müstakil bölüm halinde ele alınmıştır. Alâeddin es-Semerkandî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İbnü’l-Hümâm gibi müellifler bu konuyu teâruz başlığı altında ele alırken Ebû Zeyd ed-Debûsî, Şemsüleimme es-Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcüleri muâraza; Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî, İbnü’s-Sübkî, Bedreddin ez-Zerkeşî gibi Şâfiî müellifleriyle

Şevkânî teâdül başlığını tercih etmiştir.

Hanefî usulcülerinin teâruzun rüknü, şartları, mahalli (konusu), sebepleri ve teâruzu giderme yöntemleriyle ilgili görüşleri şöylece özetlenebilir: Rükün, Şartlar ve Mahal. Teâruzu var eden şey Debûsî'ye göre kendilerinde teâruz gerçekleşen iki hüccet iken Serahsî, Pezdevî gibi diğer Hanefî usulcülerine göre birbirine denk iki hüccetin birbirine zıt hükümler içermesi, meselâ birinin helâl veya var saydığını diğerinin haram ya da yok saymasıdır. Deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi aralarını uzlaştırma imkânının bulunmaması, delillerin zat bakımından eşit güçte olması ve tarihlerinin bilinmemesine bağlıdır. Âyetler, mütevâtir veya meşhur sünnetler hem kendi aralarında hem birbirleriyle, haber-i vâhidler ve kıyaslar sadece kendi aralarında zat bakımından birbirlerine eşit sayılmıştır. Teâruz zat bakımından eşit hüccetler arasında olmak şartıyla zannî deliller yanında kesin delillerde de gerçekleşebileceği için iki âyet, bir âyetin iki farklı kıraati, bir âyetle mütevâtir veya meşhur bir sünnet, Hz. Peygamber'den bir veya iki râvinin naklettiği iki hadis arasında söz konusu olabilir (Debûsî, s. 217). Biri katî, diğeri zannî iki delil arasında gerçek anlamda teâruz bulunmayacağını kabul eden ve teâruzun ancak iki zannî delil arasında söz konusu olabileceğini savunan cumhura göre ikisi de katî olan deliller arasında teâruz olamaz. Şâfiîler teâruz için ayrıca delillerin sayı bakımından eşit olmasını şart koşarak iki hadisin bir hadise tercih edileceğini söylemiştir. Teâruzun gerçekleşmesi için delillerin aynı güçte olması, konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı şarttır; bunlardan biri eksik olursa teâruz gerçekleşmez. Kaynaklarda genellikle deliller arası teâruzdan söz edilirse de aslında teâruz delillerin hükümlerinde söz konusudur. Kavlî deliller arasında teâruzun cereyan edeceğinde ittifak bulunmakla birlikte genellik ve süreklilik ifade etmedikleri için fiilî deliller arasında teâruzun cereyan etmeyeceği çoğunluk tarafından ifade edilmiş, kavlî ve fiilî deliller arasında teâruz bulunması halinde ise hangisinin esas alınacağı tartışılmıştır. Delilleri kaynakları itibariyle aklî, naklî şeklinde ele alan tasnife göre deliller arası teâruzda her ikisi aklî, biri aklî diğeri naklî veya her ikisi naklî olmak üzere üç ihtimal söz konusudur. İslâm âlimleri, aklî veya naklî olsun delillerin hiçbir zaman hem kendileriyle hem birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği ilkesini benimsemiş, bundan sadece naklî deliller arasındaki nesih durumunu istisna etmiştir. İki zıt delilin birinin diğerine tercih edilemeyecek konumda olması "tekâfüü'l-edille" diye adlandırılmış ve

gerçekte böyle bir durumun söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.

Akıl, İslâm düşüncesinde duyular ve sâdık haberle birlikte üç ana bilgi kaynağından biridir. Çelişmezlik prensibine göre akıl bir konuda olumlu veya olumsuz kesin bir hükme ulaşırsa artık burada teâruz söz konusu değildir. Aklî delillerin bizzat kendilerinde çelişki var sayılırsa, meselâ âlemin sonradan var olduğunu gösteren delille ezelî olduğunu gösteren delilin hükümlerinin birlikte var olmaları gerekir ki çelişmezlik ilkesi gereği bu mümkün değildir. Dinî bilginin asıl kaynağı vahiy olmakla birlikte İslâm'ın, aklı bilgi elde etmenin temel yollarından biri kabul etmesi ve vahyin muhatabının akıl sahibi insan olması dolayısıyla akıl-nakil ilişkisi sadece fıkıh ve usûl-i fıkıhta değil genelde İslâm düşüncesinde geniş yankı bulmuş ve akıl-nakil, diğer bir ifadeyle akıl-din çatışması mümkün

görülmemiştir. Bu düşünce klasik kaynaklarda, "Sarih akıl sahih nakille çelişmez" cümlesiyle formüle edilmiştir. Buna göre başka türlü anlama ve yorumlama ihtimali bulunmayacak şekilde anlamı ve intikali kesinlik taşıyan dinî nassın akıl yoluyla doğruluğu kesin şekilde ispatlanmış bilgiye aykırılığı düşünülemez. Akla aykırı naklî delil mütevâtir değilse sahih olmadığı anlaşılır, mütevâtirse te'vil edilerek teâruz ortadan kaldırılır. Akıl deliline aykırı olduğu halde hataya da te'vile de ihtimali olmayan mütevâtir bir nassın bulunması ise imkânsızdır (Gazzâlî, II, 126, 137-138). İslâmî ilimlerde naklî delilin akla uygunluğu ve onunla asla çatışmadığı düşüncesi ve ikisi arasında çatışma görüntüsü ortaya çıktığında nassın aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlanması kuralı yaygın şekilde benimsenmiştir. Ancak bu görüşe karşı çıkan âlimler arasında yer alan Takıyyüddin İbn Teymiyye Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele adlı eserlerinde akla aykırı olduğu gerekçesiyle te'vil edilen âyet ve hadislerde akla aykırılık bulunmadığını geniş biçimde izah etmeye çalışmışlardır.

Naklî deliller kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralanmıştır; bunların birbiriyle ilişkisinden on farklı teâruz şekli ortaya çıkmaktadır: Kitap-kitap, kitap-sünnet, kitap-icmâ, kitap-kıyas, sünnet-sünnet, sünnet-icmâ, sünnet-kıyas, icmâ-icmâ, icmâ-kıyas ve kıyas-kıyas. Ancak şer'î hükümler ve onların dayandığı deliller arasında vaz' itibariyle, yani Allah'ın hükmü olmaları açısından gerçek anlamda teâruz ve tenâkuz bulunmaz. Bir

konuyla ilgili çelişkili hükümler verilmesine yol açacak şekilde çelişkili delililer koymak âcizlik ve bilgisizlik göstergesi olup Allah bundan münezzehtir. Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olması halinde onda pek çok çelişki bulunacağının ifade edilmesi (en-Nisâ 4/82) bu hususa işaret eder. Kitap ve Sünnet'te yer alan birbirine zıt hükümler ancak farklı zamanlarda gelmiş olup sonra gelen hüküm öncekini neshetmiştir. Fakat tarihleri bilinemediğinden hangisinin önce, hangisinin sonra geldiği tesbit edilemediğinde gerçekte teâruz bulunmadığı halde teâruz olduğu vehmedilmektedir. Bu sebeple Hanefîler teâruzun iki âyet, iki kıraat, iki sünnet ve bir âyetle meşhur sünnet arasında gerçekleşebileceğini söylemiştir. Nesih ancak nesih imkânı bulunan deliller arasında tarihlerinin bilinmesiyle mümkün olacağından iki icmâ, iki kıyas ve ictihada dayalı sahâbe kavilleri arasında teâruz gerçekleşmez. Hanefîler'in bu delillerde mümkün görmedikleri teâruz, mevcut oldukları halde mutlaka her ikisinin delil olmaktan çıkarak müctehidin istishâbü'l-hâl delilini dikkate almak durumunda kalması anlamındadır. Aksi takdirde Hanefîler söz konusu deliller arasında zâhirî teâruzu mümkün görmekte, meselâ iki kıyasın teâruzu halinde her ikisi de doğru olamayacağı ve istishâbü'l-hâl şer'î bir delil sayılmadığından kıyas dışında da başvurulacak delil kalmadığı için müctehidin bunlardan birini diğerine tercih etme imkânı varsa tercih edeceğini, yoksa hangisine kalbi meylederse onunla amel edebileceğini ifade etmektedirler (Debûsî, s. 214-215; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 12-13). Şâfiîler ve diğer mezhepler ise ikisinden birinde mutlaka bir üstünlük bulunacağı için iki kıyas arasında teâruzu mümkün görmemektedir. Müctehid bu üstünlüğü keşfedince üstünlüğe sahip kıyası esas alır; bir tercih sebebine rastlamazsa karar vermeden doğruyu keşfedinceye kadar araştırmayı sürdürür.

Teâruzun Sebepleri. Usulcülerin çoğunluğuna göre teâruz zannî emârelerin çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Hanefîler'den Ebü'l-Hasan el-Kerhî zannî emârelerin çelişmesinin de mümkün olmadığını savunmuştur (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 171). İbnü'l-Hümâm ise zannî deliller arasında teâruzu mümkün görüp katî deliller arasında mümkün görmemeyi keyfî bir yargı olarak değerlendirmektedir. Zira burada söz konusu edilen gerçek teâruz değil görünüşte teâruzdur. Bu ise iki zannî delil arasında olabileceği gibi her ikisi katî veya biri katî, diğeri zannî iki delil arasında da bulunabilir (İbn Emîru Hâc, III, 3). Teâruz sebeplerini ele alan

âlimlere göre bu durum öncelikle delilleri inceleyen müctehidlerin farklı bilgi ve tecrübe birikimlerinden ileri gelmektedir (Şâtıbî, IV, 294). Akıl ve nakil arasında çatışma bulunduğu ileri sürülen hallerde Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılmaması ya da hadislerin doğru şekilde nakledilmemesi veya akıl yürütmede yapılan yanlışlık ya da eksiklikten; şer'î delillerin kendi aralarındaki teâruz ise naslardan birinin hükmünün neshedilmiş veya her ikisinin hükmünün farklı durumlar ve zamanlar için verilmiş yahut aynı konuyla ilgili çeşitli alternatiflere müsaade edilmiş olması, yer yer nasların kapsamlarının genel-özel şeklinde farklılığı veya delâletlerinin kesinlik taşımaması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Teâruzu Giderme Yolları. Usulcülerin büyük çoğunluğu, mükelleflerin birbirine zıt hükümlere muhatap kılınmış olamayacağı düşüncesinden hareketle teâruzu giderme yollarını araştırmanın vâcip olduğunda birleşmekle birlikte yöntem konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî usulünde hakiki teâruz durumunda başvurulacak yöntemler "teâruzun hükmü" ve görünüşte (zâhiren) teâruz halinde başvurulacaklar "muhallis" (mahlas) başlığı altında ele alınmıştır. Hakiki teâruz halinde deliller delil olma vasfını yitirmekte (tesâkut), zâhirî teâruz halinde ise tercih ve uzlaştırma yöntemlerine başvurulmaktadır (Cîven Ahmed, II, 92-94).

1. Hakiki Teâruz Durumunda. İki âyet, iki kıraat, iki sünnet yahut bir âyetle onun gücündeki mütevâtir veya meşhur sünnet gibi zat ve vasıf bakımından eşit güçteki kesin yahut kesine yakın ve nesih imkânı bulunan deliller arasında teâruz bulunması halinde şu usul takip edilir: a) Nesih. Tarih biliniyorsa sonra gelen delil öncekini nesheder. Teâruz halinde ilk başvurulacak yöntem olarak neshi Serahsî zikretmiş, Debûsî, Pezdevî ve Nesefî neshi zikretmeden doğrudan tesâkut ve takrîrü'l-usûl yöntemlerini kaydetmiştir. b) Tesâkut. Tarih belirlemek mümkün olmadığında delillerin her ikisi de delil olma vasfını yitirir. Zira bu delillerden sonra kendisiyle amel edilebilecek delil bulunduğu ve neshedilmiş olma ihtimali bulunan delille amel etme vâcip olmadığı için teâruz eden her iki delille de amel etme zarureti ortadan kalkar. Geçersiz hale gelen deliller mevcut düşünülemeyeceği için başka delil araştırılır ve deliller hiyerarşisi dikkate alınarak sıralamada bir sonraki delilin hakemliğine müracaat edilir. Bu durumda teâruz âyetler arasındaysa sünnete, sünnetler arasındaysa Debûsî

ve Nesefî'ye göre sahâbî kavline, ardından ictihada başvurulur (Taḳvîmü'l-edille, s. 214-215, 217; Keşfü'l-esrâr, II, 89). Serahsî, bu son durumda bir sıralama yapmadan sahâbî kavli veya kıyasa başvurulacağını ifade etmektedir (el-Uṣûl, II, 13). c) Takrîrü'l-usûl. Bir zamanda sabit olan durumun daha sonra da mevcut olduğuna hükmetme anlamına gelen ve "ibkāü mâ kân alâ mâ kân" ve "el-berâetü'l-asliyye" diye de ifade edilen bu ilke gereği, teâruz eden delillerden başka delil bulunamazsa o konudaki esas kaideye göre amel edilir. Bazı usulcüler, delillerin biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde

teâruzunun mümkün olmadığını savunmuşsa da Hanefî usulcüleri buna engel bulunmadığını ve bu durumda yeni bir delile ulaşıncaya kadar görüş açıklamayıp (tevakkuf edip) her iki delili de yok saymak gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte deliller arasında tercih yapılamadığında ihtiyaten her iki ihtimal dikkate alınarak hüküm verileceği de belirtilmiştir. Bu tür hükümlere "müşkil" yahut "meşkûk" adı verilmiş, meselâ delillerin teâruzu sebebiyle temizliğinde şüphe edilen su ile abdest alma durumunda kalındığında hem onunla abdest alıp hem de teyemmüm edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

2. Zâhirî Teâruz Durumunda. Serahsî, Pezdevî ve Nesefî gibi müellifler hüccet (delil), hüküm, hal (mahal) ve zaman yönünden delilleri incelemiş, Debûsî hüccet yönünden inceleme konusuna teâruzun şartı bahsinde işaret edip bu konuyu doğrudan ele almazken Sadrüşşerîa bunu deliller arası tekabülün kısımları içinde zikretmiştir (et-Tavżîḥ, II, 229). Ancak teâruz halinde uyulacak bu yöntemler Debûsî ve Serahsî gibi usulcülerin eserlerinde hiyerarşik bir sıralama içinde verilmekte iken Pezdevî, Nesefî ve Sadrüşşerîa tarafından sadece birbirine alternatif yöntemler olarak sıralanmıştır. Hanefîler arasında genel kabul gören yönteme göre teâruz, rüknü ve şartları bakımından incelenip delillerin aynı güçte olup olmadığı, aralarında konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı bulunup bulunmadığı ortaya çıkarılıp sonuçta güçlü taraf belirlenerek tercih edilir. a) Delil yönünden. İlk bakışta deliller arasında karşıtlık (tekabül) tesbit edildiğinde öncelikle teâruzun rüknü göz önüne alınarak deliller arasında denklik ve içlerinden birinde üstünlük bulunup bulunmadığı incelenir. Burada delillerin zatı, yani deliller hiyerarşisindeki konumu veya sahip olduğu ilâve (tâbi) bir vasfı yönünden üstünlüğü tesbit edilmeye çalışılır. Zayıf delil

güçlü delil karşısında yok hükmünde kabul edildiği için zat veya vasıf bakımından üstün olanı esas alıp diğerini terketmenin vâcip olduğu belirtilmiştir. Zat bakımından üstünlük bulunması halinde bu karşıtlık durumunun zaman zaman teâruz terimiyle ifade edildiğine rastlanmaktaysa da aslında bunun teâruz diye adlandırılamayacağı gibi burada güçlü olanın esas alınmasına da tercih denemeyeceği bazı müelliflerce ifade edilmektedir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 132). Meselâ haber-i vâhid ve kıyas karşısında âyet ve mütevâtir yahut meşhur sünnet, kıyas karşısında haber-i vâhid zat bakımından üstünlük; Kur'an ve hadislerdeki zâhir, mücmel ya da müşkil lafızlar karşısında nas ve muhkem lafızlar vasıf bakımından üstünlük taşıdığı için bunlar birbiriyle çeliştiklerinde uygulamada ikinciler esas alınır. b) Hüküm yönünden. Delillerin hüküm yönünden farklılıkları belirlenip aralarında gerçekte teâruz bulunmadığı ortaya konur. Bunun iki yolu vardır. 1. Hükme dahil fertlerden bir kısmının delillerden biriyle sabit olduğunu ve bir kısmının diğer delille ortadan kaldırıldığını söylemek (tevzî'); meselâ birinin mutlak, diğerinin mukayyet veya birinin âm, diğerinin hâs olması gibi. 2. Delillerden biriyle sabit olan hususun diğer delille yok sayılan hushustan farklılığını ortaya koymak (tegayyür); birinin dünyevî, diğerinin uhrevî hükümle alâkalı olduğunu söylemek gibi. c) Mahal yönünden. Delillerin mahal farklılığı yani birinin bir durumla, diğerinin başka bir durumla ilgili olduğunu göstermek suretiyle teâruz giderilir. Meselâ abdestin farzlarının sıralandığı âyette başın meshinden sonra zikredilen "topuklara kadar ayaklarınızı" ifadesinde (el-Mâide 5/6) ayaklar kelimesi mecrur ve mansub olmak üzere iki farklı şekilde okunmuştur. Nasb hali ayakları yıkama, cer hali ise ayaklara mest giyilmiş olması halinde üzerine meshetme şeklinde yorumlanırsa teâruz giderilmiş olur. d) Zaman yönünden. Zikredilen yöntemlerle tercih ve uzlaştırma mümkün olmazsa nesih ihtimali düşünülerek tarih tesbitine çalışılır; tarih tesbit edilirse zaman bakımından sonra gelen delil öncekinin hükmünü kaldırmış sayılır. Tarih naslarda açık (sarih) veya kapalı (delâlet) şekilde bulunabilir. Meselâ bir delil bir şeyi yasaklıyor, diğeri mubah olduğunu ifade ediyorsa, "Eşyada aslolan ibâhadır" ilkesi gereği delâlet yoluyla yasaklayıcı delilin sonralığına hükmedilir. Delillerin birlikte vârit olduğu biliniyor ve farklı seçenekler halinde ikisinin de uygulanma imkânı bulunuyorsa muhayyerlik ifade ettiklerine hükmedilir; bu imkân bulunmuyorsa hiçbiriyle amel edilmez.

Deliller arasında teâruzu giderirken hüküm ve mahal farklılığını göstermek delilleri uzlaştırma sonucuna, zaman farklılığını göstermek delillerden birinin neshedildiği hükmüne götürmektedir. Bununla birlikte zaman farklılığını göstermenin uzlaştırma diye adlandırıldığı da görülmektedir (İbn Emîru Hâc, III, 10). Uzlaştırma (cem‘, tevfik) delillerin birbiriyle uyumlu olduğunu ve aralarında çatışma bulunmadığını göstermektir. Her iki delille de amel edildiği için uzlaştırma işlemine "amel bi'ş-şebeheyn" denir (Sadrüşşerîa, II, 230). Ancak uzlaştırma yönteminin hangi noktada devreye gireceği konusunda Hanefî müelliflerinin açıklamalarında farklılıklar görülmektedir. Debûsî, teâruzu tanımlarken deliller arası karşıtlığa teâruz diyebilmek için aralarının uzlaştırılamayacak şekilde birbirini engelleyici olmaları gerektiğini ifade etmiştir (Taḳvîmü'l-edille, s. 214). Abdülazîz el-Buhârî, naslar arasında teâruz bulunduğunda aralarını uzlaştırma imkânı olmazsa nesih yöntemine başvurulacağını (Keşfü'l-esrâr, III, 162), Sadrüşşerîa ise nesih mümkün değilse teâruzu ortadan kaldıracak sebep araştırılıp mümkün olduğunca aralarının uzlaştırılmaya çalışılacağını söylemiştir (et-Tavżîḥ, II, 230). Deliller arasında tercihin uzlaştırma yönteminden önce geldiğini savunan İbnü'l-Hümâm, Hanefîler'in kural olarak delilin i‘mâlini ihmalden evlâ kabul etmeleri sebebiyle uzlaştırmayı tercihe yeğledikleri zannedildiğini belirterek aslında bu kuralın genel geçer olmadığını örnekleriyle izah etmektedir (İbn Emîru Hâc, III, 3-5).

Alâeddin es-Semerkandî muhallisleri nesih, tercih ve tahsis-takyid olmak üzere üç kategoride değerlendirmiş ve her birinin bazı durumlarda başvurulacak birer yöntem olduğunu vurgulamıştır (Mîzânü'l-uṣûl, s. 696). Ona göre zâhiren şer‘î hükümlerle ilgili deliller arasında var olan teâruzu ortadan kaldırmak için müctehid hemen hüküm vermemeli, bir muhallis buluncaya kadar çekimser kalmalıdır. Kesinlikleri bilinen delillerde usulün şahitliğine başvurmalı ve zann-ı gālib ifade eden delillerde tercih yollarından biriyle tercihte bulunmalıdır. Çünkü delillerin doğru ile yanlışın ayrılmasını sağlayacak özellikler içermemeleri düşünülemez (a.g.e., s. 695). Hanefî ve Şâfiî usullerini mezceden İbnü'l-Hümâm ile Abdülalî el-Ensârî teâruz halinde izlenecek sıralamayı nesih, tercih, uzlaştırma, tesâkut ve takrîrü'l-usûl şeklinde vermektedir (bk. İbn Emîru Hâc, III, 3; Bahrülulûm el-Leknevî, II, 189-192). Birçok modern araştırmada da Hanefîler'in sıralaması bu şekilde kaydedilmiştir. Hanefî usulcülerinin ve özellikle Sadrüşşerîa'nın meseleyi ortaya koyuş tarzı da meseleyi bu şekilde

anlamaya yol açabilecek niteliktedir.

Teâruzu yalnızca zannî deliller arasında mümkün gören usulcülerin çoğunluğu teâruz halinde başvurulacak yöntemler sıralamasını uzlaştırma, tercih, nesih ve tesâkut şeklinde yapmış ve son aşamada

deliller mevcut değilmiş gibi farzedilerek berâet-i asliyye ilkesinin geçerli olacağını ifade etmiştir. Muhaddisler ise bu sıralamada neshi tercihin önüne alıp bu üç ihtimal söz konusu olmadığında çekimser kalmak veya delillerin geçersizliğine hükmetmek gerektiğini belirtmiştir. Zâhirîler'den bir gruba ve bazı Şâfiîler'e göre teâruz halinde bir tercih sebebi bulununcaya veya birinin diğerinden tarih itibariyle önceliği tesbit edilinceye kadar deliller geçersiz sayılır ve onlarla amel etmekten uzak durulur. Aralarında Karâfî'nin de bulunduğu bazı âlimler ise teâruz halinde delillerin geçerliliğini yitireceğini savunmak yerine muhayyerlik imkânı varsa kişilerin istedikleri delille amel edebileceklerini söylemiştir.

Deliller arasında teâruz konusunda klasik dönemde yazılan Risâletü't-teʿâruż (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1455, istinsahı 601/1205) ve er-Risâletü's-sâṭıʿiyye fi't-teʿâruż (Burdur İl Halk Ktp., nr. 241, istinsahı 1212/1796) adlı çalışmalar bulunmakta, Kâtib Çelebi, Necmeddin et-Tûfî'nin Defʿu't-teʿâruż ʿammâ yûhimü't-tenâḳuż fi'l-Kitâb ve's-sünne ve Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fî ems̱ileti't-teʿâruż fi'l-uṣûl adıyla eserler yazdıklarını kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 756, 848). Günümüzde de bu konuyu çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.).

Fıkıh. Teâruz fıkıhta kaideler, hükümler, ispat vasıtaları ve aynı müctehide ait ictihadlar arasındaki çelişkiyi ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte literatürde teâruz yerine başka terimlere yer verildiği de görülmektedir. Nitekim Mecelle'de hukuk kaideleri arasındaki çelişkiyi teâruz (md. 28, 46), ispat vasıtaları (şahitler) arasındaki çelişkiyi ihtilâf (md. 1712-1715), bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesini veya davranış sergilemesini ya da sükûtta bulunması tenâkuz terimiyle ifade edilmiştir (md. 1615, 1656). Teâruz fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerinde mahal, gerçeklik, fâil ve yöntem açısından farklılık taşımaktadır. Fıkıh usulünde teâruz şer'î delillerle ilgilidir; gerçekte mevcut değildir, müctehid açısından görünüşte mevcuttur ve bunu incelemek

müctehidin vazifelerindendir. Fıkıhtaki ise teâruz ispat vasıtalarıyla ilgili olup bilgi yetersizliği sebebiyle insanın hata etmesi dolayısıyla gerçekten var olabilir ve bunu inceleyip bir sonuca varmak hâkimlerin görevidir. Ayrıca pek çok yöntemde aralarında ortaklık bulunmakla birlikte usuldeki teâruzu giderme yöntemlerinin hepsi ispat vasıtalarındaki teâruzu gidermede kullanılamaz. Meselâ deliller arasındaki teâruz nesih gerekçesiyle giderilebilirken ispat vasıtaları için nesih söz konusu olamaz. Karâfî fıkıhta teâruzun iki delil, iki beyyine, iki asıl (kaide), iki zâhir, asıl ve zâhir arasında olmak üzere beş farklı biçimde gerçekleştiğini, bütün bunlarda âlimlerin ihtilâf ettiklerini kaydetmektedir. Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın davalardaki çelişkiyi konu edinen et-Tefâvuż fi't-tenâḳuż adlı eseri Bereketzâde İsmâil Hakkı tarafından Tenâkuz-i Fıkhî adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1307). Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkīṭî'nin Teʿârużü'l-beyyinât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Dirâse muḳārene beyne'l-meẕâhibi'l-erbaʿa'sında (Riyad 1412/1992) ispat hukukundaki teâruz meselesi dört mezhep açısından ele alınarak geniş biçimde incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 211-240, 342; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 24, 172, 217, 239, 242, 332, 365; II, 22, 40, 60, 76-77; III, 160, 214, 236, 257; IV, 72; V, 2-3; a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 377; II, 201; III, 161-164; IV, 203-208; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 214-220, 312; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 452-455; II, 519-520, 672-674; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 158-210; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, I, 29, 135, 142-143, 166; II, 12-17, 242-246; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 145; II, 126, 137-152, 226-227, 239, 378-382, 393-395; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, s. 204, 323-327,

686-696; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 351-362; II, 223; V, 377-396, 406-413; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 174-178; III, 165; IV, 171-173; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 417-418, 453-454; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 87-106; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Beyrut 1399/1978, tür.yer.; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 158-210; IV, 132-133; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, II, 186-188, 226-244; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 302, 324, 387; III, 116, 378-379; IV, 219-220, 238; a.mlf., eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele, Riyad 1412, II, 457-459; III-IV, tür.yer.; Alâî, Tafṣîlü'l-icmâl fî teʿârużi'l-aḳvâl ve'l-efʿâl (nşr. M. İbrâhim el-Hifnâvî), Kahire 1416/1996, tür.yer.; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 236; III, 76; IV, 118-131, 154-155, 294-311; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 108-116; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, III, 2-16; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 756, 848; Cîven Ahmed, Nûrü'l-envâr (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Keşfü'l-esrâr içinde), Beyrut 1406/1986, II, 87-106; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 189-204; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 196-197, 236, 294-331, 334; Sâlih Avaz, Dirâsât fi't-teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1400/1980, tür.yer.; M. Bâkır es-Sadr, Teʿârużü'l-edilleti'ş-şerʿiyye (nşr. Mahmûd el-Hâşimî), Beyrut 1980, tür.yer.; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn ve es̱eruhümâ, Mansûre 1985, s. 17-254, 298; Abdüllatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1993, tür.yer.; Şükrî Hüseyin Râmîteş el-Bosnevî, Teʿâruż mâ yuḫillü bi'l-fehm ve es̱eruhû fi'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye, Cidde-Beyrut 1421/2000, tür.yer.; Lahdar Lahdârî, Teʿârużü'l-ḳıyâs maʿa ḫaberi'l-vâḥid ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1426/2006, tür.yer.

Şükrü Özen

TEÂTİ

(bk. MUÂTÂT).

TEÂVÜN

(التعاون)

Yardımlaşma, dayanışma anlamında bir ahlâk terimi

(bk. TESÂNÜD; YARDIMLAŞMA).

TEÂYİŞÎ

(bk. ABDULLAH b. MUHAMMED et-TEÂYİŞÎ).

TEBÂREKE

(bk. TEÂLÂ).

TEBÂREKE SÛRESİ

(bk. MÜLK SÛRESİ).

TEBÂYÜN

(التباين)

İki varlık veya iki kavram arasındaki farklılığı ifade eden mantık terimi.

Sözlükte “farklı ve ayrı olmak” anlamındaki tebâyün “iki kavramdan her birinin diğerinin hiçbir ferdine yüklenmemesi” şeklinde tanımlanır. Meselâ at denilen hiçbir

varlığa insan, insan denilen hiçbir varlığa at denilmediğinden at ve insan kavramları arasında tebâyün vardır. Tebâyün yerine onunla aynı kökten türeyen mübâyenet de kullanılır. Tebâyün tümel ve tikel olarak ikiye ayrılır. Tümel tebâyün “iki kavramdan her birinin diğerinin hiçbir ferdine yüklenmemesi”, tikel tebâyün “iki kavramdan birinin diğeri yokken anlaşılabilir olması” mânasına gelir (Tehânevî, I, 157). At ve insan kavramları tümel tebâyüne, kara ve metal kavramları tikel tebâyüne örnek teşkil eder. Çünkü bir şeyin kara olması onun metal olmasını gerektirmediği gibi metal olması da kara olmasını gerektirmez.

Bu aslî kullanım dışında mantıkçılar tebâyün kelimesine dört ayrı anlam verir. Birincisi iki kavramın beraberce doğru olmasının imkânsızlığıdır (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 166). Meselâ beyaz ve siyah nitelikleri aynı anda bir şeye yüklenemez, çünkü bir şey aynı anda hem beyaz hem de siyah olamaz. İkincisi iki kavramın ifade ettiği varlığın özüne ilişkin (zatî) bir nitelikte ortak olmamasıdır (Tehânevî, I, 157). Meselâ insan ve kitap kavramları herhangi bir zatî nitelikte ortak değildir. Üçüncüsü birleşik mahiyetin, bir kısmı diğerine yüklenmeyen parçaları arasındaki ilişkidir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 115). Meselâ su hidrojen ve oksijenden oluşan birleşik bir niteliktir ve hidrojenle oksijenden biri diğerine yüklenmez. Dördüncüsü bir lafzın eş anlamlı olmadığı diğer lafızlara kıyasla durumudur. Meselâ insan ve kalem kelimeleri eş anlamlı değildir. Mantıkçılar bu tür lafızlara eş anlamlı lafızların mukabili olarak mütebâyin lafızlar adını verirler (Kutbüddin er-Râzî, s. 44). Tebâyün matematikte iki tam sayının birden başka tam sayıya kesirsiz biçimde

bölünememesi durumu için de kullanılır. Meselâ yedi ve dokuz sayıları arasında böyle bir tebâyün vardır, çünkü bunlar birden başka tam sayıya bölünemez. İkisi de birden başka bir tam sayıya bölünebilen sayılar arasındaki ilişkiye ise “iştirak” veya “müşâreket” denir (Tehânevî, I, 156).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Tebâyün” md.; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1266, s. 115, 166; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Levâmiʿi’l-esrâr, İstanbul 1303, s. 44; Tehânevî, Keşşâf, I, 156-157; Kutbüddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr, İstanbul 1303, s. 44.

Ömer Türker

TEBBET SÛRESİ

(سورة تبّت)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz on birinci sûresi.

Mekke döneminde Fâtiha'dan sonra nâzil olmuştur. Beş âyet olup fâsılası "ب، د" harfleridir. Adını ilk kelimesi tebbetten (elleri kurusun) alır. Hadis kaynakları ile ilk dönem tefsirlerinde sûre Mesed, Ebû Leheb ve Leheb adlarıyla da anılır. Sûrenin nüzûlüyle ilgili olarak kaynaklarda çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bunların en meşhuru şöyledir: Kur'an'da, "En yakın akrabanı uyar" meâlindeki âyetin (eş-Şuarâ 26/214) inmesi üzerine Resûlullah bir sabah vakti Safâ tepesine çıkıp Kureyş mensuplarına seslenmiş, Kureyş mensupları etrafında toplanınca, "Size şu dağın arkasından bir düşman süvari birliğinin gelmekte olduğunu söylesem bana inanır mısınız?" diye sormuş, onlar da, "Daha önce senin herhangi bir yalanını duymadık" demiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem kendisinin şiddetli bir azap öncesinde gönderilmiş uyarıcı bir elçi olduğunu bildirmiştir. Dinleyiciler arasında bulunan amcası Ebû Leheb onu azarlamış ve, "Kahrolası! Bizi bunun için mi buraya çağırdın?" diyerek uzaklaşmıştır. Bu olayın ardından, Ebû Leheb'in kullandığı "tebb" kavramıyla başlayan bu sûre nâzil olmuştur (Müsned, I, 281, 307; Buhârî, "Tefsîr", 111; Tirmizî, "Tefsîr", 111). Sûrenin ilk üç âyetinde asıl adı Ebû Utbe Abdüluzzâ olan, fakat yüzünün güzelliği dolayısıyla babası tarafından "Ebû Leheb" (alev alev parıldayan) künyesiyle anılan amcasına beddua edilmekte, sahip olduğu servetin ve çocuklarının kendisini cehennem ateşinden kurtaramayacağı haber verilmektedir. Son iki âyette Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl Ervâ'nın da alev alev tutuşan cehenneme gireceği bildirilmektedir; çünkü o Hz. Peygamber'e eziyet etmek için dikenler taşıyıp geçeceği yola sermekteydi.

Kur'ân-ı Kerîm'de Münâfikūn, Kâfirûn gibi İslâmiyet'e cephe alanların, ayrıca Mutaffifîn gibi (ölçü ve tartıda hile yapan) hususlarda dürüst davranmayanların bu nitelikleriyle ilgili isimler taşıyan sûreler bulunduğu halde belli bir kişinin şahsını konu alan başka bir sûre yoktur. Ebû Mansûr

el-Mâtürîdî bu hususta şu yorumu yapar: Tebbet sûresinde Resûl-i Ekrem'in hak peygamber oluşunun üç yönlü bir ispatı vardır. Birincisi, ilk inen sûrelerden biri olan bu sûrede Ebû Leheb'in ve karısının cehenneme gireceğinin bildirilmesi ve yaklaşık on yıl sonra ölen Ebû Leheb'in de küfür üzere ölmesidir. İkincisi, İslâmiyet'in çok az taraftarının bulunduğu bir sırada Hâşimîler'in reisi Ebû Leheb gibi bir kişi hakkında bu kadar ağır bir ifadenin kullanılmasıdır; bu da ancak Allah'ın, peygamberini koruması sayesinde mümkün olabilir. Üçüncüsü, Resûlullah'ın son derece kibar bir şahsiyet olmasına rağmen böyle ağır bir üslûba yer verilmesidir; bu ise din konusunda hiç kimseye boyun eğmemesi esasının bir gereğidir (Âyât ve süver, s. 94; krş. Fahreddin er-Râzî, XXX, 168). Bazı tefsir kitaplarında yer alan (Zemahşerî, VI, 495; Beyzâvî, IV, 462), "Allah Teâlâ'nın Tebbet sûresini okuyan kimse ile Ebû Leheb'i aynı mekânda bir araya getirmeyeceğini umarım" meâlindeki hadisin mevzû olduğu ifade edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 729). Uri Rubin, Tebbet sûresini İslâm âlimlerinin anlayışından farklı biçimde yorumlayan bir makale yazmıştır ("Abū Lahab and Sūra CXI", BSOAS, XLII [1979], s. 13-28).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 281, 307; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 438-445; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2003, s. 94; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1424/2003, s. 376-377; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 495; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXX, 165-173; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 462; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 729; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/2000, XII, 283-301; Seyyid Muhammed Hüseynî, "Sûre-i Tebbet", DMT, IX, 422; Muhammed Ali Feşârikî, "Tebbet", DMBİ, XIV, 415-416.

Abdülhamit Birışık

TEBDİL

(bk. TAHRİF).

TEBDİL GEZMEK

Hükümdarların tanınmamak için kıyafet değiştirerek denetleme amacıyla halk arasında dolaşmalarını ifade eden bir tabir.

Sözlükte “değiştirmek” anlamındaki tebdîlden gelen tebdil gezmek (tebdîl-i kıyâfet/tebdîlü’l-kıyâfe), saraylarda farklı bir hayat süren hükümdarların kimliklerini gizlemek için kılık değiştirip halkın durumunu bizzat görmek veya kendileri hakkında düşüncelerini öğrenmek amacıyla onların arasında dolaşmasıdır. Kaynaklarda bu husus daha çok Arapça’da “kıyafet değiştirmek, başka bir kılığa girmek” mânasına gelen tegayyür ve tenekkür kelimeleriyle anlatılır. Eskiden Araplar savaşlarda pars (nemr) derisi giyerler ve bunu “tenekkür”le ifade ederlerdi. Tebdil gezmedeki gizlilikten dolayı hafâ’ (gizli olmak) kökünden türeyen bazı kalıplar da kullanılmıştır. Batı dillerinde bunun karşılığında “disguise” ve “incognito” gibi kelimeler yer alır.

Tebdilikıyafet giyim kuşam yanında yüz makyajı, saç sakal, bıyık tıraşı gibi bazı değişiklikler yapmayı da içine alır. Tarihte kılık değiştirmeye dair pek çok örneğe rastlamak mümkündür. İslâmî kaynaklarda Hz. Dâvûd’un hükümdar olduktan sonra tebdilikıyafetle halkın arasına karıştığı, kendisinin ve devletin icraatı hakkında onların düşüncelerini öğrendiği nakledilir. Ahd-i Atîk’te Saul’ün kılık değiştirip cinci bir kadına gitmesinden (I. Samuel, 28/8), bazı İsrâil krallarının cenge girmek için kıyafet değiştirmesinden (I. Krallar, 22/30; II. Tarihler, 18/29; 35/22); Ahd-i Cedîd’de sahte resullerin Mesîh’in elçileri sûretine bürünmesinden, şeytanın kılık değiştirip nur meleğinin şekline girmesinden (Korintoslular’a İkinci Mektup, 11/13-14) söz edilir. Ashâb-ı Kehf kıssasında mağarada gizlenen gençlerden Diomedes veya Lamblichus’un olup biteni öğrenmek ve yiyecek temin etmek üzere tebdilikıyafet ederek şehre indiği anlatılır.

Tarihte tebdil gezmenin halkın durumunu anlama, saraydan sıkılıp dışarıya açılma arzusu ve kimliğini gizleyerek düşmanlardan korunma gibi amaçlarla yapıldığı görülür. Kaynaklarda farklı bir kimliğe bürünüp halkın arasına giren, uzun yolculuklara çıkan veya bir yerde ikamet eden kimselere

dair rivayetlere çokça rastlanmaktadır. Hz. Ömer gece karanlığında Medine sokaklarında dolaşarak halkın durumunu ve yönetimden memnun olup olmadıklarını anlamaya çalışırdı. Halktan biri gibi giyinen Hz. Ömer'in bu davranışı "devriye gezmek" şeklinde ifade edilmiştir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 105; Süyûtî, s. 155). Tebdil gezme daha çok Abbâsîler döneminde görülür. Sesi çok güzel olan ve Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuyan hadis hâfızı Abdurrahman b. Bişr'in kıraatini dinlemek için Nîşâbur Emîri Abdullah b. Tâhir akşamları tebdilikıyafet ederek imamlık yaptığı camiye gitmeyi âdet edinmişti. Hârûnürreşîd ile veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî sık sık tebdilikıyafetle halk arasında dolaşırdı. Bizans İmparatoru Theophilos'un Hârûnürreşîd'i taklit ederek tebdilikıyafetle şehirde dolaştığı, tebaanın en fakir ve güçsüzleriyle konuştuğu, bunların şikâyetlerini dinleyip suçluları ibret alınacak şekilde cezalandırdığı bilinmektedir (Ostrogorsky, s. 195). Mu'tazıd-Billâh ile nedimi Abdullah b. Hamdân ve Kādir-Billâh gibi bazı halife ve devlet adamları genellikle tüccar kılığında halkın arasına karışırdı. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın yakalanmasını emrettiği Fâtımî hilâfetinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî, Suriye'den İfrîkıye'ye kadar olan uzun yolculuğunu tüccar kılığında yapmıştı (İbn Haldûn, III, 363). Bu arada derviş, kadın, dilenci, ruhban kılığına girenler de vardı (Hilâl es-Sâbî, s. 78; Zehebî, s. 9). Kıyafet değiştirmeye savaş hileleri ve casusluk gibi amaçlarla da başvurulmuştur. Kinâne'den Benî Bekir b. Abdümenât'ın Hudeybiye Antlaşması'na aykırı olarak müslümanların müttefiki Huzâa'ya saldırması esnasında tebdilikıyafetle saldırıya katılan Safvân b. Ümeyye gibi Kureyşli gençler vardı. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Cevher es-Sıkıllî ile savaşı göze alamayan Midrârîler'den İbn Vâsûl ailesi ve yakınlarıyla birlikte gizlice Sicilmâse'den ayrılmış, ardından durumu gözlemek için kıyafet değiştirip şehre girmeye çalışırken yakalanıp Cevher'e teslim edilmiştir. Kösedağ savaşında yenilen II. Keyhusrev gece karanlığında kıyafetini değiştirerek Tokat'a sığınmak zorunda kalmıştır. Hindistan Delhi Sultanlığı hükümdarlarından Radıyye Begüm halk arasına karışırken erkek elbisesi giyiyor ve yüzüne nikap takıyordu. Destan ve halk hikâyelerinde kılık değiştirip kimliğini gizleme motifi çok yaygındır. Tebdilikıyafetle yolculuğa çıkan hükümdarlar bu motifin başlıca kahramanlarındandır. Dede Korkut'ta hakanların düzeni sağlamak için kılık değiştirip toplumun içine girdikleri anlatılır. Binbir gece masallarında Hârûnürreşîd ile veziri Ca'fer el-Bermekî'nin ve başka hükümdarların tüccar kıyafetiyle Bağdat sokaklarına

çıktıkları hikâye edilir (Elf leyle ve leyle, III, 13 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Evâ᾿il, Beyrut 1407/1987, s. 105; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 78; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 671-680, s. 9; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 363; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 119; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâ᾿, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), s. 155; Elf leyle ve leyle, Kahire 1375/1956, I, 114; III, 13 vd.; IV, 122; VI, 165, 166; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 195; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 279; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, s. 49-50; Mehmet Naci Önal, "Halk Anlatılarında Kahramanın Kimliğinin Gizlenmesi", Turkish Studies, V/1 (2010), s. 1271-1285.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da.

Tebdil gezme kaynaklarda "tebdîl-i kıyâfet, tebdîl-i câme, tebdile çıkma" şeklinde de geçer. Hükümdarların ve idarecilerin kıyafet değiştirerek dolaşmaları tarih boyunca pek çok devlette görülür. Osmanlılar'da bu tür uygulamalar hakkında erken tarihli örnekler mevcut değildir. XVI. yüzyıldan itibaren padişahların farklı meslek erbabının kıyafetleriyle halk arasına karıştığına dair bilgilere rastlanır. Kaynakların belirttiğine göre Yavuz Sultan Selim kıyafet değiştirip uzun süren gezilere ve ava çıkardı. Kanûnî Sultan Süleyman ve sadrazamı İbrâhim Paşa sipahi elbisesiyle tebdile çıkmışlardı. Tebdil gezme usulü XVII. yüzyılda daha da yaygınlaşmıştır. Bilhassa tahta çıkan genç yaştaki padişahların tebdil gezme arzusunda oldukları kaydedilir. Bu durumun, halkı tanıma yanında kafes arkasında geçen şehzadelik dönemlerinden sonra serbestçe hareket etme isteklerini tatminden ileri geldiği düşünülebilir. II. Osman'ın bostancı, II. Ahmed'in Mevlevî şeyhi kıyafetine büründüğü, IV. Murad'ın değişik

kıyafetler giydiği, IV. Mehmed, II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa'nın uzun zaman ikamet etmiş olmalarından dolayı daha ziyade Edirne'de tebdile çıktıkları bilinmektedir. XVIII. yüzyıl hükümdarlarından III. Mustafa tebdil

hasekisi, I. Abdülhamid şerif, III. Selim delilbaşı, kalyoncu, zaîm kıyafetleriyle dolaşmıştır. Padişahlar tebdile çıkarken onlara refakat edenler de farklı kılıklara bürünürdü. IV. Murad tebdil gezilerinde vezîriâzamını, bazan musahibini yanına alırdı.

Padişahlar tebdilikıyafetle ava çıktıklarında gördükleri olumsuzluklara müdahale eder, tedbir alınmasını emreder, bazan rastladıkları bu davranışlar yüzünden ölüm dahil ağır cezalar verirlerdi. IV. Murad'ın Maltepe menzilinde tebdil gezerken sefer hazırlıklarını yetersiz bulduğu Cigalazâde Mahmud ve Yûsuf, Sultanzâde Mehmed ile Vezir Mustafa paşaların sürgüne gönderilmesini emretmiş (Naîmâ, II, 760), Bağdat seferi sırasında tesadüf ettiği tütün içen on dört neferi cezalandırmıştır. III. Mustafa da rastladığı bir sefâret tercümanının kimliğini araştırarak onun ricâl konaklarına gidip casusluk yaptığını anlayınca katlini istemiştir. Aynı padişah, sarı mest ve renkli elbise giymeme yasağına uymayan bir hıristiyan ekmekçiyi ve bir yahudiyi görünce ölümle cezalandırmıştır. Padişahları tebdil gezerken tanıdığını belli etmek, onlarla konuşmak, arzuhal sunmak âdet değildi; böyle davrananlar ağır şekilde cezalandırılırdı. III. Mustafa'nın tebdil gezilerine dair örnekler veren Şem'dânîzâde, "Bir padişahın sırf haşmet olsun diye şehirde tebdil gezerken hiç olmazsa bir bî-edebi katl veya başka bir şekilde te'dib ve sebepli sebepsiz bir diğerini olmayacak bir ihsanda bulunarak ihya etmelidir, böylece herkes edebini takınıp keremini umar olsun" derken tebdil gezmenin bir başka vechesine işaret eder (Müri't-tevârîh, II/A, s. 35).

İç ve dış bunalımların Osmanlı Devleti'ni ciddi anlamda sarstığı dönemlerde hükümdarlık yapan I. Abdülhamid ve III. Selim'in sıkça tebdile çıkıp halkın nabzını tutmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. İktidarlarının meşruiyet araçlarından biri olarak tebdilin kullanılmasının özellikle reformcu hükümdarlar döneminde daha sık görülmesi şaşırtıcı değildir. I. Abdülhamid'in ulemâ kavuğu üzerine yeşil destar sarıp maiyetine silâhdar ağa, mâbeyin ağaları ve çavuşlardan bazılarını alarak sur içi İstanbul'unu,

çarşı pazarları ve kapanları teftiş ettiği, bu gezilerin sabahleyin başlayıp ikindi vaktine kadar sürdüğü, bunun ardından İstanbul halkına, çarşı ve pazarlara dair sert emirler çıkardığı belgelerden anlaşılmaktadır. III. Selim'in tahta cülûsundan itibaren aksaklıkları, yolsuzlukları kontrole özel bir önem verdiği bilinmektedir. Tebdilikıyafetle Kızkulesi'ni teftiş eden III. Selim kule dizdarının görev başında olmadığını görünce bulunup denize atılmasını emretmiş, araya girenlerin ricası üzerine canını bağışlayarak görevinden uzaklaştırmıştır. Bir defasında Baruthâne-i Âmire'ye gittiğinde kendisini tanımayan görevlilerin şikâyetlerini duyunca durumlarının iyileştirilmesini istemiştir. Bu arada sıkça tebdil gezmesinin tehlikelerinden bahseden Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi'yi azletmiştir.

II. Mahmud'un da halk arasına karıştığına, Tophâne-i Âmire'de top dökümünü seyrettiğine, ateş tâlimi ve topların süratiyle ilgilendiğine dair kayıtlar vardır. Tanzimat dönemiyle birlikte padişahlar artık bu tür uygulamalara başvurmamıştır. Tebdil gezme esas itibariyle padişahlar hakkında kullanılmakla birlikte sadrazam, yeniçeri ağası, subaşı, nâib gibi yetkililer teftiş maksadıyla tebdilikıyafete başvurmuştur. Tebdil gezme sırasında sayıları on ikiyi bulan tebdil hasekileri padişahın maiyetinde bulunur, belli zamanlarda bunlar kıyafet değiştirip İstanbul'da dolaşır ve gizli emirlerle vilâyetlere gönderilirdi. Kayıkla tebdilikıyafet gezen padişahın kayığını çeken kürekçilere "tebdîl-i hümâyun hamlacısı" denilmiş, tebdille Boğaziçi'nde bindiği kayığa da "tebdil piyadesi" adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 9, 325, 375, 378, 396, 529, 533; II, 692, 767, 871, 999-1000, 1173; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 9; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 614, 760, 828, 852, 869-870, 874, 876, 980; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 12, 35; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 52-53; Câbî Ömer Efendi, Târih

(haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 342, 453, 941-942; Vekāyiname, TTK Ktp., nr. 58, tür.yer.; III. Selim'in Sırkatibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (haz. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 59-61, 475; Danişmend, Kronoloji, III, 391-392; IV, 67, 442-443; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 47-51; Necdet Sakaoğlu, "Tebdil Gezmek", DBİst.A, VII, 230-231.

Mehmet İpşirli

TEBENNÎ

(bk. EVLÂT EDİNME).

TEBERDAR

(bk. BALTACI).

TEBERRÎ

(التبرّي)

İmâmiyye Şîası’nın devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünmeyenlerle ilişkiyi kesmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “hastalıktan kurtulup şifa bulmak; sevilmeyen biriyle ilgiyi kesip ondan uzaklaşmak” anlamlarındaki ber’ (bür’, bürû’) kökünden türeyen ve aynı mânaya gelen teberrînin (teberrü’) karşıtı “sevmek, severek bağlanmak” anlamına gelen velâyet kökünden türeyen tevellîdir (Farsça’da bu kelimeler teberrâ ve tevellâ şeklinde kullanılır). Terim olarak teberrî (berâet) “İmâmiyye Şîası’nın devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünmeyen kişi ve zümrelerle ilişkisini kesmesi”, tevellî ise “bu hususta kendileri gibi düşünenlerle dostluk içinde bulunması” demektir. İlk İslâmî gruplardan Hâricîler, Hz. Ali başta olmak üzere bütün düşmanlarından ilgilerini kestiklerini beyan ederek teberrî anlayışını yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Ezârika’nın kurucusu Nâfi‘ b. Ezrak’ın kendisiyle birlikte savaşa katılmayanlarla ilişkisini kestiği, fakat daha önce bunları benimseyip sevenlerden teberrî etmediği, Necde b. Âmir’e mensup olanların Ebû Füdeyk’ten teberrî ettikleri, Yezîdiyye’nin Muhakkime-i Ûlâ’yı ve İbâzıyye’yi sevip benimsediği, bazı bid‘atçılardan ise teberrî ettiği (Eş‘arî, s. 86-87, 92, 103) dikkate alındığında teberrî ve tevellî yöntemlerinin Hâricîler arasında erken dönemlerden itibaren kullanıldığını söylemek mümkündür. İmâmiyye Şîası’nın teberrî anlayışı ise değişik merhalelerden geçerek bir mezhep prensibi haline gelmiştir. Şiî kaynaklarında, başta Hz. Ebû Bekir ile Ömer olmak üzere Hz. Ali’nin “düşman”larından ilk teberrî eden ve onların küfre girdiğini söyleyen kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ileri sürülür (Kummî, s. 20; Nevbahtî, s. 19). Hz. Ali ve Muâviye taraftarlarının birbirini itham etmeleri Ali’nin vefatından sonra devam etmiş, bir taraftan Ali muhaliflerinin küfre girdiği ileri sürülürken diğer taraftan onun ve mensuplarının idarede yetersiz olduğu söylenmiştir. Bu dönemde Hz. Ali taraftarları, Muâviye ve yandaşlarıyla ilgili teberrîlerini siyasî propaganda aracı şeklinde kullanıyor,

ilk iki halifeye yönelik teberrîlerini, onların Hz. Ali'ye Allah tarafından verilen hakkın kullanılmasına engel olmaları iddiasına dayandırıyordu. Aynı devirlere ait İmâmiyye

nakillerinde velâyet dinî bir prensip diye öne çıkarılıp teberrî bu prensibin içinde mütalaa edilirken zamanla teberrî imanın aslî prensibi olarak ileri sürülmeye başlanmıştır. İslâm'ın esasları bu ekole ait birçok haberde namaz, zekât, oruç, hac ve velâyet şeklinde ele alınıp bir anlamda teberrî-tevellî içinde düşünülürken Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen ve imanın sınırlarını belirleyen bir hadiste Allah'tan başka ilâh bulunmadığı, Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğu ve onun getirdiklerine inanmanın zarureti zikredildikten sonra diğer esaslar sıralanmış, ardından "velimizi sevip benimseme, düşmanımıza karşı düşmanlık etme" şeklinde tevellî ile teberrî iki ayrı prensip halinde ortaya konulmuştur (Küleynî, II, 18-24). Daha sonra bunu teyit eden bazı hadislerde berâet (teberrî) müminin mecburi on görevinin dokuzuncusu olarak belirtilmiştir (Berkī, I, 13; İbn Bâbeveyh, Kitâbü'l-Ḫiṣâl, s. 402).

İmâmiyye Şîası, teberrî ve tevellî konusundaki düşüncelerini Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da Ali için söylediği nakledilen hadislere dayandırır. Buna göre Resûlullah kimin mevlâsı ise Ali de onun mevlâsıdır, Allah Ali'yi seveni sever, ona karşı çıkanı cezalandırır; Allah için sevmek, Allah için buğzetmek, Allah'ın velîlerini sevmek ve O'nun düşmanlarından uzaklaşmak kâmil imandandır (Küleynî, II, 125). Hz. Ali'yi sevmeyen, Ali'nin düşmanlarıyla ilgisini kesip onlara düşman olmayan kimsenin imanı kabul edilmez (Berkī, s. 264; İbn Bâbeveyh, Emâlî, s. 122). Böylece Hz. Ali'yi sevmek ve ona tâbi olmakla ilgili tevellî prensibinin yanında Ali'nin düşmanlarından veya onun haklarını engelleyenlerden teberrî etme anlayışı zaman içinde Hz. Ali'nin aile fertleri ve neslinden gelen imamlar için de uygulanmaya başlanmıştır. İmâmiyye Şîası'na göre teberrî edilmesi gerekenler ilk üç halife ile Hz. Âişe başta olmak üzere Cemel Vak'ası'nda Ali'ye karşı çıkanlar, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'nin yanında yer alanlar, hakem olayı (tahkîm) münasebetiyle Amr b. Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî, ayrıca Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı mücadele eden Hâricîler ve onları destekleyenlerdir. Daha sonra Ali neslinden gelen imamlarla Ehl-i beyt'e karşı çıkan, onlara düşmanlık besleyen ve genellikle "tâgūt" (put) diye adlandırılan kimselerden teberrî edilmesi dinî bir vecîbe sayılmıştır.

Fiilen teberrî edip münasebetlerin kesilmesi mümkün olmadığı durumlarda gönülden buğzetmekle birlikte takıyye ile hareket etmek de mezhebin benimsediği bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA

Berkī, Meḥâsin (nşr. Celâleddin el-Hüseynî), Tahran 1370, I, 13, 264; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 20; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 19; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 86-87, 92, 93, 103; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, II, 18-24, 125; İbn Bâbeveyh, Kitâbü’l-Ḫiṣâl (nşr. Hasan el-Harsân), Necef 1391/1971, s. 402; a.mlf., Emâlî, Necef 1389/1970, s. 122; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Kahire 1382/1962, s. 296-297; E. Kohlberg, “Barāʾa in Shīʿī Doctrine”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VII, Jerusalem 1986, s. 139-175; a.mlf., “Barāʾa”, EIr., III, 738-739; J. Calmard, “Tabarruʾ”, EI² (İng.), X, 20-22; Ali Refîî, “Tevellî ve Teberrî”, DMT, V, 157-158; Pervîz Selmânî, “Teberrî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 376-379; İsmâil Bâğıstânî, “Tevellî”, a.e., Tahran 1383/2004, VIII, 603-605.

Mustafa Öz

TEBERRU

(التبرّع)

Karşılıksız kazandırma işlemlerinin ortak adı.

Sözlükte “bir şeyi içinden gelerek ve karşılık beklemeden vermek” anlamındaki teberru‘ kelimesi fıkıhta kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız vermesini ifade eder. Teberru edene müteberri‘ denir. Aynı eylemi belirtmek üzere tatavvu‘ da (gönüllü olarak yapma) kullanılır. Ancak fıkıh kitaplarında tatavvu daha çok ibadette, teberru ise muâmelât konularında yaygın kullanıma sahiptir ve ilkinde bedenî, ikincisinde malî fedakârlık söz konusudur. Teberru, hukukî işlemlerin tasnifinde ve haksız (sebepsiz) iktisap durumlarının belirlenmesinde özel bir öneme sahiptir.

a) Hukukî işlemler (tasarruf) çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulmuş olup yapısı bakımından kazandırma (temlîk) işlevi görenler “temlîkât” diye adlandırılmış, bunlar da ivaz karşılığında yapılanlar (muâvazât) ve karşılıksız yapılanlar (teberruât) şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Teberruât bağışlama kastıyla yapılan bütün kazandırma işlemlerinin ortak adıdır. Genellikle hibe, ıtk, vasiyet, vakıf, sadaka, kefil açısından başlangıcı itibariyle kefâlet, iâre, başlangıcı itibariyle karz, muhâbât satışı (gerçek değerinin altında yapılan ve alıcıyı kollama amacı belirgin olan satış), ibrâ, muîr açısından rehn-i müsteâr, ikrar ve bazı durumlarda sulh bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu tür işlemlerin geçerliliği için teberruya ehil olma şartı aranır ve bu şart ehliyet ve yetki açısından ele alınır. Ehliyet açısından karşılıksız kazandırma türünden işlemleri ancak tam edâ ehliyetine sahip kişiler yapabilir. Yetki açısından ise müflisin ve ölümcül hastalığa (maraz-ı mevt) yakalanmış kişinin durumu özellik arzeder. Tam edâ ehliyetine sahip olsa bile borçları mal varlığını aşmış kişinin alacaklılarından mal kaçırma anlamına gelebilecek ve ölümcül hastalığa yakalanmış kimsenin vârislerini ve alacaklılarını zarara sokacak işlemleri hakkında bazı kısıtlamalar getirilmiştir ki bunların başında teberru türünden işlemler gelmektedir (bk. İFLÂS; MARAZ-ı MEVT). Umumi vekâletin kapsamına dair yorumlarda da vekilin teberru türünden işlem yapmaya yetkili olmadığı, zira bu

vekâletin sadece muâvazât türünden işlemler konusunda vekile yetki verdiği belirtilir. Yine kanunî temsilcinin (veli veya vasi) kısıtlı üzerinde sahip bulunduğu yetkinin kapsamı açıklanırken onun mal varlığından teberru türünden işlemler yapmaya yetkili olmadığına dikkat çekilir.

Teberrunun geçerliliğiyle ilgili diğer şartlar ve hükümler şöylece özetlenebilir: Teberru konusunun mevcut olması gerekir. Zira teberru aynı zamanda bir temlik işlemidir, temlik ise ancak mevcut üzerinde etkili olur. Bir teberru türü sayılan hibede hibe konusu şeyin kabzedilmesi şart koşulduğu için alacağın hibesi bu açıdan tartışılmış, borçluya yapılan hibe hem kıyasen hem istihsanen, üçüncü şahsa yapılan hibe ise sadece istihsanen geçerli sayılmıştır (Kâsânî, VI, 119). "Memlük olan temlik edilebilir" kaidesi gereği herkesin kullanımına açık olan mubah mallar temlike, dolayısıyla teberruya konu teşkil etmez. Teberru türünden akidlerde kabulün rükün olup olmadığı tartışılmıştır. Züfer dışındaki Hanefîler, hibe ve âriyet gibi akidlerde istihsan deliline dayanarak kabulü rükün saymamışlardır. Bu tür akidler kabz gerçekleşmeden in'ikad etmeyeceğinden kabz kabule karine sayılmıştır. Muâvazât grubuna giren akidler garar ve cehalet hükümleri bakımından sıkı şartlara bağlanırken genellikle garar ve cehaletin teberruât türünden işlemlerin sıhhatini etkilememesi kuralı benimsenmiştir. Çünkü ilk gruptakiler pazarlık esasına dayanmakta, ikinci gruptakilerle karşı tarafa fayda sağlama amaçlanmakta ve bunlar çoğunlukla kabz ile hüküm ifade ettiğinden işleme konu malla ilgili garar ve cehalet o sırada zaten giderilmiş olmaktadır. Fâsid şartların ivazlı akidleri etkilediği halde teberru türü işlemlere etkisi yoktur. Teberru yoluyla yapılan temliklerde şüf'a işlemez. Iskat türünden sayılmayan bazı teberru işlemleri kabzdan önce teberru eden açısından bağlayıcı değildir.

Hibenin kuruluşu geleceğe izâfe edilemeyeceği gibi meydana geleceği şüpheli bir hadiseye de bağlanamaz. Zira aynı zamanda bir temlik işlemi sayıldığından hibe bu tür durumlara elverişli değildir.

b) Yapılan bir iş, harcama veya ödemenin sebepsiz iktisap teşkil edip etmediği belirlenirken teberru terimine sıkça atıf yapılır. Şöyle ki: Bir iş, harcama veya ödeme ya ifa ya borçlandırma ya da bağışlama amacıyla yapılır. Bu üç amaçtan birine dayanmadan gerçekleşen kazandırma hukukî sebepten mahrum olduğu için haksız iktisap teşkil eder ve iadeyi gerektirir.

Ortada bir borç ilişkisi varken borçlunun borcuna uygun hareketi ifa şeklinde değerlendirilir. Fakat borç ilişkisi bulunmadığı halde kişi başkası için iş, harcama veya ödeme yapmış ve bunu teberru kastıyla yaptığını açıkça belirtmemişse, hatta bunu borçlandırma amacıyla yaptığını iddia ederse bu iddianın hukuk tarafından kabul edilip karşı tarafın borçlu sayılması tartışmalıdır. Bu iddia esas alınırsa haksız iktisaba dayalı borç söz konusu olur; haksız iktisaba hükmedilmezse yapılan iş, harcama ve ödeme teberru şeklinde değerlendirilir ve rücû hakkı söz konusu olmaz. Bu bağlamda teberru terimi haksız iktisap teşkil etmeyecek biçimde iş, harcama veya ödemenin ifa ya da borçlandırma amacı taşımaksızın yapılmasını ifade eder. Aslında meselenin bu yönü temsil yetkisiyle yakından ilgilidir. Temsil yetkisinin varlığı ve kapsamına ilişkin değerlendirmeler teberru sonucuna ulaşma hususunda belirleyici bir role sahiptir; kişinin fuzûlî sayıldığı yahut yetkili olmakla birlikte yetki sınırının dışına çıktığının belirlendiği durumlarda yapılan iş, harcama ve ödemeler genellikle teberru kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 227; VIII, 60; XI, 133, 180, 196; XII, 35, 48; XIV, 142; XVII, 60, 195; XVIII, 27; XIX, 170; XXV, 162; XXVIII, 10; XXIX, 38; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi'l-meẕheb (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - M. M. Tâmir), Kahire 1417/1997, III, 235; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 153-155; VI, 5-6, 13, 16, 19, 40-41, 118-119, 214, 219; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1411/1990, IV, 306; VI, 513; VIII, 486, 488; XIV, 101; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, III, 38, 78, 103, 145-150; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, III, 231, 292, 307, 326, 353, 373; Ahmed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 237; Âdil b. Abdülkādir b. Muhammed Velî Kūteh, el-Ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-fıḳhiyyetü'l-Ḳarâfiyye: Zümretü't-temlîkâti'l-mâliyye, Beyrut 1425/2004, II, 741-744; "Teberruʿ", Mv.F, X, 65-68.

Bilal Aybakan

TEBETTÜL

(التبتّل)

Sâlikin her şeyden yüz çevirip bütün varlığıyla Allah'a yönelme halini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "kesilmek, kopmak, uzaklaşmak" anlamına gelen tebettül kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de "kişinin her şeyden uzaklaşarak kendini tamamen Allah'a vermesi ve bütünüyle O'na yönelmesi" mânasında kullanılmıştır (el-Müzzemmil 73/8). Birçok âyette dünya hayatının önemsizliği anlatılmış, bu hayatın çekiciliğine aldanılmaması istenmiş, âhiretin ise daha önemli ve hayırlı olduğu, dünya hayatına karşılık âhiret hayatını feda etmenin ağır bir azabı gerektireceği bildirilmiş, mal ve evlât dünya hayatının cezbedici süsü diye nitelendirilmiş, kalıcı iyi amellerin Allah katında daha değerli kabul edildiği belirtilmiştir (el-Bakara 2/86; Âl-i İmrân 3/185; en-Nisâ 4/77; el-Kehf 18/46; Lokmân 31/33; en-Nâziât 79/38-39). Bu sebeple tasavvuf ehli dünyadan ve dünya nimetlerinden uzak durmayı tercih etmiş, kulluğu tam olarak gerçekleştirebilmek için mâsivâyı bırakıp bütünüyle Allah'a yönelmeyi gerekli görmüştür. Evlenmeyip erkeklerden uzak durduğu için Hz. Meryem'e ve mâsivâdan yüz çevirdiği için Hz. Fâtıma'ya tebettül ile aynı anlama gelen "Betûl" sıfatı verilmiştir.

Tebettül kavramı "kendini tamamen ibadete verme" anlamındaki ruhbanlığı, dolayısıyla evlenmemeyi de kapsar. Ancak Hz. Peygamber'in açıklamaları (Müsned, I, 175; III, 158, 245; V, 17; VI, 125, 157, 253; Buhârî, "Nikâḥ", 8; Müslim, "Nikâḥ", 6-8) bu davranışların İslâmiyet'te tasvip edilmediğini, dolayısıyla tebettülün bu hususları içermediğini göstermektedir. Nitekim bazı sahâbîler bir araya gelerek gecelerini namaz kılmak, gündüzlerini oruç tutmakla geçirmeye, eşleriyle bir araya gelmemeye niyet ettiklerinde, "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı şeylerin temiz ve güzel olanlarını haram saymayın. Sınırı aşmayın, haddi tecavüz etmeyin; Allah haddi tecavüz edenleri sevmez" meâlindeki âyet inmiş (el-Mâide 5/87) ve Hz. Peygamber onları bu davranışlarından menetmiştir.

Tasavvuf ile tebettül kelimelerinin aynı mânaya geldiğini söyleyen bazı sûfîler tasavvufun Kur'ân-ı Kerîm'deki karşılığının tebettül olduğunu düşünmüşlerdir. Tebettülü tasavvufî bir mertebe şeklinde ilk defa ele alan Hâce Abdullah-ı Herevî, bu kavramı "sâlikin her şeyi bir yana bırakarak bütünüyle Allah'a yönelmesi" şeklinde tanımlamış ve üç dereceye ayırmıştır. Birinci derecedeki tebettül, insanlara karşı bir beklenti içinde bulunma ve bu sebeple onları önemseme duygusundan kurtulmaktır. Sâlikin bu duygudan arınması nefsini Allah'a teslim etmesi, ilâhî hükme rıza göstermesi ve her şeyin O'ndan geldiğini (tevhîd-i ef'âl) müşahede etmesiyle mümkündür. İkinci derecedeki tebettül sâlikin nefsinin arzu ve isteklerinden uzaklaşarak Allah'la ünsiyet kurması, böylece ilâhî keşfe ulaşmasıdır. Tebettülün ilk derecesi halkın teveccühünü önemsememek, ikinci derecesi nefsin arzularına meyletmemektir. Zira arzu ve istekler nefse hayat veren unsurlardır. Bunlara olan meyil ortadan kalktığında nefis etkisini kaybeder ve kalp süflî âleme yöneltmekten kurtulur. Fıtratındaki zâtî sevgiyle Allah'a dönerek O'nunla ünsiyet halinde olmanın esintisini teneffüs etmeye başlar. İlâhî ünsiyet ve yakınlığı elde ettiğinde keşfin nurunu beklemeye koyulur. Üçüncü derecedeki tebettül ise sâlikin kendini sülûkünde mesafe almaya adamasıdır. Bunu gerçekleştirebilmesi için istikamet üzere olması, vuslat arzusunun kendisini bütünüyle kaplaması ve cem' mertebesinin başlangıcına ulaşmaya gayret etmesi gerekir. Zira cem' mertebesinin başlangıcı, Hakk'ın nurunun parıltılarının ortaya çıktığı ve bu nur sebebiyle sâlikin fenâ haline doğru sürüklendiği yerdir.

Abdürrezzâk el-Kâşânî, tebettül kavramının kayıtsız şartsız mâsivâdan tecridi ifade ettiğini belirterek avamın tebettülünü "insanlardan bir beklenti içinde olmak", müridin tebettülünü "nefsin yöneldiği şeyleri düşünmekten uzaklaşmak", vâsılın tebettülünü "Hak'tan başka her şeyden soyutlanmak" şeklinde tanımlamıştır (Tasavvuf Sözlüğü, s. 118-119). Kâşânî ayrıca tebettülün birinci derecesini korku veya ümit sebebiyle kişinin lezzetlerden uzaklaşması, ikinci derecesini nefsin hevâ ve arzularından kesilmesi sonucu dünya ile ilgisinin kalmaması ve fıtrî, zâtî mahbubuna dönmesi, üçüncü derecesini de hiçbir şeye alâka duymaması şeklinde açıklamış, son mertebenin ancak ahadiyyet nurunun insanı tamamen kuşatmasıyla gerçekleşeceğini ve onu fenâ makamına ulaştıracağını belirtmiştir (Şerḥu Menâzil, s. 75-76).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 175; III, 158, 245; V, 17; VI, 125, 157, 253; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr: Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Seyyid Umrân), Beyrut 2001, II, 355-356; Herevî, Ṣad Meydân, Kahire 1954, s. 20; a.mlf., Menâzilü's-sâʾirîn (nşr. S. de Laugier de Beaurecueil), Kahire 1962, s. 25; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Menâzil (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1989, I, 149-152; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 38; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Şerḥu Menâzil, Beyrut 1995, s. 75-76; a.mlf., Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 118-119; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 30-36; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 471; Ni'metullah b. Mahmûd, el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye, İstanbul 1326, II, 455; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256, s. 166; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1255, IV, 502-503; Mahmûd Ebü'l-Feyz el-Menûfî, et-Temkîn fî şerḥi Menâzili's-sâʾirîn, Kahire 1969, s. 70-73; Abdurrezzak Tek, Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-, Bursa 2008, s. 93-94; Ali Refîî, "Tebettül", DMT, IV, 69-70; Ahmed et-Tîb, "et-Tebettül", el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 329; Pervâne Urûcniyâ, "Tebettül", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 368-370.

Abdurrezzak Tek

TEBEU’t-TÂBİÎN

(تبع التابعين)

Tâbiîni müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen üçüncü nesli ifade eden terim.

Sözlük anlamı “tâbiîni izleyenler”dir; tâbiînle müslüman olarak görüşen ve müslüman olarak ölenleri daha özel anlamıyla tâbiîn neslinin âlimlerinden hadis rivayet edenleri ifade eder. Tebeu’t-tâbiîn sahâbe ve tâbiînden sonraki üçüncü nesildir ve etbâu’t-tâbiîn (etbâ‘) diye de anılır. Tebeu’t-tâbiîn devrinin başlangıcını ve sonunu kesin sınırlarla belirlemek mümkün değildir. Hadis râvilerini tabakalara ayıran bazı âlimler, tebeu’t-tâbiîn dönemini son tâbiî kabul edilen Halef b. Halîfe’nin vefat tarihi olan 180 (796) yılında başlatmakta ve 220 (835) yılında sona erdirmektedir. Ancak tebeu’t-tâbiîn devri çok daha erken tarihte başlamış olan Şu‘be b. Haccâc ve İmam Mâlik gibi bu neslin önde gelen şahsiyetleri 180 yılından önce vefat etmişlerdir. Dolayısıyla bu neslin bazı üyeleri 220 yılı gibi geç tarihlere kadar hayatta kalmış olsalar bile onların çoğunluğunun yaşadığı dönemi, tâbiîn döneminin bir kısmını içine alacak şekilde yaklaşık 135-190 (752-806) yılları arasında kabul etmek daha uygun görünmektedir. Bir kimsenin tebeu’t-tâbiînden sayılması için bir tâbiîyi kısa bir süre de olsa görmesi yeterli olmakla birlikte bu neslin birçoğu tâbiînle beraber yaklaşık aynı devirde yaşamıştır. Tabakat kitaplarında 190’dan (806) sonra vefat edenlerin tebeu’t-tâbiînden olup olmadığının tartışılması da 135-190 yılları arasının tebeu’t-tâbiîn devri kabul edilmesi gerektiği görüşüne ağırlık kazandırmaktadır. Bu devrin başlangıcı Abbâsîler’in yönetime geçtiği yıllara rastlar. Endülüs’te aynı dönemde Abdurrahman b. Muâviye’nin kurduğu Endülüs Emevî Devleti hüküm sürmektedir. Abbâsîler’in hilâfeti ele geçirmeleriyle birlikte Araplar’la mevâlî arasında görülen ayrılıklar büyük ölçüde ortadan kalkmış, hatta mevâlî Araplar’a karşı birçok alanda ve özellikle ilmî faaliyetlerde üstünlük kazanmıştır.

Farklı kültürlere mensup insanların Müslümanlığı kabul etmesi, tercüme faaliyetlerinin başlaması ve Abbâsî halifelerinin âlimleri desteklemesi gibi

etkenler ilmî faaliyetleri tebeu't-tâbiîn döneminde daha da hızlandırmıştır. Bu devirde henüz medrese gibi kurumlar bulunmadığından ilmî faaliyetler camilerde ve evlerdeki ders halkalarında devam ettirilmiş ve isnad kullanımı yaygınlaşıp hadisler isnadlı şekilde rivayet edilmiştir. Tâbiîn devrinden beri birer ilim merkezi olma özelliğini koruyan Medine, Kûfe, Basra ve Dımaşk gibi şehirlerin yanı sıra Abbâsî Devleti'nin başşehri Bağdat tebeu't-tâbiîn döneminin ortalarında kurulmuş ve kısa zamanda bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu şehirleri Mısır, Vâsıt, Horasan, Nîşâbur ve Rey takip etmiştir. Abbâsî Devleti sınırları içerisinde meydana gelen kültürel gelişmelerden Endülüs Emevî Devleti etkilendiği için Kurtuba (Cordoba), İşbîliye (Sevilla) ve Tuleytula (Toledo) gibi şehirlerde de ilmî faaliyetler yürütülmüştür.

Tâbiîn döneminde Ömer b. Abdülazîz'in tâlimatıyla başlayan tedvîn faaliyeti tebeu't-tâbiîn devrinde gelişerek devam etmiş, bu faaliyet neticesinde hadislerin yanında sahâbe ve tâbiîn fetvaları da derlenmiştir. Tedvîn esnasında toplanan malzeme herhangi bir sıra gözetilmeden yazılmaktaydı. Ancak bu şekilde meydana getirilen eserlerden yararlanmanın güçlüğü kısa sürede farkedilince tedvînle birlikte tasnife de ağırlık verilmiş ve sistematik eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bunun ilk ürünleri musannef tarzındaki eserler olup bazıları günümüze ulaşmış, bazıları daha sonra tasnif edilen eserlerin içinde kısmen yer almıştır. Tedvîn ve tasnif sürecinde Medine'de Mâlik b. Enes, İbn Ebû Zi'b; Mekke'de İbn Cüreyc, Süfyân b. Uyeyne; Basra'da Saîd b. Ebû Arûbe, Şu'be b. Haccâc, Rebî' b. Sabîh, Hammâd b. Seleme; Yemen'de Ma'mer b. Râşid; Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Zâide; Dımaşk'ta Evzâî, Saîd b. Beşîr; Rey'de Cerîr b. Abdülhamîd; Horasan ve Merv'de Abdullah b. Mübârek; Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr öne çıkan âlimlerdir. Öte yandan tebeu't-tâbiîn devrinde isnad sistemi iyice geliştiğinden sayıları gittikçe artan rivayetlerin, uydurma hadislerin ve bunların râvilerinin durumunu inceleyen birçok âlim yetişmiştir. Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân dönemin önde gelen tenkitçileridir. O zamana kadar râviler hakkında sözlü olarak aktarılan bilgiler bu dönemde derlenip kayıt altına alınmıştır. Hadis ilmiyle beraber Hz. Peygamber'in hayatını ve savaşlarını ele alan siyer ve megāzî türleri de gelişmiştir. Tedvîn devrinin başlarında bazı müellifler siyer ve megāzîye dair bilgileri toplamışlardı. Bu faaliyetleri sürdüren birçok tebeu't-tâbiîn âlimi bu konuda

kitaplar yazmıştır. Bunların en önde gelenleri Ma‘mer b. Râşid, Ebû Ma‘şer es-Sindî ve Mu‘temir b. Süleyman’dır.

Tebeu’t-tâbiîn döneminde en çok gelişme gösteren ilim dallarından biri de fıkıhtır. Halkın Emevî yönetiminden duyduğu rahatsızlığı iyi değerlendiren, onların İslâm dinini ve hukukunu ihmal ettiklerini, kendilerinin İslâmî hükümleri hayata geçireceklerini iddia ederek iş başına gelen Abbâsîler, İslâmî ilimleri ve özellikle fıkhın gelişimini desteklemiştir. Halife Mansûr, Irak ve Bağdat’taki ulemânın yanı sıra Medine’ye gittiği sıralarda İbn Ebû Zi’b ve Mâlik b. Enes gibi âlimlerle görüşüp tavsiyelerini dinlemiş, âlimlere ihsanlarda bulunmuş, bütün ülkeye gönderdiği fermanlarla ulemânın eser telif etmesini istemiştir. Onun ve ardından gelen halifelerden Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşîd’in ülkede hukuk birliğini sağlamak için birtakım girişimlerde bulundukları ve bu konuda Mâlik b. Enes gibi fakihlerin görüşlerini aldıkları bilinmektedir. Aynı devirde Kûfe’de Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî; Şam’da Evzâî ve Mısır’da Leys b. Sa‘d gibi âlimler fıkıh alanında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Mehdî-Billâh ve Hâdî-İlelhak dönemlerinde kadılık yapan Ebû Yûsuf’a çok değer veren Hârûnürreşîd, İslâm tarihinde ilk defa ihdas edilen başkadılık (kādılkudât) görevini ona vermiştir. Fıkıh alanında sonraki devirlerde örnek alınıp kaynak kabul edilen birçok eser tebeu’t-tâbiîn devrinde yazılmıştır. Bunlardan Mâlik b.

Enes’in merfû hadislerle beraber sahâbe ve tâbiîn fetvalarını, Medine amelini ve kendi re’ylerini ihtiva eden el-Muvaṭṭaʾ adlı eseri daima ilk sırada zikredilir. Aynı dönemde Medine’de buna benzer eserlerin kaleme alındığı bilinmekle beraber bunların neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Irak’ta Ebû Hanîfe ve çevresinin fıkıh meselelerinde dikkate aldığı hadislerin aktarıldığı, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi isimlere ait “Kitâbü’l-Âs̱âr”lar telif edilmiştir. Hârûnürreşîd, Ebû Yûsuf’tan devletin maliye işlerinde takip edeceği esasları içeren bir kitap yazmasını istemiş, o da meşhur Kitâbü’l-Ḫarâc’ını kaleme almıştır. Yine Ebû Yûsuf’un er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî, İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Mebsûṭ, Kitâbü’l-Ḥücce, el-Aṣl, es-Siyerü’l-kebîr, el-Câmiʿu’l-kebîr, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, ez-Ziyâdât gibi eserleri o dönemden günümüze ulaşan teliflerdir. Öte yandan Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin fıkıh usulü alanındaki bazı tartışmaları kayda geçirdikleri,

ancak bunları kitap haline getirmedikleri bilinmektedir.

Bu dönemde ilmî ehliyeti haiz herkesin dinî konularda görüş bildirmesinde bir engel yoktu. Bu sebeple âlimler kendi ictihadlarını esas alıyorlardı. Halk henüz mezheplere ayrılmadığından müslümanlar istedikleri âlimlerden faydalanıyor ve onlara uyuyordu. Yönetim de belirli bir görüşü desteklemiyordu. Diğer taraftan fukaha arasında belde, hoca ve meselelere yaklaşım gibi sebeplerden kaynaklanan birtakım farklılıklar görülüyordu. İlk zamanlarda ehl-i Hicâz ve ehl-i Irâk şeklinde bölgelere nisbet edilen ekolleşme bu dönemde belirginleşerek ehl-i re'y ve ehl-i hadîs diye adlandırılmıştır. Daha sonraki eserlerde görülen benzer taksimler çoğunlukla bu devrin şahısları üzerinden yapılmıştır. Ancak bu gruplandırmalarda ehl-i re'y ve ehl-i hadîse yüklenen anlamlara göre kişiler bazan ehl-i re'yden sayılırken bazan ehl-i hadîs arasında zikredilmiştir.

Tefsir ilmi sahasında tebeu't-tâbiîn nesli mütekaddimînin son nesli kabul edilir. Bu alanda Mukātil b. Süleyman, Süfyân es-Sevrî, Zeyd b. Eslem, Verkā b. Ömer ve Hüşeym b. Beşîr gibi âlimler öne çıkmış, bunlardan bazıları müstakil tefsirler kaleme almıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olarak tanınan Mukātil b. Süleyman'a ait et-Tefsîrü'l-kebîr günümüze ulaşan örneklerdendir. Bu dönemde rivayet tefsiri yanında dirayet tefsiri de gelişme göstermiş, âyetlerin tefsiriyle birlikte Kur'an'ın metniyle ilgili çeşitli filolojik çalışmalar başlatılmıştır. Tebeu't-tâbiîn devri kıraat ilmi bakımından da önemli olup kırâat-i seb'a imamlarından dördü (Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman, Basra'da Ebû Amr b. Alâ, Kûfe'de Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî) bu nesildendir.

Hâriciyye ve Mu'tezile gibi fırkalar tâbiîn döneminde ortaya çıkmışsa da bunların teşekkülü ve kelâm ilminin tedvîni tebeu't-tâbiîn devrinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde bir yandan müslümanların çoğunluğunun benimsediği inanç ilkelerine dair eserler yazılırken bir yandan da genel kabullere aykırı itikadî fırka mensuplarının görüşlerine dair risâleler kaleme alınmıştır. Hâriciyye ve Kaderiyye gibi fırkaların doktrinleri karşısında Selef'in bakış açısını ortaya koyan ilk eserin Ebû Hanîfe'nin el-Fıḳhü'l-ekber'i olduğu kabul edilmektedir.

Tebeu't-tâbiîn devrinde yaşayan İbrâhim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî, Fudayl

b. İyâz, Dâvûd et-Tâî, Şakīk-ı Belhî, Ebû Hâşim es-Sûfî, Râbia el-Adeviyye ve Abdullah b. Mübârek gibi şahsiyetler tasavvuf alanının önde gelen simalarıdır. Tasavvuf ilminin temelleri bu dönemde atılmış, tasavvuf ilmine kaynaklık eden ilk eserler bu dönemde yazılmıştır.

Nahiv ilminde iki büyük ekol olan Basra ve Kûfe mektepleri tebeu't-tâbiîn devrinde teşekkül etmeye başlamıştır. Bu devirdeki Basralı nahiv âlimlerinin en tanınmışları Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Ekber, Sîbeveyhi ve Yûnus b. Habîb'dir. Kûfe'de ise Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Ali b. Hamza el-Kisâî, Mufaddal ed-Dabbî ve Kāsım b. Ma'n gibi nahivciler yaşamıştır. Arap dili ve nahvi bunların hazırladığı eserlere dayanmaktadır. III. (IX.) yüzyılın başlarında tebeu't-tâbiîn dönemi sona ermekle birlikte İslâm medeniyetinin teşekkül süreci devam etmiş, artık nesillerin esas alındığı tabakalar değil zaman ve mekânın belirleyici olduğu ayırımlar ön plana çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 611-624; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 46-48, 152-161; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 323-423; XIV, 243; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 390-403; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 449-452; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîṡ ve'l-muḥaddiṡûn, Kahire 1378/1958, s. 243-315; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 219-291; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 305-345; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, s. 126-184; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îku's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-ḥicrî, Kahire 1400/1981, s. 63-71, 289-430; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 174-268; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, Beyrut 1415/1994, s. 28, 186-189, 237-238, 241-243; Arif Ulu, Ebû Yusuf ve Kitâbu'l-Âsâr'ı (yüksek lisans tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-30, 39-67.

Arif Ulu

TEBLİĞ

(التبليغ)

İmamın tekbir ve zikirlerinin cemaate duyurulması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi veya bir haberi ulaştırmak” anlamındaki teblîğ kelâm ilminde “peygamberlerin yükümlü olduğu tebliğ görevi, onların vahiy yoluyla aldıkları bilgiyi insanlara ulaştırması” demektir (bk. DA‘VET; PEYGAMBER). Bir kimsenin irade beyanını diğer bir kimseye tebliğ etmeye fıkıhta “risâlet” adı verilmektedir. Cemaatle kılınan namazlarda imamın aldığı tekbir, verdiği selâm gibi zikirlerin müezzin veya bir başkası tarafından cemaate duyurulmasına da tebliğ, bu görevi yerine getirene mübelliğ denilir. Bu mânayı ifade etmek üzere tesmî‘ (duyurmak) ve müsemmi‘ (duyuran) terimleri Mâlikî fakihlerince kullanılmıştır. Hz. Peygamber son hastalığında imamlık yaparken Ebû Bekir onun aldığı tekbirleri yükses sesle cemaate duyurmuştur (Buhârî, “Eẕân”, 67; Müslim, “Ṣalât”, 96). İmamın sesini cemaate duyuracak şekilde yükseltmesi gerekmekle birlikte sesinin zayıflığı veya cemaatin çokluğu gibi sebeplerle ses cemaate ulaşmıyorsa müezzin veya cemaatten bir kişi bu görevi üstlenir. İhtiyaca göre birden çok kişi de mübelliğ olabilir. Tebliğin cevâzı hususunda icmâ bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak Mâlikî mezhebinde tebliğin câiz olmadığı, gerek mübelliğin gerekse ona uyanın namazının bâtıl olacağı yönünde tercih edilmeyen görüşler vardır. Mâlikîler’in çoğunluğu cumhurla birlikte tebliği câiz görmekte, bazı Mâlikîler ise imamın iznini şart koşmaktadır (ayrıca bk. İKTİDÂ).

Hanefî ve Şâfiîler’e göre imam iftitah tekbirini alırken namaza başlamaya ve bunu cemaate duyurmaya niyet etmelidir; yalnız cemaate duyurma niyetiyle tekbir alırsa namaz sahih olmaz. Aynı şekilde

mübelliğin de hem namaza hem tebliğe niyet etmesi gerekir; yalnız tebliğe niyet ederse ne kendisinin ne de cemaatin namazı sahih olur; çünkü cemaat bu durumda namazı sahih olmayan bir kişiye uymuştur. Bunun sebebi iftitah tekbirinin şart ya da rükün sayılmasıdır. Tesmî‘ (semiallāhü li-men

hamideh) ve tahmîd (rabbenâ leke'l-hamd) ifadeleriyle intikal tekbirlerinin imam ya da mübelliğ tarafından zikir niyeti bulunmadan yalnız cemaate duyurma amacıyla söylenmesi namazın fesadına yol açmaz; zira namazda olduğunu başkasına bildirmek için "sübhânellah" denilmesi örneğinde görüldüğü gibi cemaate veya başkasına bir şey bildirme kastı doğrudan namazı bozan bir husus değildir. Burada terkedilen şey zikir kastıdır. İftitah tekbiri dışındaki tekbirlerle tesmî' ve tahmîdin tamamen terkedilmesi bile namazı bozmadığına göre bu lafızların zikir kastı olmadan söylenmesi de namazı bozmaz. Mâlikîler'e göre mübelliğ yalnız cemaate duyurma niyetiyle bu zikirleri yerine getirse de namaz sahihtir. Hatta Mâlikîler'in bir kısmına göre mübelliğ çocuk, kadın veya abdestsiz bir kişi de olabilir, çünkü mübelliğ imamın kıldırdığı namazı gösteren bir alâmet hükmündedir. Mâzerî ve Lekānî bu görüşü tercih etmiştir. Mâlikîler'in diğer bir kısmına göre mübelliğ imamın nâibi ve vekili konumunda bulunduğundan onda da imamda aranan şartlar aranır. Öte yandan mübelliğin tekbir ve tahmîd lafızlarını teganniye kaçarak düzgün söylememesi ve ihtiyaçtan fazla sesini yükseltmesi mekruhtur. Tahâvî'den gelen bir rivayette imamın sesi cemaate ulaştığı halde mübelliğlik yapan kişinin namazının bozulacağı söylenmişse de bu naklin doğru olmadığı bildirilmiştir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefî fakihleri, gösteriş amacıyla lafızları bozarak ve gereğinden fazla yüksek sesle yapılan tebliğin namazı fâsid kılacağını belirtmiş ve İbn Âbidîn de bu görüşü tercih etmiştir. Bu konuda Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin el-Ḳavlü'l-belîġ fî ḥükmi't-teblîġ ve İbn Âbidîn'in Tenbîhü ẕevi'l-efhâm fî aḥkâmi't-teblîġ ḫalfe'l-imâm adlı risâleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 59; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, II, 171; Nevevî, el-Mecmûᶜ, III, 353; a.mlf., Şerḥu Müslim, IV, 144; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 258-259; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), II, 204; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 370-371; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, II, 121; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 196; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye

ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 337; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 271; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 475; a.mlf., Mecmûʿatü resâʾili İbn Âbidîn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 138-149; “Teblîġ”, Mv.F, X, 116-119.

Mehmet Boynukalın

TEBRİZ

(تبريز)

İran’da Doğu Azerbaycan eyaletinin merkezi olan şehir.

İran’ın kuzeybatısında deniz seviyesinden 1350 m. yükseklikte kurulmuştur. Güneyinde bulunan Sehend dağının (3710 m.) kuzey eteklerinde geniş bir düzlükte yayılır. Urmiye gölüne ulaşan Acıçay’ın (Sefîdrûd) kollarından Mihrânrûd şehrin içinden geçer. Tebriz’in adı Arap ve Fars kaynaklarında Tibrîz, Bizans kaynaklarında Thavrēž/Thavrēş/Tabrezion, Ermeni kaynaklarında Thavrēž/Davrēž (sıcak akış) şeklinde geçer. Moğollar şehre Tevris, Âzerî Türkleri ve Osmanlılar Tebriz, Pehlevîler Tovriz (dökülmek/akmak) derler. Batı kaynaklarında Tauris diye anılır. Evliya Çelebi kelimenin mânasını Farsça “teb-rîz” (sıtma dökücü) terkibine bağlar; Minorsky, Sehend’in volkanik özelliğiyle ilişkilendirerek “hararet döken, saçan” anlamını verir. Bazı araştırmacılar ise adının Hazar Türkleri’nin Tavr boyundan geldiğini ileri sürer. Tebriz yöresi Eskiçağ’lardan itibaren bir yerleşme alanıdır. Şehrin yakınlarındaki Yanıktepe’de Neolitik dönemle ilgili (m.ö. 6000) kalıntılar bulunmuştur. Ancak ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Asur Kralı II. Sargon’a ait (m.ö. 722-705) tabletlerde Manna’nın hâkimiyetinde olan şimdiki Tebriz’in bulunduğu topraklarda Tarmakisa adlı, ambarı arpayla dolu bir kaleden bahsedilir. Bizanslı Faustus’un (IV. yüzyıl) kayıtlarından Thavrēž’in Sâsânî Şahı II. Şâpûr (309-379) tarafından ordugâh olarak kurulduğu anlaşılmaktadır.

Tebriz ve çevresi Halife Ömer döneminde 21 (642) yılında Mugīre b. Şu‘be tarafından İslâm topraklarına katıldı. 112’de (730) Emevî kumandanı Cerrâh b. Abdullah’ı yenen Hazar Türkleri’nin eline geçtiyse de Saîd b. Amr el-Haraşî burayı geri aldı. Ebû Ca‘fer el-Mansûr zamanında (754-775) Basra’dan bazı Arap kabilelerinin yerleştirildiği Tebriz, Hârûnürreşîd devrinde imar edilip etrafı surla çevrilince (175/791) önemi arttı ve bir müddet Sâcoğulları’nın hâkimiyetinde kaldı (890-929). Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah döneminden (847-861) itibaren zaman zaman şehre hâkim olan Revvâdîler, Abbâsîler’in zayıflamasıyla 373-446 (984-1054)

yılları arasında bir süre başşehir yaptıkları Tebriz'i bağımsız şekilde yönettiler. Arap coğrafyacıları bu dönemde Tebriz'den surları ve camileri bulunan, ticareti gelişmiş güzel bir şehir diye bahseder. Tebriz, Revvâdî Emîri Ebû Mansûr ve bazı mahallî hükümdarlarla birlikte Azerbaycan'a gelen Sultan Tuğrul Bey'e itaatini bildirdi ve Selçuklu hâkimiyetine girdi (446/1054). 451'de (1059) Revvâdîler'den Ebû Nasr Memlân'ın isyanı yüzünden ertesi yıl Tebriz'i kuşatan Tuğrul Bey başarılı olamadıysa da 454'te (1062) şehri yeniden Selçuklu topraklarına kattı. Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar kardeşler arasındaki anlaşmaya göre Muhammed'e kalan Tebriz, özellikle Irak Selçukluları zamanında (1118-1194) dönemin en önemli yerleşim merkezlerinin başında geliyordu. Bir süre Ahmedîlîler'in hâkimiyetine giren Tebriz'i barış yoluyla alan İldenizli atabeglerinden Pehlivan şehri kardeşi Kızılarslan'a verdi (570/1174) (İbnü'l-Esîr, XI, 339), o da burayı Azerbaycan'ın merkezi haline getirdi (581/1186). Tebriz'de büyük bir saray yaptıran İldenizli Atabegi Özbek, Celâleddin Hârizmşah'ın Tebriz'e doğru ilerlediğini haber alınca şehrin idaresini hanımı, Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un kızı Melike Hatun'a bırakıp Gence'ye çekildi. Bir engelle karşılaşmadan Tebriz'e giren Celâleddin şehre hâkim oldu (17 Receb 622/25 Temmuz 1225) ve bölgede egemenliğini kurduktan sonra burayı merkez edindi; Azerbaycan, Kirman, İran ve Irâk-ı Acem'de hüküm sürdü. 628 (1231) yılında Moğol işgaline uğrayan Tebriz'i Argun Han askerî faaliyetleri için merkez yaptı ve Hülâgû'nun 1256'da gelişiyle Hülâgû Han tahtı diye nitelendirildi; idarî-siyasî merkez oldu. Abaka Han'ın İlhanlı başşehri yaptığı Tebriz en parlak günlerini şehri imar eden Gāzân Han devrinde (1295-1304) yaşadı. İlhanlılar'ın ardından Çobanlı, Altın Orda, Muzafferîler ve Celâyirliler'in hâkimiyetine girdi. 1386'da Tebriz'i savaşsız ele geçiren Timur şehrin idaresini ertesi yıl oğlu Mîrân Şah'a, 1404'te torunu Ömer'e verdi. Şehir, 1408'de Timurlu Ebû Bekir Mirza'nın ve 1410'da Ahmed Celâyir'i yenen Karakoyunlu Yûsuf'un eline geçti. Timurlu Şâhruh üç defa zaptettiği Tebriz'i 1436'da Karakoyunlu Cihan Şah'a bıraktı. 1469'da Uzun Hasan, Tebriz'i Akkoyunlular'ın başşehri yaptı. Ortaçağ'da Tebrîzî nisbesiyle

anılan birçok âlim yetişmiştir (Sem'ânî, III, 21).

1502'de Şah İsmâil tarafından Safevî başşehri yapılan Tebriz 16 Receb 920'de (6 Eylül 1514) Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı hâkimiyetine

alındı. Şehirde bir hafta kalan padişah halkın ileri gelenlerini, bazı sanatkâr ve âlimleri aileleriyle birlikte İstanbul'a göç ettirdi. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yeniden başlayan savaşlar sırasında Osmanlılar 25 Muharrem 941'de (6 Ağustos 1534) tekrar buraya girdiler. Bağdat'ı aldıktan sonra ikinci defa Tebriz'e hâkim oldularsa da hemen ardından şehri boşalttılar. Kanûnî Sultan Süleyman 955'te (1548) ikinci İran seferi esnasında Tebriz'de kontrolü tekrar eline geçirdi, fakat yine burada çok kısa süre kalabildi (Temmuz-Ağustos 1548). Osmanlılar'ın Tebriz'de en uzun süreli egemenliği 1578-1590 Osmanlı-Safevî mücadelesi döneminde gerçekleşti. Özdemiroğlu Osman Paşa 30 Ramazan 993'te (25 Eylül 1585) şehri ele geçirdi ve burayı yeni surlarla takviye etti. Câfer Paşa Tebriz valiliğine getirildi. Şah I. Abbas 1596'da başşehri Tebriz'den İsfahan'a nakletti. Osmanlılar 21 Ekim 1603 tarihine kadar Tebriz'i kontrolleri altında tuttular. Bu tarihte Şah I. Abbas şehri yeniden zaptedince mevcut Osmanlı eserlerini hiçbir iz kalmayacak şekilde yıktırdı. Bundan sonra Tebriz birkaç defa Osmanlı güçlerince kuşatıldıysa da alınamadı. Kayserili Halil Paşa 1618'de kısa bir süre için şehre hâkim oldu. Aynı şekilde IV. Murad 1045'te (1635) girdiği boşaltılmış şehri tahrip ettirdi. 1639 Kasrışîrin Antlaşması'yla Safevîler'in elinde kalan Tebriz, Safevîler'in son zamanlarında Ruslar'ın Azerbaycan'ı işgalini önlemek için Köprülüzâde Abdullah Paşa tarafından tekrar zaptedildi (17 Zilkade 1137/28 Temmuz 1725). 1730'da Afşar Nâdir Han şehri geri aldı. Hekimoğlu Ali Paşa'nın 15 Cemâziyelevvel 1144'te (15 Kasım 1731) yeniden ele geçirdiği şehir 1736 antlaşmasıyla İran'a bırakıldı. XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı politikası Azerbaycan'da tam hâkimiyet kurup yerleşmek olduğundan 1593 ve 1728 yıllarında Tebriz'in iki defa tahriri yapıldı (BA, TD, nr. 645, 668, 904, 908). Ayrıca Osman Paşa, Tebriz'de Azerbaycan'ı ilhak ettiğini ve halkın Osmanlı vatandaşı sayıldığını ilân etti; yöneticilerden halka zulmedenlerin cezalandırılacağını bildirdi. III. Murad Tebrizliler'e istimâletnâmeler gönderdi (BA, MD, nr. 61, s. 117-118; nr. 62, s. 5; nr. 71, s. 55, 63; nr. 73, s. 10-11, 26, 511). 1747'de Dünbülîler şehri ele geçirip Tebriz-Hoy Hanlığı'nı kurdular. 1790'da Ağa Muhammed tarafından Kaçar hâkimiyetine alınan Tebriz, Ekim 1827'de Rus işgaline uğradıysa da Türkmençay Antlaşması'yla geri alındı (Şubat 1828).

Tebriz XX. yüzyılın başlarında İran'ın siyasî hayatında önemli rol oynadı. Tebrizli aydınların baskısıyla Muzafferüddin Şah meşrutiyet ilân etti

(1906). Yerine geçen Muhammed Ali Şah meşrutiyete son vermek isteyince Tebrizliler ayaklandı. Sadrazam Aynüddevle Haziran 1908'de kuşattığı şehre giremedi. Direniş yüzünden Muhammed Ali Şah tahttan indirildi ve ikinci defa meşrutiyet ilân edildi (1909). Ancak şahı destekleyen Ruslar, Şubat 1909'da Tebriz'i işgal ederek Sikatülislâm gibi birçok kişiyi idam ettiler. Enver Paşa'nın Kafkas harekâtı sırasında boşalttıkları şehri 1915'te yeniden işgal eden Ruslar Şubat 1918'de buradan ayrıldılar. Bu sırada İngilizler Tebriz'i almak isteyince Kâzım Karabekir 11. Tümen'i Tebriz'e sevketti (16 Ağustos 1918), 2 Eylül'de şehre geldi ve 5 Eylül'de İngilizler'i püskürttü; Ekim 1918'de az bir kuvvet bırakıp çekildi. 26 Şubat 1921'de yapılan İran-Rus antlaşmasıyla İran'a bırakılan Tebriz 26 Ağustos 1941'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin işgaline uğradı. Tebrizli aydınlar, Sovyet ve İran baskılarına karşı özerklik isteyen Fırka-i Demokrât-ı Âzerbaycân'ı kurdular. Partinin gayretleriyle 12 Aralık 1945'te Azerbaycan Millî Meclisi açıldı ve Seyyid Câfer Pîşeverî başkanlığında Azerbaycan Millî Hükümeti kuruldu. 14 Haziran 1946'da İran hükümetiyle Âzerîler'in haklarını garanti altına alan bir antlaşma yapıldıysa da İran hükümet kuvvetleri Aralık 1946'da Tebriz'e girerek Azerbaycan Özerk Cumhuriyeti'ni ortadan kaldırdı. Ardından birçok sosyal olayın yaşandığı Tebriz tahribata uğradı; durumun sakinleşmesiyle daha sonra ülkenin ikinci büyük şehri haline geldi.

Fizikî, Sosyal ve Ekonomik Yapı. Tebriz, Revvâdîler'in geliştirdiği eski şehirden çeşitli kurumların bulunduğu güneybatıdaki Şenbigāzân'a doğru yayılma gösterdi. Gāzân Han, Kûhivâliyân ve Sencerân semtlerini surların içine alıp şehri büyüttü. İlhanlı devlet adamı, âlim ve tarihçi Reşîdüddin'in Vâliyân'da yaptırdığı binalar Rab'ı-reşîdî mahallesini oluşturdu. Böylece şehir dinî, idarî ve ticarî binalar etrafında gelişerek XV. yüzyılda elips biçiminde bir yapı kazandı. Hârûnürreşîd'in temelini attığı Tebriz Kalesi Revvâdîler, Gāzân Han, İbrâhim Paşa, Özdemiroğlu Osman Paşa, Abdullah Paşa ve Dünbülî Necef Kulı tarafından genişletildi. Gāzân Han'ın inşa ettirdiği sur 25.000 kadem ölçüsünde olup

Vâliyân tepesini çember içerisine alıyordu. Özdemiroğlu'nun Hıyâban'da yaptırdığı iç kalenin etrafı 12.700 arşın, hendekli ve 300 kuleliydi. I. Abbas, Rab'ıreşîdî'de yeni bir kale yaptırdı. Abdullah Paşa da mimar Bekir Ağa'ya 1000 zirâ uzunluğunda, 800 zirâ genişliğinde başka bir kale inşa ettirdi.

Necef Kulı’nın onarttığı iç kale 1825’te Abbas Mirza tarafından hendekle çevrildi. Surların XIV-XVII. yüzyıllar arasında Ûcân, Eher, Şirvan/Servan, Serdrûd, Şam-Gāzân, Serevrûd adlı altı kapısı vardı. 1728’de ise Dervâze-i Dîk ve Dervâze-i Serd adlı iki kapısı bulunuyordu.

XIV-XVIII. yüzyıllarda isimleri hemen hemen aynı kalan mahallelerden Müstevfî on bir, Hasan-ı Rûmlû dokuz, Evliya Çelebi on dört mahallenin adını verir. 1728 tarihli Osmanlı Tahrir Defteri’nde mahalleler, ana sokaklar, tâli sokaklar şeklinde bir kayıt sistemiyle Nâvbâr, Hıyâban (Şah Safî, Bâlâ, Köprü, Hacı Ahmed, Kayas, Debeze, Badala, Eştukin, Dumaşga, İmâdiye, Hazay), Dervâze-i Dîk (İmâret-i Reşîdiyye, Bâğmeşe, Sebâyan), Şeşgilân, Toluseng, Surhâb, Üçağaç, Miyarmiyar (Laylâbâd), Deveci (Şüturbân), Sencerân (Emîrgız, Bağ), Vicuyu (Direce Mirza Ali, Yayuhçı, Sancaksuyu, Yurtlar, Direci-çukur, Hükmâbâd/Soğanlı, Kadıyar, Ahî, Berciyâr, Erdekib, Mara, Hamuvade, Direci-Melik, Yenice, Kasır Kutlukşah), Çâr-minâr ve Dervâze-i Serd (Zehrabbeğ, Cadıcış, Karaağaçır, Gencan, Şahâbâd, Şahkulu deresi, Hatip, Şenbigāzân) isimli on üç mahalle ve bunların sokakları kaydedilmiştir. Vicuyu yüzölçümü, Serd nüfusu (1520 hâne) en büyük mahallelerdi. Yahudiler Surhâb, hıristiyanlar Miyâr ve Serd’in farklı sokaklarında müslümanlarla birlikte yaşıyordu. Nâvbâr, Vicuyu, Şeşgilân ve Deveci’ye varlıklı, Bâğmeşe, Debbâğlar ve Sencerân’a orta halli ve yoksul insanlar yerleşmişti. XIV-XIX. yüzyıllar arasında taş veya topraktan ağaçlı sokakları, şehrin merkezi konumundaki Sâhibâbâd (Şah Safî) ve Saâdetâbâd adlı iki meydana ulaşırdı. Sâhibâbâd’da ticarethaneler bulunuyor, sosyal-sportif faaliyetler (çevgân, nevruz) gerçekleştiriliyordu. Evler pişmiş tuğladan bir iki katlı, damları taraçalı yapılardı. Su ihtiyacı kanallardan veya kuyulardan sağlanıyordu. Evliya Çelebi dokuz kanal, 7000 kuyudan söz eder. Su mîrâbiyye vergisi karşılığında mîrâb nezâretinde kullanılıyordu.

Tebriz’de Türk, Arap, Fars, Moğol, Ermeni, müslüman, hıristiyan, yahudi, Budist gibi çeşitli milletlere ve dinlere mensup kişiler yaşardı. Günümüzde nüfusun ekseriyetini Âzerî Türkleri ve Farslar oluşturmaktadır. Şehrin geçmiş asırlardaki nüfusunu Clavijo 200.000 (XV. yüzyıl başları), Kādî Ahmed Kummî ve İskender Bey 200-300.000 (XVI. yüzyıl), Don Juan 80.000 hâne (XVI. yüzyıl sonları), Evliya Çelebi 300.000 kişi (XVII. yüzyıl ortası) gibi abartılı rakamlarla vermişlerdir. Osmanlılar’ın 1140 (1728)

tahririne göre şehrin nüfusu 5696 hâne müslüman, 610 hâne hıristiyan, 54 hâne yahudi olmak üzere toplam 6360 hânedir (32.000-40.000 kişi). Şehrin zaptı esnasında göçenler, savaşta ve 1721-1727 depremlerinde ölenler hesaba katıldığında nüfusun 80-100.000 kişiye ulaştığı söylenebilir. XIX. yüzyıl başlarında 60.000, 1842'de 100.000, 1895'te 150.000'i (3000'i Ermeni) bulan nüfus XX. yüzyılın ilk çeyreğinde 200.000'e ulaşmıştır. Şehirde 1956'da 290.000, 1980'de 600.000, 1996'da 1.305.000, 2006 sayımına göre 1.579.312 kişinin bulunduğu tesbit edilmiştir. Göçler (1386'da Timur'un Semerkant'a, 1514'te Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a, 1611'de I. Abbas'ın İsfahan'a göç ettirmesi), isyanlar (1707'de Hüseyin Mirza'ya, 1909'da Ruslar'a karşı), Sünnî Osmanlılar'dan korkup kaçanlar (reâyâ-yı perâkende), veba salgınları ve doğal âfetler tarih boyunca nüfusu etkileyen başlıca faktörlerdir. Bir fay hattı üzerinde bulunan Tebriz'de sıkça deprem olmuştur; en yıkıcıları 858, 1042, 1067, 1273, 1721, 1727, 1780 dönemleridir. 858'de şehir harap oldu, Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah önemli bir tamirat yaptırdı. 1042'de surlar, saraylar, evler ve pazarlar yıkıldı; kaynakların abartılı rakamlarıyla 50.000 kişi öldü. 1067 ve 1273'te yine surlar ve binaların çoğu tahribata uğradı. En büyük felâketler XVIII. yüzyılda yaşandı; 1721'de 80.000, 1727'de 77.000, 1780'de 50.000 kişi öldü. En son 1917 depremi de oldukça büyük zararlara yol açtı. Tebriz, coğrafî konumuyla Avrupa-Asya arasındaki en önemli toplanma ve ana yolların buluşma merkeziydi. Marco Polo'ya göre Doğu-Batı arasında en büyük pazardı. XIV. yüzyılda Tebriz-Anadolu-Avrupa hattı ön plana çıktı; Van, Erzurum, Erdebil, Merâga ve Nahcıvan'a yollar açıldı. Timur, Akkoyunlular, Karakoyunlular ve ilk dönem Safevî şahlarının bu yollara önem vermesine karşılık I. Abbas'ın Benderabbas Limanı'nı açtırması Tebriz ekonomisine darbe vurdu.

XII. yüzyılda İstanbul-Konya-Tebriz ekseninde canlı bir ticaret mevcutken XIII. yüzyılın sonlarına doğru İlhanlı-Altın Orda siyasî rekabetin yüzünden Kefe-Trabzon-Tebriz ticaret yolu önem kazanmaya başladı. Tebriz, ilk müslüman İlhanlı hükümdarı olan Ahmed Teküder zamanında (1282-1284) dönemin en önemli ticaret merkezlerinden biri haline geldi. İlhanlılar'dan itibaren Hint'in baharatı, Çin'in porseleni ve ipekli kumaşları, Deşt-i Kıpçak'ın kürkleri, Mâzenderan, Gîlân, Şirvan'ın ipeği, Hürmüz'ün kıymetli taşları Tebriz'den Türk, İranlı, İtalyan, Rus ve İngiliz tâcirlerince Avrupa'ya ve İslâm ülkelerine ihraç ediliyordu. Bu sebeple Ceneviz (1304)

gibi ülkeler Tebriz'de şehbenderlik açtılar. Karakoyunlular döneminde para basılan iki darphâneden biri Tebriz'de bulunuyordu (diğeri Bitlis'te). Safevîler ve Osmanlılar ticareti geliştirmek için tedbirler aldılar. I. Tahmasb 1565'te Tebrizliler'e vergi muafiyeti getirdi, damga vergisini kaldırdı, İngilizler'e Tebriz'de ticaret hakkı tanıdı. Osmanlılar, 1584-1585 savaşlarında hasar gören Kayseriye gibi çarşıları onardılar. 1729'da Hemedan, Gence, Revan gibi yerlerde alınan gümrük vergisini Tebriz'de birleştirdiler. Bu tedbirler şehrin faal ticaret merkezi fonksiyonunu arttırdı. Gümrük resminin 1593'te 566.666 akçeden 1728'de 4.560.000 akçeye çıkması, 1728'de ipekten 1.200.000 akçe gelir elde edilmesi bunun göstergesidir. XIII-XIX. yüzyıllarda Tebriz'de boyahane, şem'hâne, darphane, şîşegerân, kâğıthane, debbâğhâne vb. sanayi tesisleri bulunuyordu. Marco Polo, İbnü'l-Esîr, Evliya Çelebi ve Tavernier dokumacılık, dericilik, nakkaşlık, kuyumculuk gibi mesleklerin gelişmişliğinden söz eder. Geyhatu Han'ın ilk kâğıt parayı (693/1294), Safevîler'in gümüş ve bakır sikke bastırdıkları darphâne önemlidir. Tebriz esnafı Kayseriye, Mirza Sâdık, Câfer Paşa, Gāzân, Kârdgerân, Bezzâzistan gibi çarşılarda faaliyet gösteriyordu. Osmanlılar "harîrfü-rûşân" kethüdâlığı ve "mîzân-ı harîr" dellâllığı kurmuşlardı (1728). Günümüzde Tebriz'de traktör, otomotiv, petrokimya, çimento, tekstil, halı, seramik, gıda gibi sanayi türleri faaliyet göstermektedir. 1967'de kurulan Tebriz Otomotiv ve Makine Sanayi Şirketi bugün Almanya, Avusturya, Yunanistan gibi ülkelere ihracat yapmaktadır. İran'ın önemli petrol sanayi tesislerinden ikisi (Tebriz Petrokimya Şirketi [1949], Tebriz Petrol Rafinerisi) buradadır. Ayrıca İran Traktör Şirketi Tebriz'de bulunmaktadır. İran'ın ünlü çikolata markaları Tebriz'de üretilmektedir.

İdarî Yapı. İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîler'e başşehirlik yapan Tebriz, Abbas Mirza'dan itibaren Kaçar taht vârislerinin resmî ikametgâhı idi (velîahd-nişîn) (1799); Selçuklular'dan günümüze kadar Azerbaycan eyaletinin (ustân) idarî-

siyasî merkezidir. Safevîler'in Azerbaycan'daki idarî yapısını bozmayan Osmanlılar'ın 1593 idarî taksimine göre Tebriz eyaleti Tebriz (merkez, Serdsahra, Mihrânrûd, Ardanak, Anzâb, Zenûz, Şahâ, Vidhir, Dihharkân, Dizecrûd, Adangı, Heşrûd, Rudgât, Mevâzi'cân), Suldus, Dizmâr (Sendyan, Gerger), Merâga (Seracû, Leylân, Egertû, Kavdûl, Miyandûvab, Ahtacî-yi

Ulyâ, Ahtacî-yi Suğrâ), Sarukurgân (Acrî-yi Ulyâ, Acrî-yi Suğrâ, Siyehkûh, Hüseyinâbâd), Saîdâbâd, Alîk livâ ve nahiyelerinden oluşuyordu. 1728'de eyalete Serdsahra, Hıtay, Şahâ, Vidhir, Rûdgât, Dihhûvarkân, Dizecrûd, Mihrânrûd, Uçân, Abbas, Hanemrûd, Alanberagûş, Bedûstân, Mevâzi'cân, Ardanak/Arvanak, Merend, Sovukbulak, Zenûz ve Tasuç bağlıydı. Nâdir Şah döneminde Safevî-Osmanlı idarî yapısı kaldırıldı; Tiflis, Şirvan, Gence-Karabağ, Cenûb-i Azerbaycan ve Çukursa'd birleştirilip Tebriz merkezli Azerbaycan eyaleti kuruldu. Kaçarlar bunu devam ettirdi. 1925'te eyaletin "hâkim-nişînlik" merkezi yapılan Tebriz'e Tasuç, Hamte, Rûdgât/Sufiyân, Şâyester, Gözekenan, Şerefhâne, Basmıc, Saîdâbâd, Sehrânerûd, Dikmetaş, Hanımrûd ve Uçar/Hacıağa bölükleri bağlıydı. Bugün Tebriz Doğu Azerbaycan eyaletinin merkezidir.

Tebriz'in en önemli eseri Gāzân Han'ın 1303'te inşa ettirdiği, yapımı yedi yıl süren Şenbigāzân Külliyesi'dir. Külliyede türbe, cami, iki medrese (Hanefî-Şâfiî), hastahane, rasathâne, kütüphane, tekke, seyyid ve şerifler için misafirhane, hamam ve odalar mevcuttu. Bakımı için kervansaray ve çarşı yaptırarak 100 altın tümen gelir vakfeden Gāzân Han burada medfundur. I. Abbas'ın 1020'de (1611) tahrip ettirdiği, 1641 depreminden ciddi hasar gören külliye 1725'te Köprülüzâde Abdullah Paşa tarafından onarılmıştır. XIX. yüzyılda harap bir şekilde duran Şenbigāzân'dan günümüze bir şey kalmamıştır. Şehrin en eski eseri Hârûnürreşîd'in zevcesi Zübeyde Hatun adına VIII. yüzyılda yaptırılan camidir. Mütevekkil-Alellah'ın Dımışkıye Camii (IX. yüzyıl), Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Rab'ıreşîdî (709/1309), Tâceddin Ali Şah'ın Ali Şah Camii (1312-1322), Karakoyunlu Cihan Şah tarafından yaptırılan Gökmescid (870/1465-66), Uzun Hasan'ın Nâsıriyye Külliyesi (889/1484) ve Kayseriye Çarşısı, Akkoyunlu Yâkub Bey'in Heşt-Bihişt Sarayı (888/1483), Şeyh Keçeci Medresesi (XV. yüzyıl), Şah Maksud Camii, Şah Abbas Camii, Mirza Sâdık'ın Sâdıkıyye Medresesi (XVII. yüzyıl) şehrin diğer tarihî eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 467, 475; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 142; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 21; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 392; XI, 339; XII, 342, 393, 466; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 298; II, 591, 638; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 85, 102 vd.; Marco Polo, Seyahatnâme (trc. Filiz Dokuman), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), I, 27-28; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 75-80; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 116-118, 290, 349; R. G. de Clavijo, Embassy to Tamerlane: 1403-1406 (trc. G. le Strange), London 1928, s. 153-154; Ahmed Kummî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ (nşr. İhsan İşrâkī), Tahran 1359 hş., s. 35-37, 143; Tahmasb, Tezkire (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 2001, s. 29, 38, 44-46; Hasan-ı Rûmlû, Ahsenü't-Tevârîh (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2006, s. 58, 62, 83-86 vd.; Don Juan of Persia: A Shiàh Catholic, 1560-1604 (nşr. G. le Strange), London 1926, s. 63-64; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 28, 123-125, 208, 224 vd.; II, 642-644, 687 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 245-268; J.-B. Tavernier, XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat (trc. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980, s. 38, 41; Nâdir Mirza, Târîḫ ve Coġrâfî-i Dârü's-salṭana-i Tebrîz, Tahran 1323, s. 2-6, 59, 66-67 vd.; CHIr., VI, 7, 14, 161, 241; VII, 29-33, 203-205 vd.; Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (trc. ve nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1974, s. 36, 65-66 vd.; Oktay Efendiyev, O Periodizatsii İstorii Tebriza, XV-XVI. vv, Moskova 1979, s. 237-245; Seyidağa Onullahi, XIII-XVII. Asrlarda Tebriz Şeherinin Tarihi, Bakü 1982, s. 127-128 vd.; Süleyman Aliyarlı, Azerbaycan Tarixi, Bakü 1996, s. 214-216, 305 vd.; Hüseyin Sultânzâde, Tebrîz, Tahran 1376, s. 68-180; Oğuz Tekin, "Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 416; Bahattin Keleş, "Memlüklerde Ticaret", a.e., V, 440; Ali Sinan Bilgili, Osmanlı İran ve Azerbaycanı I, Erzurum 2004, s. 52, 94, 130, 167, 219; Karl Jahn, "Tebriz: Doğu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi" (trc. İsmail Aka), TAD, XIII/24 (1980), s. 59, 63-65; Galibe Haciyeva, "Tebriz Yer Adının Kaynağı", TDA, sy. 129 (2000), s. 115-119; Osman G. Özgüdenli, "XIV. Yüzyılda Tebriz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gazân (Gâzâniyye)", TD, sy. 37 (2002), s. 253-289; V. Minorsky, "Tebriz", İA, XII/1, s. 82-98; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Tabrīz", EI² (İng.), X, 41-49; S. S. Blair, "Tabrīz", a.e., X, 49-50; W. Kleiss, "Azerbaijan", EIr., III, 220-221; K. Schippmann, "Azerbaijan", a.e.,

III, 221-224; C. E. Bosworth, “Azerbaijan”, a.e., III, 224-231; B. Kuniholm, “Azerbaijan”, a.e., III, 231-234; R. Tapper, “Azerbaijan”, a.e., III, 234-238; Mustafa Müminî, “Tebrîz”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 379-408.

Ali Sinan Bilgili

TEBRÎZÎ, Celâleddin

(جلال الدين التبريزي)

Ebü'l-Kāsım Muhammed Celâlüddîn b. Muhammed b. İbrâhîm et-Tebrîzî (ö. 642/1244 [?])

Sühreverdiyye tarikatının Bengal'de yayılmasını sağlayan ilk mutasavvıflardan.

Tebriz'de dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 532 (1137) olarak kaydedilmiştir (Abdülhak ed-Dihlevî, s. 101). Ancak Tebrîzî'nin 539'da (1145) doğan Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye intisap ettiğinde şeyhin hayli yaşlı olmasından hareketle bu tarihin doğru sayılamayacağı, ayrıca dostu ve pîrdaşı Bahâeddin Zekeriyyâ'nın 566 (1170) yılı civarında dünyaya gelmesiyle irtibat kurularak muhtemelen 560'ta (1165) doğduğu ileri sürülmüştür. Celâleddin et-Tebrîzî, Tebriz'de babasının da bağlı olduğu Bedreddin Ebû Saîd-i Tebrîzî'ye intisap etti. Onun vefatının ardından Bağdat'a gidip Sühreverdiyye'nin pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye bağlandı ve yedi yıl hizmetinde bulundu. Her yıl onunla birlikte hacca gitti. Sühreverdî, Bahâeddin Zekeriyyâ'yı doğum yeri Mültan'a irşad için gönderdiğinde Tebrîzî ona arkadaşlık etti. Yolculuk sırasında Nîşâbur'da konakladıklarında Tebrîzî'nin Ferîdüddin Attâr ile görüşüp etkisinde kaldığı, bu sırada Sühreverdî'yi bir süre aklından çıkarması yüzünden Bahâeddin Zekeriyyâ'nın kendisinden ayrılıp Mültan'a yalnız gittiği rivayet edilmektedir (Hasan Dihlevî, s. 298-299; Muhammed İkrâm, s. 298). Daha sonra Çiştî halifesi Kutbüddin Bahtiyâr ile Mültan'a giden Tebrîzî Moğol askerlerinin şehri kuşatması sırasında şehrin

valisi Nâsırüddin Kabâce'ye destek verdi, vali tarafından şeyhülislâmlıkla görevlendirilen Bahâeddin Zekeriyyâ ile görüştü, valinin ısrarına rağmen Mültan'dan ayrıldı ve Gaznîn ile Ûç şehirlerinde bir süre konakladıktan sonra Delhi'ye geçti. Gulâm Server Lâhûrî, Tebrîzî'nin Kutbüddin Bahtiyâr ile sohbetini delil gösterip onun Çiştiyye'ye de intisap ettiğini ileri sürer.

Celâleddin et-Tebrîzî, Delhi’de Kutbüddin Bahtiyâr’ın müridlerinden olan Delhi Sultanı Şemseddin İltutmış tarafından saygıyla karşılandı. Ancak bir Çiştî halifesi olan Şeyhülislâm Necmeddin es-Suğrâ kendisini kıskandı ve zina iftirasında bulunarak onu sultana şikâyet etti. Delhi Camii’nde kurulan mahkemede yargılanan Tebrîzî, Mültan’dan davet edilen Şeyhülislâm Bahâeddin Zekeriyyâ’nın başkanlığını yaptığı ve Hamîdüddin Nâgevrî gibi 200’den fazla âlim ve sûfînin katıldığı mahkemede suçsuz görülerek beraat etti. Bunun üzerine sultan Necmeddin es-Suğrâ’yı şeyhülislâmlıktan azledip yerine Kutbüddin Bahtiyâr’ı getirdi, Tebrîzî bu hadiseden sonra Delhi’den ayrılarak Bedâûn’a gitti. Kaynaklarda Necmeddin es-Suğrâ’nın kıskançlığının sebebi olarak sultanın Tebrîzî’ye ve Kutbüddin Bahtiyâr’a çokça hürmet etmesi, Tebrîzî’nin semâ taraftarı, Suğrâ’nın buna muhalif olması gibi hususlar gösterilmiştir. Tebrîzî’nin Delhi’de karşılaştığı sûfîlerden biri de Kutbüddin Bahtiyâr’ın halifesi Ferîdüddin Mes‘ûd’dur. Delhi’de fazla kalmayan Tebrîzî, Bengal yolculuğu sırasında uzunca bir süre Bedâûn ve Lekhenûtî’de bulundu. Lekhenûtî’de bir hankah inşa etti. Bedâûn’da Kadı Kemâleddin ile dostluk kurdu. Tebrîzî’nin, “Ulemâ Kâbe’ye doğru namaz kılar, sûfîler ise Kâbe’ye yönelik olarak Allah’ın arşını müşahede etmedikçe namaz kılmaz” sözüne karşı çıkan Kadı Kemâleddin’in, rüyasında onu arşın önünde namaz kılarken görmesi üzerine kendisine intisap ettiği belirtilmektedir.

Bengal’in Hint racalarının hâkimiyetinden çıkıp müslümanların hâkimiyetine girdiği 611 (1214) yılı dikkate alınarak Tebrîzî’nin 592-597 (1196-1200) yılları arasında Kuzey Bengal’deki Panduh bölgesine yerleştiği, büyük bir Hindu tapınağını satın alıp bir dergâh inşa ettiği ve ölümüne kadar burada yaşadığı nakledilmektedir. Müslüman sultanlar zamanında Bengal’in başşehri olan Panduh’taki bu dergâh kaynaklarda Bari Dergâh (Bâis Hazari) diye anılmaktadır. Burada her yıl Receb ayının 1’inden 22’sine kadar Celâleddin et-Tebrîzî adına “urs” denilen anma törenleri düzenlenmektedir. Tebrîzî çileye girdiği Panduh yakınlarındaki Deva Talla’da Bender Dive Mahal adlı bir hankah daha kurmuştur. Kendisine nisbetle günümüze kadar Tebrizâbâd adıyla anılan bu dergâh Muhammed Ali Burcî tarafından tamir ettirilmiş, Sultan Rükneddin Bârbek Şah, Sultan Nâsırüddin Nusret Şah ve Süleyman Kererânî gibi Bengal sultanları döneminde cami ve çeşitli yapılarla büyük bir külliye haline getirilmiştir. Bengal’in İslâmlaşma’sında ve Sühreverdiyye’nin bölgede

yayılmasında önemli rol oynayan Celâleddin et-Tebrîzî’nin 623 (1226) veya 642 (1244) yılında vefat ettiği, kabrinin Panduh yahut Deva Mahal’deki dergâhlardan birinin hazîresinde bulunduğu kaydedilmektedir; son dönem araştırmalarında Deva Mahal’de olduğu görüşü kabul görmektedir. Tebrîzî’ye nisbet edilen Şerḥ-i Neved ü Nüh Nâm-i Bârî Teʿâlâ adlı eser günümüze ulaşmamıştır. İbn Battûta, Celâleddin et-Tebrîzî ile Bengal’in Kamrop-Assam bölgesinde faaliyet gösteren Şah Celâl-i Mücerred Silhetî (ö. 740/1340) adlı bir sûfî mücahidi birbirine karıştırmış, bu hata bazı Farsça ve Urduca kaynaklarda yer almış, bu sebeple Celâleddin et-Tebrîzî hakkında birçok farklı rivayet nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizam ad-Din Awliya, Morals of the Heart (trc. B. B. Lawrence), Mahwah 1992, s. 117, 196, 212, 246, 253, 284, 345, 362; Hasan Dihlevî, Fevâʾidü’l-fuʾâd, [baskı yeri yok] 1377/1957 (İntişârât-ı Rûzne), s. 214, 298-299; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2000, II, 870-873; a.mlf., Ibn Batutah’s Account of Bengal (trc. Harinath De, ed. P. N. Ghosh), Calcutta 1978, s. 9-17, 6 (appendix I); Ebü’l-Fazl el-Allâmî, The Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, III, 406; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü’l-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1414/1994, s. 101-105; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ, Leknev 1914, I, 278; M. Mohar Ali, History of the Muslims of Bengal, Riyad 1985, I/B, s. 773, 833; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 139, 199-202; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1992, s. 297-303; M. Yahya Tamizi, Sufi Movements in Eastern India, Delhi 1992, s. 61-67; R. M. Eaton, The Rise of Islam and the Bengal Frontier: 1204-1760, Delhi 1994, s. 73; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, Beyrut 1420/1999, II, 149; N. Hanif, Biographical Encyclopedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2000, s. 377-382; Kamer-ul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı (trc. Tahir Uluç), İstanbul 2004, s. 157, 179; M. Mansooruddin, “Hadrat Shah Jalal”, JPHS, III/4 (1955), s. 268-272; M. A. Toor, “Shaikh Jalal al-Din Tabrizi”, The Proceedings of the Pakistan History Conference, sy. 17, Karaçi 1981, s. 344-363; Şahid

Çûhderî, “Seyr-i Taṣavvuf ve ʿİrfân ez Îrân be Şibh-i Ḳārre ve Sehm-i ʿÂrifân-ı Tebrîzî der ân Şeyẖ Celâleddîn Tebrîzî”, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, IV/177, Tebriz 2000, s. 61-102; a.mlf., “Celâleddîn Tebrîzî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâmî, X, Tahran 1385, s. 499-500; F. Sobieroj, “Tabrīzī, D̲jalāl al-Dīn”, EI² Suppl. (İng.), s. 771-772; Hamid Algar, “Bahâeddin Zekeriyyâ”, DİA, IV, 462; Enver Konukçu, “Kutbüddin Bahtiyar”, a.e., XXVI, 483.

Semih Ceyhan

TEBRÎZÎ, Hatîb

(الخطيب التبريزي)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

421 (1030) yılında Tebriz'de doğdu ve burada yetişti. Yâkūt el-Hamevî ve İbnü'l-Kıftî, kendisinin değil babasının hatip olduğunu ileri sürerek onu İbnü'l-Hatîb diye anarsa da kaynakların çoğu lakabını Hatîb şeklinde kaydeder. İlk eğitiminden sonra Tebriz'e yakın şehirlerde öğrenimini sürdürdü. Bağdat'ta Ebü'l-Kāsım er-Rakkī ve Hasan b. Muhammed İbnü'd-Dehhân, Basra'da Fazl b. Muhammed el-Kasabânî, Cürcân'da Abdülkāhir el-Cürcânî gibi âlimlerin derslerine devam etti. 443-446 (1051-1054) yıllarında kaldığı Maarretünnu'mân'da Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sını, Maarrî'nin bazı eserlerini, ayrıca dil ve edebiyata dair temel kitapları okudu. Buradan ayrılıp Bağdat ve Basra'ya geçen Tebrîzî 456 (1064) yılında Dımaşk'a giderek Hatîb el-Bağdâdî'den ders aldı. Sûr'da Süleym b. Eyyûb er-Râzî'den hadis dinledi. Kahire'ye gidip İbn Bâbeşâz ile bilgi alışverişinde bulundu, ona Arap filolojisiyle ilgili son tartışmaları aktardı. Muhtemelen bir hac yolculuğunun ardından Bağdat'a döndü. Devrin hemen bütün önemli ilim merkezlerini dolaşan Tebrîzî, Ahmed b. Ali İbn Berhân el-Bağdâdî, Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Ebü'l-Kāsım es-Seyyârî, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû Bekir el-Allâf gibi âlimlerden de faydalandı. Arap lugatı ve grameriyle Arap edebiyatı sahasında geniş bilgi sahibi olarak haklı bir şöhrete kavuştu. Bir taraftan bu alanlarda eser kaleme alırken diğer taraftan Nizâmiye Medresesi'nde edebiyat ve dil dersleri verdi, ayrıca buranın kütüphanesinde kayyımlık yaptı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında İbnü'l-Eşkar el-Bağdâdî, Ebü'l-Hasan İbnü't-Tilmîz, Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Hebbâriyye, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, İbn Nâsır es-Selâmî ve Ebû Tâhir es-Silefî gibi âlimler bulunmaktadır.

Şarkiyatçı Plessner, bazı kaynaklarda onun talebeleri içinde Hatîb el-Bağdâdî'nin de gösterildiğini ve bunun yanlış olduğunu söylüyorsa da söz konusu kaynaklarda Bağdâdî'nin ondan sadece rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Hocanın kendi talebesinden hadis rivayet etmesi ise İslâm ilim geleneğinde bilinen bir husustur. Tebrîzî 28 Cemâziyelâhir 502 (2 Şubat 1109) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüebrez Kabristanı'nda defnedildi.

Tebrîzî'nin dil ve edebiyat alanında hangi mektebi temsil ettiğine dair klasik kaynaklarda herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. Bunun en önemli sebebi kendisinin eserlerinde belli bir tavır takınmamış olmasıdır. Onun ele aldığı hususlarda bazan Basra, bazan Kûfe, bazan Bağdat mektebini desteklediği, bazan da hepsine karşı çıkıp bağımsız bir tavır takındığı görülmektedir. Bununla birlikte çoğu zaman Basra mektebine meyletmesi, Kasabânî ve İbn Berhân gibi hocalarının bu mektebe mensup olmasına karşılık Kûfe mektebine meyli bulunan Ebü'l-Alâ dışında söz konusu ekole mensup herhangi bir hocasının bulunmamasıyla açıklanabilir. Bir başka sebep de eserlerinde görüşlerine dayandığı ve kendilerinden nakillerde bulunduğu âlimlerin çoğunun Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Sükkerî, İbn Düreyd, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Ebû Ali el-Merzûkī gibi Basra ekolüne mensup kişiler olmasıdır.

Eserleri. 1. Şerḥu Lâmiyyeti'l-ʿArab. Şenferâ'ya ait meşhur kasidenin şerhidir (nşr. Mahmûd Muhammed el-Âmûdî, Mecelletü Maʿhedi'l-Maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, XLI/1 [Kahire 1418/1997], s. 135-185). 2. Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi(Muʿallaḳāti)'l-ʿaşr. Câhiliye devrine ait yedi muallaka ile Meymûn b. Kays el-A'şâ, Nâbiga ez-Zübyânî ve Abîd b. Ebras'a ait üç kaside üzerine yazılan bir şerhtir (nşr. Charles James Lyall, Kalküta 1312/1894, New Jersey 1965; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1352/1933; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1382/1962, 1384/1964; nşr. Fahreddin Kabâve, Halep 1389/1969; nşr. Abdüsselâm el-Hûfî, Beyrut 1405/1985; nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut, ts.). Bazı klasik eserlerde Tebrîzî'ye nisbet edilen Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi's-sebʿ bu kitabın yalnız muallakaları ihtiva eden bölümü olmalıdır. 3. Şerḥu Bânet Süʿâd (Şerḥu Ḳaṣîdeti Kâʿb b. Züheyr) (nşr. Fritz Krenkow, ZDMG, LXV [1911], s. 241-279; Beyrut 1389/1970, 1401/1981; nşr. Abdürrahîm Yûsuf el-Cemel,

Kahire 1410/1990). 4. Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd (İstanbul 1300, 1319; nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire 1371/1951; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1380/1961; nşr. Fahreddin Kabâve, Halep 1398/1978, Beyrut 1987). 5. Şerḥu İḫtiyârâti'l-Mufaḍḍal (Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât). Mufaddal ed-Dabbî'nin kadîm Arap şiirinden oluşturduğu eserinin şerhidir (nşr. Fahreddin Kabâve, I-IV, Dımaşk 1388-1391/1968-1971; Beyrut 1407/1987; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-III, Kahire 1397/1977 [Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât]). 6. Şerḥu Dîvâni Ebî Temmâm (I-IV, Bulak 1296; nşr. Muhammed Abduh Azzâm, I-IV, Kahire 1371/1951; nşr. Esmer Râcî, I-IV, Beyrut 1414/1994). 7. Şerḥu Dîvâni(eşʿâri)'l-Ḥamâse. Ebû Temmâm'ın konularına göre düzenlediği antolojinin şerhidir (nşr. Georg Freytag, I-II, Bonn 1828; Leiden 1838; I-II, Bulak 1286-1290, 1296; Kahire 1322, 1341; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1357/1938; nşr. Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, I-II, Kahire 1375/1955). Klasik kaynaklarda Tebrîzî'nin el-Ḥamâse üzerine büyük, orta ve küçük olmak üzere üç şerh yazdığı kaydedilir. Büyük şerhe ait bu neşirlerden başka küçük şerhin (eş-Şerḥu'l-Muḫtaṣar, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 1195; Ârif Hikmet Ktp., nr. 137/810; Halep Osmâniye Ktp., nr. 828/2064) ve Şerḥu'l-Münteḫab min ebyâti'l-Ḥamâse ve eşʿâri'l-ʿArab (Muhammed b. Suûd Üniversitesi Ktp., nr. 2370) adlı eserinin adı geçen kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır. 8. Şerḥu Saḳṭi'z-zend. Müellifin, hocası Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin gençlik yıllarında yazdığı şiirlerinden oluşan divanı üzerine kaleme aldığı bu şerh, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ve Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî'nin şerhleriyle birlikte basılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr., I-V, Kahire 1365-1368/1945-1949). 9. Şerḥu'l-Lümaʿ fi'n-naḥv. İbn Cinnî'nin eseri üzerine bir şerhtir (nşr. Seyyid Takī Abdüsseyyid, Mansûre 1411/1991). 10. Şerḥu Dîvâni ʿAntere (nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut 1992). 11. Şerḥu Dîvâni Ẕirrumme (nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut 1993). 12. Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî (el-Muvażżaḥ, Çorum İl Halk Ktp., nr. 1929; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 3101). 13. Tehẕîbü Iṣlâḥi'l-manṭıḳ. İbnü's-Sikkît'in kelimelerin yanlış kullanılmasına dair eseri üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan biri olup Muhammed Zekî ve Sâlih Ali ile (I-II, Kahire 1325/1907, 1913) Bedreddin Na'sânî (Kahire 1913) tarafından kısmen, Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1970), Fahreddin Kabâve (Beyrut 1403/1983) ve Fevzî Abdülazîz Mes'ûd (I-II, Kahire 1986-1987) tarafından tam olarak yayımlanmıştır. İbnü'l-Haşşâb bu çalışma için bir reddiye kaleme almıştır. 14. Kenzü'l-

ḥuffâẓ fî Kitâbi Tehẕîbi’l-elfâẓ. İbnü’s-Sikkît’in konulara göre düzenlenen sözlüğü el-Elfâẓ üzerine yazılan bir şerhtir (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1313/1895; nşr. Sâlih b. Ali, Kahire 1325). 15. el-Mülaḫḫaṣ fî iʿrâbi’l-Ḳurʾân. Yalnız II. cildi günümüze ulaşmıştır (nşr. Muhammed Abdülmecîd et-Tavîl, MMMA, XLIII/1 [Kahire 1420/1999], s. 7-49; nşr. Fâtıma Râşid er-Râcihî, Küveyt 2001, Yûsuf-Tâhâ sûreleri arası). 16. el-Kâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. el-Hassânî Hasan Abdullah, MMMA, XII/1 [Kahire 1386/1966], s. 1-250; Beyrut, ts.). el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve, Halep 1390/1970, 1399/1979; Dımaşk 1407/1987). 17. Mâ yuḳraʾü min âḫirihî kemâ yuḳraʾü min evvelihî (nşr. İbrâhim el-Alevî, Bağdat, ts.). Bunlardan başka Hatîb et-Tebrîzî’nin Şerḥu Dîvâni İmriʾilḳays, Şerḥu Dîvâni’n-Nâbiġa, Muḳaddime fi’n-naḥv, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Tehẕîbü Meḳātili’l-fürsân (Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ), Tehẕîbü Ġarîbi’l-Muṣannef (Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî), Tehẕîbü Ġarîbi’l-ḥadîs̱ (Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî) adlı eserleri bulunduğu kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü’l-ḳaṣr (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Küveyt 1405/1985, s. 190-196; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 21; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 270-273; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 161-163; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 25-28; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, IV, 28-30; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 191-196; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 269-271; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 172; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 197; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 338; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 175-176; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 5-6; Serkîs, Muʿcem, I, 625-627; Brockelmann, GAL, I, 279; Suppl., I, 492; Fahreddin Kabâve, Menhecü’t-Tebrîzî fî şürûḥihî ve’l-ḳıymetü’t-târîḫiyye li’l-Mufaḍḍaliyyât, Dımaşk 1418/1997; Abdülhüseyin el-Fetlî, “en-Naḥv ʿinde’t-Tebrîzî fî Şerḥi’l-Ḳaṣâʾidi’l-ʿaşr”, el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 87-118; Adnân Ömer el-Hatîb, “el-Menhecü’t-tekâmülî ʿinde’l-Ḫatîb et-Tebrîzî fî Şerḥi Dîvâni’l-Ḥamâse”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, XXV/99-100, Dımaşk 1426/2005, s. 343-371;

M. Plessner, “Tebrîzî”, İA, XII/1, s. 98-99; Rudolf Sellheim, “al-Tibrîzî”, EI² (İng.), X, 461-462.

Ahmet Özel

TEBRÎZÎ, Şemseddin

(bk. ŞEMS-i TEBRÎZÎ).

TEBSIRATÜ’l-EDİLLE

(تبصرة الأدلة)

Mâtürîdî âlimlerinden Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) kelâma dair eseri.

Kaynaklarda adı farklı biçimlerde gösterilmektedir. Leknevî ile Kureşî eseri Tebṣıratü’l-edille diye kaydetmiş, Brockelmann da aynı şekilde zikretmiştir (GAL Suppl., I, 757). Kâtib Çelebi eserin ismini Tebṣıratü’l-edille fi’l-kelâm olarak kaydederken (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 337) Bağdatlı İsmâil Paşa Tebṣıratü’l-edille fî ʿilmi’l-kelâm adını vermiştir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 487). Daha sonraki bazı çalışmalar yanında eserin neşirlerinde de farklı isimlerin kullanılmasının sebebi müellifin kitabının adını açıkça belirtmemiş olmasıdır. Ancak esere yapılan atıflar ve onu Nûreddin es-Sâbûnî’den bizzat nakleden Fahreddin er-Râzî’nin rivayetinden kitabın adının Tebṣıratü’l-edille olduğu anlaşılmaktadır (Münâẓarâtü Faḫriddîn er-Râzî, s. 23).

Eser kısa bir mukaddimeden sonra kırk beş babdan meydana gelir; bunları altı bölüm halinde özetlemek mümkündür. Altı babdan oluşan giriş niteliğindeki birinci bölümde ilmin tarifi üzerinde ayrıntılı biçimde durulur; ardından nesnelerin gerçekliklerinin bulunduğu ve insan bilgisinin buna vâkıf olabileceği hususu işlenir. Bilgi edinme vasıtaları (duyular, doğru haber ve akıl) ele alınarak özellikle aklî istidlâle vurgu yapılır. İlhamın dinî konularda bilgi kaynağı kabul edilemeyeceği ispatlanır, ayrıca mukallidin imanının sıhhati tartışılır. Kitabın on altı bab içeren ve eserin yarısına yakın hacmini kapsayan ikinci bölümü ilâhiyyât bahislerine ayrılmıştır. Bölüm evrenin ezelî değil yaratılmış olduğu konusuyla başlar (hudûs delili). Daha sonra tevhid (vahdâniyyet) esasına geçilir ve düalist görüşlerin yanı sıra Allah’a cevher, araz, mekân izâfe eden, dengi ve benzerinin olduğunu söyleyenlerin görüşleri eleştirilir. Ardından sübûtî sıfatlara geçilerek bunlardan kelâm sıfatı, Selefiyye, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri yönünden mahlûk-gayri mahlûk olması, Allah’ın zâtıyla kāim bulunup bulunmaması açısından tartışılır; sadece Mâtürîdiyye tarafından vurgulanan

fiilî sıfatların kadîm olduğu fikri uzun bir hacim içinde ele alınır; insanların ihtiyarî fiilleri ve dolayısıyla kader problemiyle de ilgisi bulunan irade sıfatı üzerinde durulur. Eserin ilâhiyyât bölümü, Mu‘tezile’nin kabul etmediği rü’yetullah bahsinin ayrıntılı biçimde işlenmesiyle sona erer.

Tebṣıratü’l-edille’nin iki babdan teşekkül eden üçüncü bölümü nübüvvet konularına ayrılmıştır. Burada nübüvvet ve risâletin aklen mümkün ve hikmete uygun olduğu belirtilir. Mûcizenin mahiyeti, geçmiş peygamberlere ait mûcizelerin konumu üzerinde durulduktan sonra Hz. Muhammed’in mûcizelerine geçilir. Resûlullah’ın mûcizeleri derin bir vukufla ele alınır. Müellif, yaşadığı dönemde dinden çıkmış kimselerin nübüvvete dil uzatmaları yüzünden konuyu geniş biçimde anlatmak mecburiyetinde kaldığını söyler (II, 106). Üçüncü bölüm keramet bahsiyle sona erer. Kitabın on bab içeren dördüncü bölümünde kader meselesi işlenir. Aslında kader ilâhî sıfatlardan ilim, kudret ve irâde sıfatları içinde yer almakla beraber hakkında ileri sürülen görüşlerin eleştirilmesi için kelâm eserlerinin çoğunda müstakil bir konu halinde işlenir. Kulun iradî fiilleri gerçekleştirme gücüyle (istitâat) başlayan bölüm 250 sayfa gibi uzun bir hacmi kapsar. Bölümün son babı Kaderiyye’ye ayrılmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’den (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 139, 500-504) etkilendiği anlaşılan Nesefî, Hz. Peygamber’e nisbetle rivayet edilen, “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler’idir” anlamındaki sözün çerçevesine Mu‘tezile’nin de girdiğini kanıtlamaya çalışır. Ancak bu rivayetin zayıf ve münker olduğu belirtilmektedir (Müsned, IX, 415-416). Eserin iki bab ihtiva eden beşinci bölümü sem‘iyyât bahislerinden kabir azabının ispatıyla başlar. Büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumuna temas edildikten sonra şefaat bahsi anlatılır. Ardından imanın mahiyeti ve İslâm’la olan ilişkisi üzerinde durulur. Dört babdan oluşan altıncı bölümde imâmet konuları ele alınır.

Nesefî’nin eseri, Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inin bilinmediği uzun dönemde Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerini ortaya koyan temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Kitap hem müellifin hem Mâtürîdiyye mezhebinin kelâm alanında en hacimli eseridir ve Kitâbü’t-Tevḥîd’in şerhi niteliğindedir. Eserde çeşitli mezheplere mensup âlimlerin kitaplarının zikredilmesi kelâm tarihi ve günümüz araştırmaları açısından büyük bir önem taşır. Nesefî bu eseriyle, Mâtürîdiyye mezhebi için Eş‘ariyye’de Bâkıllânî’nin yaptığına benzer bir hizmet ifa ettiğini kanıtlamıştır. Kitapta

takip edilen semantik metot müellifin dönemi için yeni bir uygulamadır, ancak bu metot sonraki dönemlerde takip edilmemiştir (Yazıcıoğlu, s. 14-17). Naklî ve aklî delillerin kullanılmasıyla kelâm yönteminin ortaya konduğu eserde aklî deliller daha çok aklıselime dayandırılmış ve yapılan

istidlâllerde terimlerin sözlük anlamları öne çıkarılmıştır. Atıflardan anlaşıldığı üzere (I, 25) kitapta Ebû Hanîfe'nin el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim'i ile el-Fıḳhü'l-ekber'inden büyük ölçüde faydalanılmıştır. Konular tartışılırken verilen örnekler, eserin üslûbu, yöntemi ve açıklama biçimi büyük çapta Kitâbü't-Tevḥîd'e benzemektedir. Öte yandan Kitâbü't-Tevḥîd'in müellifine nisbeti, orijinalliği ve otantikliği konusunda Tebṣıratü'l-edille'nin büyük bir önem taşıdığını söylemek gerekir (Özervarlı, sy. 1 [1997], s. 20, 22-28). Tebṣıratü'l-edille'de Mâtürîdî'nin bugüne ulaşmayan eserleri zikredilir, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân ve Kitâbü'l-Maḳālât'tan ibareler nakledilir (I, 162, 305, 359, 829). Eserinde Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye ait fikirlere büyük sadakat gösteren müellif, Eş'arî'ye karşı takındığı tavırla onu zaman zaman Ehl-i sünnet dışında gördüğünü ima eder. Özellikle tekvin konusunda Eş'ariyye'ye karşı sert bir tutum ortaya koyması dikkat çekicidir. Müellifin başta Mu'tezile ve Eş'ariyye olmak üzere diğer mezheplerle yaptığı tartışmalardan bu mezheplere ait literatüre vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tebṣıratü'l-edille ile Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye ait el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'taki bazı ibareler arasında büyük benzerlik bulunmaktadır (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 20b-23b; krş. Tebṣıratü'l-edille, I, 142-149, 151, 152-154).

Tebṣıratü'l-edille sonraki Mâtürîdiyye âlimlerinin çalışmaları için temel kaynak niteliğindedir. Nûreddin es-Sâbûnî'ye ait el-Kifâye ve el-Bidâye'deki tartışmalar sırasında verilen örnekler, kullanılan üslûp, yöntem ve açıklamalar Sâbûnî'nin eserden büyük ölçüde faydalandığını göstermektedir. Nitekim onun Tebṣıratü'l-edille'den daha üstün bir eserin bulunamayacağını söylediği bilinmektedir (Fahreddin er-Râzî, s. 23). Bunun yanında Teftâzânî ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi âlimlerin Tebṣıratü'l-edille'den nakilde bulunması (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 74, 119; İşârâtü'l-merâm, s. 23, 55, 76, 214, 217-218, 235, 236, 243), Necmeddin en-Nesefî'ye ait ʿAḳāʾid metninin Tebṣıratü'l-edille'nin bir fihristi mahiyetinde görülmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 337), eserin geç dönem kelâm âlimlerinin başvurduğu kaynaklardan birini oluşturduğunu ortaya

koymaktadır.

Tebṣıratü’l-edille’nin başta İstanbul olmak üzere çeşitli yerlerdeki kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, I, 757; Tebṣıratü’l-edille, nşr. Cl. Salamé, s. s-t; a.e., nşr. Hüseyin Atay, neşredenin girişi, I, 62-71). Eserin ilk ilmî neşri, bu nüshaların bir kısmından hareketle Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ tarafından doktora çalışması olarak hazırlanmıştır (1977, Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi). Eseri ayrıca Claude Salamé (Dımaşk 1990-1993) ve Hüseyin Atay (I, Ankara 1993; II, Ankara 2003, Şaban Ali Düzgün ile birlikte) yayımlamıştır. H. Sabri Erdem Tebsıratü’l-Edille’ye Semantik Yaklaşım adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1988, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), M. Sait Özervarlı da yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Süleyman Toprak “Nesefî’nin Tabsıratü’l-Edille’sinde Kaza ve Kader” adıyla bir makale yazmıştır (SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [Konya 1985], s. 122-135).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned (Arnaût), IX, 415-416; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (nşr. Cl. Salamé), Dımaşk 1990-93, I-II, tür.yer.; a.e. (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13-77; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 139, 500-504; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 20b-23b; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûlü’d-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1421/2000, s. 33-34; Fahreddin er-Râzî, Münâẓarâtü Faḫriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâʾi’n-nehr (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1984, s. 23-24; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 527; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1313, s. 74, 119; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 78; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 337; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 23, 55, 76, 214, 217-218, 235, 236, 243; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 216-217; Hediyyetü’l-ʿārifîn, II, 487; Brockelmann, GAL Suppl., I, 757; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 66; W.

Madelung, Maturidiliğin Yayılması ve Türkler (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971, s. 3; Muhammed Aruçi, Nûreddîn es-Sâbûnî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye min kitâbihî el-Kifâye fi'l-hidâye dirâse ve taḥḳīḳ (yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü dâri'l-ulûm, tür.yer.; M. Sait Özervarlı, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Ait Tebsıratü'l-edille'nin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37-44; a.mlf., "The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī's Kitāb al-Tawḥīd: A Re-examination", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 19-29; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul 1992, s. 13-20, 30-42, 61-72; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 129.

Muhammed Aruçi

TEBSIRATÜ’l-HÜKKÂM

(تبصرة الحكّام)

Burhâneddin İbn Ferhûn’un (ö. 799/1397) Mâlikî mezhebine göre muhakeme usulünü konu alan eseri

(bk. İBN FERHÛN, Burhâneddin).

TEBŞÎR

(التبشير)

İlâhî emirlere uyanları iyi bir sonucun beklediğini haber verme anlamında terim.

Sözlükte “güler yüzlü olmak; güler yüzle karşılamak; müjdelemek” anlamındaki beşr (büşûr) kökünden türeyen tebşîr “müjdelemek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “bşr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 160). Kelime mutlak şekilde zikredildiğinde sevindirici haber vermeyi ifade ederken belirleyici bir kaydın bulunması durumunda kötü haber vermeyi de kapsar. Genellikle karşıtı olan inzâr ile birlikte kullanılması iyi habere tahsisini belirtmektedir. Beşr kavramı türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de sekseni aşkın yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bşr” md.). Bazı peygamberlerin doğum müjdeleriyle Hz. Îsâ’nın Ahmed adlı bir peygamberin geleceğini haber vermesi (es-Saf 61/6) bunlar arasında sayılabilir. Kur’an’da bütün peygamberlerin uyarıcı (nezîr) ve müjdeleyici (mübeşşir), Kur’an’ın da insanları doğruya ve hayra ulaştıracak düsturları içeren bir kitap olduğu (Fussılet 41/4) beşîr kelimesiyle ifade edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de müjdeleyip özendirmek amacıyla güzel bir amelin daha hayırlısıyla (en-Neml 27/89) veya on katıyla (el-En‘âm 6/160) karşılık göreceği bildirilmiş, Bakara sûresinde mallarını Allah yolunda harcayanların karşılığı her başağında 100 tane bulunan yedi başaklı buğday tohumu tanesine benzetilmiştir (el-Bakara 2/261). İmam Mâtürîdî bu ifadenin, Allah rızası için harcama yapan kimsenin geride kalan malına Cenâb-ı Hakk’ın vereceği bereket mânasına gelebileceğini söylemiştir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, II, 174). Tebşîr Hz. Peygamber’in beyanlarında, “Kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyin, nefret ettirmeyin” şeklindeki emirle (Buhârî, “ʿİlim”, 11; Müslim, “Cihâd”, 5) bir düstur olarak yer almıştır. Wensinck’in el-Muʿcem’inde dokuz hadis kaynağına atıflar yapılarak çeşitli müjdeleme örnekleri verilmektedir (“bşr” md.). Hadislerde mümine ölümü anında cennet müjdelenirken kâfire de cehennemin hazırlandığı (Buhârî, “Riḳāḳ”, 41; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 67), gece karanlığında mescide yürüyerek gidenin kıyamet günü nurla müjdeleneceği

(Tirmizî, “Ṣalât”, 51; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 49), on sahâbînin cennetle müjdelendiği vb. konulara temas edilmektedir.

Kur’an’da ve hadiste yer alan ifadelerden tebşîrin mutlak şekilde hayrı ve iyiliği çağrıştırdığı, fakat aynı kavram şerle kayıtlandığında muhatabın hassasiyetle uyarıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, “Onları can yakıcı bir azapla müjdele” meâlindeki âyetler (Âl-i İmrân 3/21; en-Nisâ 4/138), iman edip sâlih amel işleyen kulların cennetle müjdelenmesini gerektirdiği gibi aksi davranışlarda bulunan kimselerin azapla uyarılmasının gerektiğini ortaya koymaktadır. Peygamberlerin müjdenin yanı sıra uyarma görevlerinin de bulunması, tebşîr ile inzârın dine davet konusunda birbirini tamamlayan iki yöntem olduğunu göstermektedir. Zira insanda dengenin sağlanması ve korunabilmesi için bu kavramların birlikte kullanılması icap eder. Nitekim birçok âyette tebşîr ile inzâr bazan bu kavramlar zikredilmese de yan yana geçmektedir. Allah’ın kullarına hitap etmesi sırasında tebşîr ve inzâr ile sağlanan dengenin benzeri insanın Allah’a yönelik davranışlarında havf ve recâ şeklinde ortaya çıkmaktadır. İmanın hakikatinin bu kavramlar arasında yer alması insanın da iki yarı çember biçiminde tasavvur edilen dairenin ortasında bulunduğunu hatırlatmaktadır (Cemâleddin el-Kāsımî, I, 126). Kişinin kendi hayatında ve toplum içinde olumlu fonksiyonlar icra edebilmesi tebşîr ve inzâr yarım dairelerinin birleşmesini zorunlu kılar. İnzâr bir itici güç olarak insanı arkadan sevkederken tebşîr önüne çıkabilecek engelleri aşmasını sağlar. İmanın birey ve toplum temelinde fayda sağlaması için inzâr ve tebşîrin etkili rol oynaması gerekir. Tebşîr modern dönemde Hıristiyanlığın yayılması amacıyla yürütülen misyonerlik faaliyetlerini, mübeşşir misyonerleri ifade etmek üzere de kullanılmaktadır.

İsmâil Hakkı Bursevî Mecî ʾü’l-beşîr li-ecli’t-tebşîr adıyla bir eser yazmış (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789/2 [müellif hattı]), Bilâl Temiz Kur’ân-ı Kerîm Terbiyesinde Mükâfat ve Ceza Metodu (Tebşîr ve İnzâr) ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 160; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 405-406; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 174; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 108; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 328, 331-332; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Kahire 1329, I, 109; II, 414; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 200-201; Cemâleddin el-Kāsımî, Tefsîrü’l-Ḳāṣımî: Meḥâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1376/1957, I, 81, 116-128; T. İzutsu, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984, s. 209-211.

Hatice Kelpetin Arpaguş

TEBÛZEKÎ

(التبوذكي)

Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî el-Basrî (ö. 223/838)

Hadis hâfızı.

Muhtemelen 136'da (753-54) doğdu. Tebûzekî nisbesiyle anılması konusunda farklı rivayetler vardır. Evinde muhtemelen Râmhürmüz'e bağlı Tebûzek köyünden gelenleri misafir ettiği veya Basra'daki Tebûzek mahallesinden bir ev satın aldığı yahut gübre veya tavuk sakatatı sattığı için bu nisbeyi aldığı söylenmiştir. Ayrıca Benî Minkar'ın mevlâsı olduğundan Minkarî diye de anılmıştır. Onun bu nisbe ile anılmaktan hoşlandığı, fakat Tebûzekî denmesini istemediği bilinmektedir. Basra'da yaşayan Tebûzekî 160 (777) yılından itibaren hadis dinlemeye başladı. En yaşlı hocası tâbiîlerden A'yen el-Hârizmî'dir. Onun hadis dinlemeye başladığı yıl vefat eden Şu'be b. Haccâc ile İsrâil b. Yûnus'tan çok az hadis alabilmiştir. Basra'da hadisleri konularına göre tasnif eden ilk muhaddislerden biri olan Saîd b. Ebû Arûbe'den hadis ve fıkıh okudu. Uzun süre talebelik ettiği Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzim, Yezîd b. İbrâhim et-Tüsterî gibi âlimlerden çok sayıda hadis rivayet etti. Ayrıca Ebân b. Yezîd, Abdullah b. Mübârek ve Mübârek b. Fedâle gibi şahıslardan hadis öğrendi. Tebûzekî'nin talebeleri arasında Yahyâ b. Maîn, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Şeybe, İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî, İbn Ebû Hayseme ve torunu İbn Ebû Âsım gibi hadis âlimleri yer almış, Buhârî ile Ebû Dâvûd da ondan hadis dinlemiştir. Müslim ile diğer Kütüb-i Sitte müellifleri Tebûzekî'nin rivayetlerini bir başka râvi vasıtasıyla rivayet etmiştir. Tebûzekî kızı Esmâ'yı muhaddis Ebû Âsım en-Nebîl'in oğlu Amr ile evlendirdi ve bu evlilikten Kitâbü's-Sünne müellifi İbn Ebû Âsım dünyaya geldi. Saç ve sakallarını kına ile boyadığı zikredilen Tebûzekî Receb 223'te (Haziran 838) Basra'da vefat etti. Tebûzekî hadis hâfızı, hüccet ve imam gibi sıfatlarla da anılmıştır. Rivayetleri başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabında yer almış; Yahyâ b. Maîn, İbn Sa'd, Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Hibbân ve Zehebî gibi âlimler onun

hadis rivayeti açısından güvenilir kabul edildiğini söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, “Basra’da kendilerinden hadis rivayet ettiğim kişiler içinde hadisi en güvenilir olanı Tebûzekî’dir” diyerek onun hadis ilmindeki yerine işaret etmiştir. Yahyâ b. Maîn’in kendisinden otuz beş bin civarında hadis aldığının söylenmesi onun ne kadar hadis rivayet ettiğine dair bir fikir verir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 306; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 280; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 136; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 22-23; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIX, 21-27; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 360-364; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 394-395; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 333-335.

Abdullah Karahan

TEBÜK

(تبوك)

Suudi Arabistan'da tarihî bir şehir.

Suudi Arabistan'ın kuzeybatısındaki önemli şehirlerden biri olup aynı adı taşıyan idarî bölgenin (imâre) merkezidir. Suriye bölgesiyle Vâdilkurâ ve Hicaz'ı birbirine bağlayan Tebük Dımaşk'a 500 km., Medine'ye 700 km., Ürdün sınırına 140 km. mesafededir. İslâm coğrafyacıları Tebük'ün Suriye ile Arap yarımadasını birbirinden ayırdığını kaydetmekle birlikte bazıları şehrin Suriye'ye, bazıları da Arap yarımadasına dahil olduğunu belirtir (İstahrî, s. 20; Makdisî, s. 179; Abdullah al-Wohaibi, s. 272-276). Tarihi milâttan önceki asırlara uzanan eski bir yerleşim yeri olan Tebük muhtemelen coğrafyacı Batlamyus'un Thapaua adıyla kaydettiği yerdir (EI² [İng.], X, 50). İslâm'dan önce Roma ve Bizans İmparatorluğu hâkimiyetinde kalan bölgede yaşayan Benî Kelb, Lahm, Âmile ve Cüzâm gibi Arap kabileleri zamanla Bizans'ın etkisiyle Hıristiyanlığı kabul etti. Tebük İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in 9 (630) yılında Bizans'a karşı düzenlediği gazve dolayısıyla meşhur olmuştur (bk. TEBÜK GAZVESİ). Hz. Ebû Bekir, 633 yılı sonbaharında Şürahbîl b. Hasene'yi 3000 kişilik bir birlikle Tebük-Maan istikametine gönderdi. Emevîler döneminde Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından 99 (717) yılında Tebük'te Resûl-i Ekrem'in mescid olarak kullandığı yerde bir cami yaptırıldı. Mescidü't-tevbe adıyla bilinen cami bu güzergâhtan hacca gidenlerin ziyaret ettiği bir yer oldu.

Birçok defa tamir edilen camiyi 1973'te Suudi Arabistan Kralı Faysal b. Abdülazîz yeniden inşa ettirdi.

Tatlı su kaynakları bakımından zengin olan Tebük'te çok sayıda su kuyusu açılmıştı; bu sebeple hacıların su temini için tercih ettiği yerlerden biriydi. Tebük güzergâhını kullanan hacılar zaman zaman bedevîlerin saldırılarına mâruz kalıyordu. 965 (1558) yılında meydana gelen böyle bir saldırıdan iki yıl sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle hac güzergâhında yapılan kalelerden biri de Tebük Kalesi idi. Günümüze ulaşan bir kitâbeden şehrin

en önemli tarihî eserlerinden olan, yanında bir cami ile su kuyusu ve iki havuzun yer aldığı bu kalenin 1064'te (1654) tamir edildiği anlaşılmaktadır. Askerî birliklerin ve topların yerleştirilmesiyle güvenli hale gelen Tebük XVII. yüzyılda Suriyeli tâcirlerin hacılara mal sattığı yerlerden biriydi.

XIX. yüzyılın sonlarında Tebük yaklaşık elli hâneli küçük bir köydü. XX. yüzyılın başında II. Abdülhamid tarafından yaptırılan Hicaz Demiryolu'nun Tebük'ten geçmesi ve burada bir istasyon yapılmasıyla şehir yeniden canlandı. Hicaz hattı yöredeki iç çatışmalar sebebiyle güvensiz durumda olan Tebük'e emniyet getirdi; evler, su kuleleri, tamir atölyeleri, hastahane, okul ve cami inşa edildi. Nüfusu kısa sürede arttı. I. Dünya Savaşı sırasında 1916 Haziranında Şerîf Hüseyin'in İngilizler'le anlaşarak isyan etmesinin ardından İngiliz subayların yönlendirdiği saldırılarda Hicaz Demiryolu'nun önemli bir kısmıyla birlikte Tebük'teki istasyon da tahrip edildi; istasyon günümüzde âtıl durumdadır. 1924'te Şerîf Hüseyin, İngilizler'in himayesinde Hicaz Hâşimî Krallığı'nı kurunca Maan'a bağlanan Tebük 1925'te Suudi Arabistan'ın hâkimiyetine girdi. Hamîdât, Atıyye, Belî, Huveytât ve Aneze gibi Arap kabilelerinin yaşadığı Tebük zaman içerisinde gelişerek Suudi Arabistan'ın hızla büyüyen ve nüfusu da aynı hızla artan şehirlerinden biri haline geldi. 1992'de 286.384, 2004'te 441.351 olan nüfusu 2010 yılı başlarında 535.000 civarında tahmin edilmektedir. Bu nüfusuyla Tebük ülkenin yedinci büyük şehri durumundadır. Şehirde üniversite ve hava limanı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 441; IV, 74-75; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 20; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 32; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 179; Bekrî, Muʿcem, I, 12, 303; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 17; A. Musil, The Northern Hegaz, New York 1926, s. 161-170, 234-237; Abdullah al-Wohaibi, The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers 800-1150, Beirut 1973, s. 272-276; Hamed el-Câsir, el-Muʿcemü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad, ts. (Dârü'l-Yemâme), I, 249-251; Mesʿad b. Îd el-Atvâ, Tebûk ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1413/1993;

Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994, s. 139, 249, 258; Âs̱âru minṭaḳati Tebûk (nşr. Sa‘d b. Abdülazîz er-Râşid), Riyad 1423/2003; Müsâid b. Abdurrahman el-Cuhaydeb - Sa‘d Ahmed Hasan, “es-Siyâḥa fî minṭaḳayi’l-Cevf ve Tebûk beyne’l-müḳavvimât ve’l-imkânât”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, XLV, Riyad 1425/2004, s. 319-428; Fr. Buhl, “Tebük”, İA, XII/1, s. 103; M. A. al-Bakhit, “Tabūk”, EI² (İng.), X, 50-51.

Casim Avcı

TEBÜK GAZVESİ

(غزوة تبوك)

Hz. Peygamber'in Bizanslılar'a karşı düzenlediği gazve (Receb 9/Ekim 630).

Tebük, Medine-Suriye ticaret yolu üzerinde Medine'ye 700 km. uzaklıktadır. Tebük Gazvesi esnasında büyük güçlükler ve sıkıntılarla karşılaşıldığından bu zaman için Kur'an'da "sâatü'l-usre" (güçlük zamanı) tabiri geçer (et-Tevbe 9/117). Bu sebeple orduya "ceyşü'l-usre", gazveye "Gazvetü'l-usre" adı verilmiştir. Gazve sırasında münafıkların çıkardığı fitne ve fesadı anlatan, iç yüzlerini ortaya koyan âyetlerin inmesi dolayısıyla buna "Gazvetü'l-fâdıha" da denilir. İslâm-Bizans ilişkileri, Resûl-i Ekrem'in Herakleios'a İslâm'a davet mektubu göndermesi ve onun elçiye güzel muamelede bulunup elçiyi hediyelerle uğurlamasıyla dostane başlamıştı. Ancak Mûte Savaşı'ndan itibaren (Cemâziyelevvel 8/Eylül 629) o yıllarda Sâsânîler'e karşı önemli zaferler kazanan Bizans'ın âni bir saldırısından endişe ediliyordu. Vâkıdî müslümanların bu dönemde en çok Rumlar'dan çekindiklerini bildirir (el-Meġāzî, I, 990).

Suriye'den Medine'ye gelen Nabatî tüccarların Herakleios'un Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptığını ve Lahm, Cüzâm, Gassân, Âmile gibi hıristiyan Arap kabilelerinin Bizanslılar'a katıldığını, öncü birliklerinin Arap çölü sınırındaki Belkā'ya ulaştığını haber vermesi üzerine Hz. Peygamber Tebük Gazvesi'ne hazırlanmaya başladı (a.g.e., a.y.; İbn Sa'd, II, 165). Ayrıca Suriye'deki hıristiyan Araplar'ın Herakleios'a bir mektup yazarak Muhammed'in öldüğünü, müslümanların kıtlık içinde perişan duruma düştüğünü, asker gönderip onları kendi dinine katmanın tam zamanı olduğunu bildirmeleri sebebiyle onun harekete geçtiği rivayet edilir. Bu sırada hava sıcaktı ve önemli bir kıtlık vardı; öte yandan hurmalar olgunlaşmak üzereydi; dolayısıyla savaşa gitmenin büyük fedakârlık gerektirdiği günler yaşanıyordu. Resûlullah, daha önceki gazvelere hazırlanırken nereye gidileceğini son ana kadar gizli tuttuğu halde bu defa çok uzak bir yere sefer yapılacağını, yolculuğun çok zor olacağını ve

düşman ordusunun gücünü dikkate alarak kiminle savaşılacağını baştan açıkladı; askerlerin ona göre hazırlık yapmasını söyledi (İbn Hişâm, II, 516). Bütün müslüman kabilelerine haber gönderilip savaşa hazırlanmaları ve Medine'ye gelmeleri istendi. Diğer tarihçilerin aksine İbn Kesîr, Tebük Gazvesi'nin düzenlenmesini cizye âyetine (et-Tevbe 9/29) ve inkârcılarla mücadelenin en yakındakilerden başlatılmasıyla ilgili âyete (et-Tevbe 9/123) bağlamaktadır. Ona göre bu âyetler inince Resûl-i Ekrem, kendisine en yakın bölgede oturdukları ve Ehl-i kitap olmaları dolayısıyla hakka çağrılmaya en lâyık toplum sayıldıkları için Bizans'a karşı bir sefere karar vermiştir (el-Bidâye ve'n-nihâye, IX, 144; Tefsîr, IV, 132, 178).

Sefer tâlimatının verilmesinden itibaren münafıklar savaş hazırlıklarını engellemek amacıyla harekete geçtiler. Çeşitli bahaneler uydurarak bozgunculuk yapıyorlar, havanın sıcaklığını öne sürüp savaşa gitmek isteyenleri caydırmaya uğraşıyorlardı (et-Tevbe 9/81). Bu arada bazı münafıkların, faaliyetlerini Süveylim adındaki bir yahudinin evinden yürüttüğü öğrenilince bu

ev Hz. Peygamber'in emriyle yakıldı. Yalan beyanda bulunarak izin isteyen seksen civarında münafığa izin verildi. Kur'ân-ı Kerîm'de bu münafıkların fitne çıkarıp müslümanlara zarar verecekleri ve Allah'ın onların sefere çıkmasını istemediği bildirilmektedir (et-Tevbe 9/42-47). Bedevî Araplar'dan da bir bahane ile savaşa katılmamak için izin talep edenler olduysa da Resûlullah onlara izin vermedi (Vâkıdî, I, 995; İbn Sa'd, II, 165). Bunun yanında bazı müslümanlarda sefere karşı bir isteksizlik ve durgunluk görüldüğünden Allah Teâlâ müminleri uyarmıştır: "Ey iman edenler! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda seferber olunuz' denilince yerinize yığılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Fakat dünya hayatının nimetleri âhiret saadetinin yanında pek az bir şeydir. Eğer seferber olmazsanız Allah sizi acıklı bir azapla cezalandırır ve yerinize başka bir kavim getirir de siz Peygamber'e hiçbir şekilde zarar veremezsiniz. Allah her şeye kādirdir. Eğer siz Peygamber'e yardım etmezseniz Allah ona yardım eder" (et-Tevbe 9/38-40). Bu uyarı üzerine ashap sefer hazırlıklarını hızlandırdı. Asker sayısının çokluğu dolayısıyla binek vb. ihtiyaçların temininde karşılaşılan zorluklar ve kıtlık yüzünden Resûl-i Ekrem ashaptan yardım istedi. Hz. Ebû Bekir malının tamamını, Hz. Ömer yarısını getirdi. Ancak en büyük yardımı Hz. Osman yaptı; 300

deve ile 1000 dinar verdi; onun ordunun üçte birini donattığı da rivayet edilir (Müsned, IV, 75). Münafıkların çok az yardım yapabilen fakir sahâbîlerle alay etmeleri üzerine Allah bu münafıkların maskaraya çevirileceğini ve elem verici bir azaba çarptırılacağını bildirdi (et-Tevbe 9/79). Müslüman kadınlar da ziynet eşyalarını getirdi. Bu yardımlara rağmen özellikle binek ihtiyacı karşılanamıyordu. Sefere katılmayı arzu ettikleri halde binek bulamayan yedi sahâbî Hz. Peygamber'e başvurdu ve onun da binek temin edememesi üzerine ağlayarak geri döndü. Haklarında âyet nâzil olan (et-Tevbe 9/92) ve "bekkâîn" diye anılan bu yedi kişi üç sahâbî tarafından binekleri sağlanınca gazveye katıldı. Böylece kısa sürede 30.000 kişilik bir ordu hazırlandı.

Resûlullah, Hz. Ali'yi yerine vekil bıraktıktan sonra Medine'den ayrıldı. Bazı rivayetlerde ise Ali'yi sadece Ehl-i beyt'inin başında bıraktığı, umumi vekil olarak Muhammed b. Mesleme'yi (Sibâ' b. Urfuta ve İbn Ümmü Mektûm'un adı da geçer) görevlendirdiği zikredilir. Hz. Ali'nin Medine'de kalması münafıkların dedikodularına yol açınca Ali hemen yola çıkıp Cürf'te orduya yetişti; fakat Resûl-i Ekrem kendisine, "Sen bana göre Mûsâ'ya nisbetle Hârûn'un durumunda olmak istemez misin; ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir" dedi ve onu Medine'ye gönderdi. Hz. Peygamber ilk karargâhını Seniyyetülvedâ'da kurdu. Burada toplanan askerin mevcudu 30.000'i geçiyordu. Binek olarak 10.000 at, 12.000 deve vardı (Belâzürî, I, 368). Adamlarıyla birlikte oraya kadar gelen ve Zübâb tepesi civarında ayrı bir ordugâha yerleşen münafıkların reisi Abdullah b. Übey, "Muhammed Rumlar'la savaşmayı oyuncak sanıyor. Ben onun ve arkadaşlarının iplere bağlandığını görür gibiyim" diyerek yetmiş seksen taraftarıyla Medine'ye döndü (Vâkıdî, I, 995). Bununla birlikte çok sayıda münafık ganimet beklentisiyle sefere katıldı. Bu arada birkaç sahâbî geçerli bir mazeretleri olmadığı halde orduya katılmamıştı; bunların üçü hariç diğerleri daha sonra orduya yetişti. Sefere iştirak etmeyen sahâbîlerden Ebû Hayseme el-Ensârî de ordunun hareketinden birkaç gün sonra atına binerek Tebük'e doğru yola çıktı.

Hareket öncesinde büyük sancağı Hz. Ebû Bekir'e, muhacirlerin bayrağını Zübeyr b. Avvâm'a, ensardan Benî Evs'in bayrağını Üseyd b. Hudayr'a, Benî Hazrec'in bayrağını Hubâb b. Münzir'e (veya Ebû Dücâne) teslim eden Resûl-i Ekrem diğer kabilelerin de bayrak almaları tâlimatını verdi.

Binek yetersizliği dolayısıyla develere nöbetleşe biniliyordu. Hz. Peygamber, Tebük yolunda Semûd kavminin yurdu Hicr'den geçerken ashabına Allah'ın gazabına uğrayan bu beldedeki kuyudan su içmemelerini, abdest almamalarını söyledi ve devesini hızla sürerek oradan uzaklaştı. Su ihtiyacını karargâhtan uzakta Sâlih peygamberin devesinin su içtiği kuyudan karşılamalarını istedi (Buhârî, "Enbiyâ˒", 17; "Tefsîrü'l-Ḳur˒ân", 15/2; Müslim, "Zühd", 38-40). Hicr yöresinde konakladıkları gece şiddetli bir fırtına çıkacağını, herkesin devesini sıkı bir şekilde bağlamasını, hiç kimsenin yanında arkadaşı olmadan karargâh dışına çıkmamasını emretti. Emre uymayan iki kişiden biri boğulma tehlikesi geçirdi, diğeri çok uzaklara sürüklendi. Uzun ve yorucu bir seferden sonra Tebük'e ulaşıldı. Resûl-i Ekrem bu sırada önemli bir konuşma yaptı. Karargâhın gece güvenliğini sağlama görevini Abbâd b. Bişr'e verdi. İslâm ordusu on beş-yirmi gün Tebük mevkiinde bekledi. Ancak gerek Bizans'tan gerekse onu destekleyen Araplar'dan bir hareket görünmüyordu. Alınan haberlerin asılsız olduğu ve Bizans'ın müslümanlara karşı ordu hazırlamadığı anlaşıldı. Bazı rivayetlerde İslâm ordusunun geldiğini duyan Bizanslılar'ın müslümanların karşısına çıkmaya cesaret edemeyip geri çekildiği kaydedilir.

Resûlullah, Tebük'te bulunduğu sırada İslâmiyet'i kabul etme veya cizye ödeme şartıyla itaate davet için Akabe körfezinin kuzeyindeki Eyle (Akabe) Limanı, Ezruh, Cerbâ, Maknâ ve Maan'a birlikler gönderdi. Eyle'nin piskoposu Yuhannâ b. Ru'be ile Cerbâ, Maknâ ve Ezruh halkının temsilcileri Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek cizye ödemeyi kabul ettiklerini bildirdiler. Maknâ'da yaşayan Benî Cenbe yahudilerinin yetiştirdiği meyvelerin, denizden avladıkları ürünlerin ve hanımlarının dokuduğu bezlerin dörtte birinin cizye olarak alınması kararlaştırıldı. Resûl-i Ekrem onlara canları ve mallarının güvence altına alındığını belirten ahidnâmeler verdi. Bölgedeki birkaç yahudi kabilesiyle anlaşmalar yapıldı. Bu anlaşmalar, Tebük Gazvesi sırasında nâzil olan cizye âyetinin (et-Tevbe 9/29) ilk defa uygulanması bakımından önemlidir. Bu arada Hâlid b. Velîd kumandasında 400 kişilik süvari birliği Irak yolu üzerinde bulunan, verimli topraklara sahip önemli ticaret merkezlerinden Dûmetülcendel'e gönderildi. Hz. Peygamber'in huzuruna getirilen Dûmetülcendel hâkimi hıristiyan Ükeydir b. Abdülmelik cizye ödemek suretiyle İslâm devletinin

egemenliğini benimsedi. Benî Cüzâm reislerinden bazıları Resûlullah'la görüşüp müslüman oldu. Ayrıca Resûl-i Ekrem'in, o sırada

Humus veya Dımaşk'ta kaldığı belirtilen Herakleios'a cizye âyetinin de eklendiği ikinci bir davet mektubu gönderdiği bildirilmektedir (Müsned, III, 441-442; IV, 74-75; Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 110-115).

Hz. Peygamber, Tebük'te Şam üzerine yürünüp yürünmemesi konusunda yaptığı istişare sonucu daha ileriye gitmenin faydasız olacağı kanaatine vardı ve ordusuna dönüş emri verdi. Sefer esnasında herhangi bir çatışma meydana gelmemesine rağmen son derece güç şartlar altında 30.000 kişilik bir ordunun çıkarılması ve Bizans'a karşı gidilerek meydan okunması dolayısıyla Tebük Gazvesi askerî ve siyasî bakımdan büyük bir zafer sayılır. Zira bu gazve, müslümanların kendi sınırlarını düşmanlardan koruma hususundaki kararlılıkları yanında Bizans'a ve Arap yarımadası dışındaki komşu devletlere karşı Medine'nin askerî ve siyasî gücünü ortaya koydu. Tebük Seferi esnasında konaklama yerlerinde on beş açık mescid (namazgâh) yapıldı (Vâkıdî, III, 999). Bu gelenek daha sonra devam etti ve ordunun konakladığı yerler namazgâh oldu. Tebük Gazvesi süresince öğle ile ikindi, akşamla yatsı namazları cemedilerek kılındı.

Tebük dönüşünde bir grup münafık Resûl-i Ekrem'e suikast düzenlemek için hazırlık yaptı. Bunu farkeden Hz. Peygamber, Huzeyfe b. Yemân'ı onların üzerine gönderdi. Huzeyfe'nin geldiğini gören münafıklar tuzaklarının Allah tarafından Hz. Muhammed'e haber verildiğini anlayıp kaçtılar ve askerin içine karıştılar. Resûlullah'ın, isimlerini Huzeyfe'ye açıkladığı on iki münafığın suikast teşebbüsüne Kur'an'da işaret edilir (et-Tevbe 9/74). Sefer dönüşü Zûevan'da konakladığı sırada bazı münafıklar Hz. Peygamber'e gelerek orada inşa ettikleri, sefere giderken dönüşte içinde namaz kılacağını söylediği mescidlerine davet ettiler. Ancak bu sırada mescidi yapanların niyetlerinin müminlere zarar verip aralarına nifak sokmak olduğunu bildiren âyetler indi (et-Tevbe 9/107-110) ve Resûl-i Ekrem, Kur'an'da Mescidi Dırâr diye adlandırılan bu yapıyı yıktırdı (bk. MESCİD-i DIRÂR).

Hz. Peygamber'in son gazvesi olan Tebük Seferi yaklaşık elli gün sürdü. Receb (ekim) ayında çıkılan seferden ramazan (aralık) ayında Medine'ye

dönüldü. Halk büyük bir sevinçle Seniyyetülvedâ'ya giderek orduyu kasidelerle karşıladı. Resûl-i Ekrem her sefer dönüşü Medine'ye gelince önce mescide girip iki rek'at namaz kılar, ardından oturup sefere katılmayanların mazeretlerini dinlerdi. Tebük Gazvesi'ne mazeretleri olmadığı halde katılmayan seksen kişi Mescidi Nebevî'ye gelerek sözde mazeretlerini açıkladılar. Resûlullah onların söylediklerini esas alıp kalplerinde gizledikleri şeyleri Allah'a havale etti (et-Tevbe 9/94-98). Bu arada ensardan Kâ'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî' ve Hilâl b. Ümeyye nefislerine aldanıp sefere gitmemişlerdi. Bu üç sahâbî gerçeği Resûl-i Ekrem'e anlattı. Hz. Peygamber onlara toplumdan tecrit cezası verdi; en yakınları dahil hiçbir müslüman onlarla konuşmadı. Allah'tan başka sığınacak bir yer kalmadığını anlayan üç kişiye bütün genişliğine rağmen yeryüzü dar geliyordu. Elli gün sonra affedildiklerini bildiren âyetler nâzil oldu (et-Tevbe 9/118-119). Tefsir ve hadis kitaplarında geniş yer verilen bu hadise, sosyal sorumlulukların dağılımındaki hassasiyeti göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ebû Lübâbe'nin Allah'a ve resulüne ihanet ettiğini düşünerek kendini Mescidi Nebevî'deki bir direğe bağlatması olayı, genellikle Benî Kurayza Gazvesi'ndeki tutumuyla alâkalandırılmakla birlikte onun Tebük Seferi'ne katılmadığı için Hz. Peygamber tarafından azarlanması yüzünden kendini bu şekilde cezalandırdığı da söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 441-442; IV, 74-75, 247; Buhârî, "Meġāzî", 78-81, "Meẓâlim", 25; Müslim, "Müsâfirîn", 52-53, "Tevbe", 53-54; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 990-1076; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 515-537; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 165-168; Belâzürî, Ensâb, I, 368; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 100-111; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, IV, 290-311; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 276-282; Kelâî, el-İktifâʾ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1389/1970, II, 376-397; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, II, 292-305; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Beyrut 1405/1985, III, 3-38; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1417/1997, IX, 144-203; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme),

1420/1999, IV, 132, 178; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1941, II, 47-83; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 626-717; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 222-233; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (nşr. M. Abdülazîz el-Hâlidî), Beyrut 1417/1996, IV, 65-114; M. Emîn b. M. Mahmûd el-Cekenî, es-Sîretü'n-nebeviyye min Fetḥi'l-bârî, Beyrut 1422/2001, II, 470-508; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VI, 194-244; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, es-Sîretü'n-nebeviyye, Dımaşk 1988, II, 495-527; M. M. Hasan Şürrâb, el-Meʿâlimü'l-eṡîre fi's-sünne ve's-sîre, Beyrut-Dımaşk 1411/1991, s. 69; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, I, 336-342; a.mlf., el-Veṡâʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 110-115, 119-121.

İsmail Yiğit

TEBYÎNÜ’l-HAKĀİK

(تبيين الحقائق)

Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ adlı eserine Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1342) tarafından yazılan şerh

(bk. KENZÜ’d-DEKĀİK).

TEBYÎNÜ KEZİBİ’l-MÜFTERÎ

(تبيين كذب المفتري)

Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in (ö. 571/1176), Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin ilmî hayatına ve hakkında ileri sürülen iddialara dair eseri.

Tam adı Tebyînü keẕibi’l-müfterî fîmâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Ḥasan el-Eşʿarî olup ismindeki “müfteri”den maksat Hasan b. Ali el-Ahvâzî’dir (ö. 446/1055). Kur’an kıraati ve hadisle uğraşan Ahvâzî’nin bu konularda zayıf olduğu, nasların lafızlarına takılıp asıl mânaya ve hedeflere nüfuz edemediği görülmektedir. Dolayısıyla Haşviyye’ye özgü anlayış sınırını aşamayan Ahvâzî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’yi eleştirip müslümanların gözünden düşürmek amacıyla Mes̱âlibü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî adıyla bir eser telif etmiştir. Müellifin ifadelerinden anlaşılacağı üzere kitapta aklın akaid alanında kullanılmasını doğru bulmayan başka muhaliflerin eleştirilerine de cevap verilmektedir. Tebyînü keẕibi’l-müfterî bir mukaddime ile on bölümden (bab) oluşmaktadır. Mukaddimede İslâm dünyasında Mu‘tezile ve Müşebbihe’den meydana gelen iki aşırı uca mensup grupların zuhur ettiği, bunların İslâm inancını yanlış bir yöne çekmeye çalıştıkları, daha sonra Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin ortaya çıktığı ve doğru akîdeyi beyan edip bid‘at ehlini susturduğu kaydedilmektedir. Müellif, Müşebbihe içinde yer alan bazı kişilerin cahil zümreleri Eş‘arî aleyhinde etkilemeye başlaması üzerine gerçeğin ortaya konulması için kendisine başvurulduğunu söylemektedir. Ardından mukaddimede müslümanların birbirinin aleyhinde konuşmaları ve kusurlarını araştırmalarının din açısından doğru olmadığı hususu âyet ve hadislerle ifade edilmektedir.

Kitabın birinci bölümü Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin nesebine ve Mu‘tezile’den ayrılış sebebine ayrılmış olup onun nesebi hakkında Ahvâzî’nin yakışıksız beyanlarının doğru olmadığı kaydedilmekte, bu arada

kişileri soyları dolayısıyla eleştirmenin dinde yasaklandığına temas edilmektedir. İkinci bölümde Eş‘arî’nin soydaşları olan eski Yemenliler’in

Müslümanlığı benimseyeceğine dair Resûlullah'ın sözü zikredilmekte, ardından Cenâb-ı Hakk'ın her asrın başında dinî hayatı yenileyecek bir kulunu görevlendirdiği yolundaki hadis nakledilerek Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bu müceddidlerden biri sayıldığı yolundaki kanaat ifade edilmektedir. Eserin üçüncü bölümü Benî Eş'ar kabilesinin mânevî üstünlüğü hakkında rivayet edilen hadislerle başlamakta, ileride ortaya çıkıp İslâm'a ve müslümanlara hizmet edecek ve iyi hasletler taşıyacak bir kavmin geleceğini beyan eden âyetin (el-Mâide 5/54) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kavmini hedeflediği şeklindeki hadis zikredilmektedir. Ahvâzî tarafından ileri sürülen, Eş'arî'nin eser telif etme yeteneğinin bulunmadığı şeklindeki iddiaya karşı bunun başlangıç dönemiyle sınırlı olduğu belirtilmekte, önceleri Mu'tezile mezhebine bağlı kaldığı yolundaki eleştiriye de bu geçici durumun imamın sonraki hizmetlerine engel teşkil etmediği biçiminde karşılık verilmektedir.

Eserin dördüncü bölümünde Eş'arî'nin zengin ilmî birikimine ve buna tanıklık eden bazı âlimlerin ifadelerine yer verildikten sonra onun 320 (932) yılına kadar telif ettiği 100 kadar eserin ismi sıralanmaktadır (s. 128-136). Ardından el-Muḫtezen diye bilinen tefsir kitabının iki sayfadan oluşan başlangıç kısmı zikredilmektedir (s. 137-139). Beşinci bölümde ibadet ve zühd hayatına işaret edilmekte, altıncı bölümde onun ümmetin en hayırlıları arasına girdiği belirtilmektedir. Yedinci bölümde bazı örneklerle Eş'arî'nin ehl-i bid'attan uzak olduğu ortaya konmakta, ardından akîdesi hakkında bir fikir vermek amacıyla el-İbâne adlı risâlesinin başından on iki sayfalık bir metin kaydedilmektedir. Sekizinci bölümde, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Eş'arîler'in hak yolda bulunduğu konusunda rüyada görüldüğü söylenen Resûlullah'ın beyanları zikredilmekte, dokuzuncu bölümde Eş'arî'yi öven bazı şiirler yer almaktadır. Onuncu bölüm, müellifin yaşadığı döneme kadar Eş'ariyye'yi benimsemiş yetmiş civarındaki meşhur âlimin kısa biyografilerini içermektedir. Tebyîn'in yarısından fazlasını onuncu bölüm, bunun da üçte ikisini söz konusu biyografi kısmı teşkil etmektedir. Daha sonra akaid alanında kelâm yönteminin övgüye lâyık bir hareket olmadığı yolunda ileri sürülen iddiaya otuz sayfalık bir hacim içinde karşılık verilmekte ve Ahvâzî'nin Mes̱âlib'inden Eş'arî'ye yönelik otuz kadar eleştiri metni nakledilip cevaplandırılmaktadır.

Tebyînü keẕibi'l-müfterî, Eş'arî'nin mezhebini benimseyen bazı âlimlerin

biyografisini içermesi, Hasan b. Ali el-Ahvâzî'nin Eş'arî'ye ve onun şahsında Sünnî kelâmına yöneltiği eleştirilere karşılık vermesi bakımından önemli bir eserdir. Ahvâzî ilmî sayılmayan birçok ithamda bulunduğundan İbn Asâkir ona farklı bir üslûpla cevap vermek zorunda kalmıştır. İthamlar arasında Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebinden dönmediği, eser telifi yeteneğinin bulunmadığı, döneminde itibar görmeyip etrafında birtakım cahil ve bid'atçı insanların toplandığı, idrar rahatsızlığı yüzünden yirmi yıl namaz kılmadığı gibi iddialar mevcuttur. Ancak İbn Asâkir de bunlara cevap verirken Eş'arî hakkında görüldüğü söylenen rüyaları delil gibi kullanıp ifrata kaçmaktadır. Eserin baskısına bir giriş yazan Zâhid Kevserî müellifin bu türden birkaç hatasına işaret etmiş, Ahvâzî'ye de yer yer ağır eleştiriler yöneltmiştir. Eserde gerek Ahvâzî'den yapılan nakillerde gerekse İbn Asâkir tarafından verilen cevaplarda cedel üslûbunun hâkim olduğu görülmektedir. Bunun yanında kitabın sistemli bir plana sahip olmadığı da belirtilmelidir. Hanbelî âlimlerinden İbnü'l-Mibred, Cemᶜu'l-cüyûş ve'd-desâkir ᶜalâ İbn ᶜAsâkir adlı eserinde (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1132/2) Tebyîn'de yer alan kelâmla ilgili savunmalara yönelik bir reddiye kaleme almıştır (DİA, XXI, 126).

Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî tarafından ihtisar edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 342). Şarkiyatçı F. M. van Mehren kitabın 165 sayfalık bir kısmını yayımlamış, bunun seksen altı sayfalık bölümünü Fransızca'ya tercüme etmiştir (Leiden 1878). R. J. McCarthy, Tebyîn'in içinde yer alan Eş'arî'ye dair bilgi ve savunmalarla ona nisbet edilen eserlere ait metinleri yine Eş'arî'ye ait el-Lümaᶜ ile birlikte neşretmiştir (Beyrut 1952-1953). Muhtelif yazma nüshaları günümüze ulaşan eser (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1127 [baştan eksik]; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 234; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 404; Suppl., I, 567), Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından dedesi Seyyid Abdülbâkī el-Hasenî el-Cezâirî'ye ait nüsha ile Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümündeki nüsha (bu yazma nüsha adı geçen bölümde bugün mevcut değildir), Kahire'de özel bir kütüphanedeki nüsha, Mehren'in kısmî neşri ve Teymûriyye Kütüphanesi'nde bulunan muhtasar bir yazmaya dayanarak yayımlanmış, Zâhid Kevserî bu neşrin başına kelâm fırkalarının ortaya çıkışıyla ilgili bir mukaddime yazmış, bazı sayfalara dipnotlar eklemiştir (Dımaşk 1347; Beyrut 1399/1979; 1404/1984; Dımaşk, ts. [Dârü'l-fikr]; nşr. Abdülbâkī el-Kudsî, Beyrut 1983; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut

1995).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 342; Serkîs, Muʿcem, I, 182; Brockelmann, GAL, I, 404; Suppl., I, 567; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964-65, II, 842; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 44-45; Mustafa S. Küçükaşcı - Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım", DİA, XIX, 323; Ferhat Koca, "İbnü'l-Mibred", a.e., XXI, 126.

Bekir Topaloğlu

TEBZÎR

(bk. İSRAF).

TECÂHÜL-i ÂRİF

(تجاهل العارف)

İfadeyi kuvvetlendirmek amacıyla yazarın bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi anlatması mânasında bedîʻ sanatı terimi.

Sözlükte "bilmemek, tanımamak" anlamındaki cehl kökünden türeyen ve "bilmiyormuş gibi görünmek" mânasına gelen tecâhül ile ârif (bilen) kelimelerinden oluşan tecâhülü'l-ârif (tecâhül-i ârif) terkibi "bilenin bilmez görünmesi" demektir. Ebû Hilâl el-Askerî bu sanata "tecâhülü'l-ârif ve mezcü'ş-şek bi'l-yakīn" adını vermiş ve ilk defa amacını "sözü daha çok pekiştirme" diye açıklamıştır (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 445). Sekkâkî konuyu bedîʻ ilminde ele almış ve örnekleri Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunduğu için tecâhül kelimesini edebe aykırı görerek bu türe "sevku'l-maʻlûm mesâka gayrihî" (bilinenin bilinmiyormuş gibi sunulması) adını vermiştir (Miftâḥu'l-ʿulûm, s. 427). Hatîb el-Kazvînî de konuyu aynı adla incelemiş ve Sekkâkî'nin tanımına bu sanata kınama/sitem, medihte mübalağa, aşkta şaşkınlık, tahkir ve taʻriz gibi bir amaçla başvurulduğu hususunu eklemiş, Telḫîṣ şârihleri de konuyu aynı yaklaşımla işlemiştir. İbn Ebü'l-İsbaʻ türe İbnü'l-Mu'tezz'in tecâhül-i ârif, başkalarının "iʻnât" dediğini söylemiş, fakat iʻnât nitelemesi "lüzûm-ı mâ lâ yelzem"in diğer bir adı olduğundan bu adlandırmayı uygun bulmamıştır (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 50; Taḥrîrü't-taḥbîr, s. 135). Necmeddin İbnü'l-Esîr el-Halebî, Kur'an'da geçen örneklere iʻnât, çeşitli eserlerde yer alan örneklere tecâhül-i ârif adı verildiğini ve hiçbir âyete tecâhül nitelemesinin yapılamayacağını belirtmiştir (Cevherü'l-Kenz, s. 208). Tecâhül-i ârif sanatı daha çok teşbihte pekiştirme için yapıldığından Yahyâ b. Hamza el-Alevî onu istiarenin gayelerinden biri diye görmüştür (eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin, III, 80). Alevî, ciddiyet amaçlı mizahı tecâhül-i ârife mülhak bir tür olarak değerlendirmişse de şu dizede görüldüğü gibi onun özellikle soru formunda olanının tecâhülün maksatlarından sayılması daha isabetli olmalıdır: "Geldiğinde sana bir Temîmli övünerek/De ki ona: Geç sen bunu da keler yemen nasıl onu söyle?" Şairin Temîm kabilesinin keler yeme âdetini bildiği halde bilmezlikten gelerek sorması, övünecek bir yanlarının olmadığı gerçeğini çarpıcı bir anlatımla dile getirme amacına

yöneliktir.

Tecâhül-i ârif sanatı genellikle “لا أدري، لن أدر” (bilmiyorum/bilmedim) ifadesiyle başlar ve teşbihin mübalağa bildiren türünde bunun ardından “...أ أم...” (mi ...? yoksa ...?) soru edatları gelir. Bazan sadece soru edatı veya şart kipiyle belirtilir ya da başka biçimlerde oluşur. Sanatın başlıca amaçları şöyle sıralanmaktadır: 1. Kınama (tevbîh). Hâricîler’in ileri gelenlerinden Velîd b. Tarîf, Hârûnürreşîd zamanında isyan edince üzerine Yezîd b. Mezîd kumandasında bir kuvvet gönderilerek katledilmiştir. Kardeşi Leylâ onun için yazdığı mersiyede şöyle demektedir: “Ey Habur ağacı, niye yapraklısın?/Sanki Tarîfoğlu’na üzülmemiş gibisin?” Şu âyette de Medyen halkının tecâhül gösterip Hz. Şuayb’a soru sorması kınama maksadıyladır: “Ey Şuayb! Atalarımızın taptıkları putları terketmemizi sana namazın mı emrediyor?” (Hûd 11/87). 2. Dokundurma (ta‘riz). Şu âyette görüldüğü gibi: “Biz veya siz, ikimizden biri ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir” (Sebe’ 34/24). Hz. Peygamber ile ashabının hidayette, kâfirlerin dalâlet içinde bulunduğu mâlûmken şüpheli biçimde ve insaf üslûbunda bir ifadenin kullanılmasında onların dalâlette olduklarına hem dokundurma hem tartışmayı bırakarak düşünüp hidayete ermelerini sağlama amacı güdülmektedir. Yine, “De ki: Rahmânın oğlu olsaydı ona tapanların ilki ben olurdum” âyetinde (ez-Zuhruf 43/81) Allah’ın oğlunun bulunmadığı Resûl-i Ekrem tarafından bilinirken bilinmiyormuş gibi bir anlatıma yer verilmesi onların inançlarının yanlışlığını ta‘riz yoluyla reddetme gayesine yöneliktir. 3. Aşkta şaşkınlık. Bu şekil gazelde mübalağa ve şevkte mübalağa olarak da nitelendirilmiştir. Mecnûn’a nisbet edilen şu mısrada olduğu gibi: “بالله يا ظبيات القاع قلن لنا / ليلاي منكن أم ليلى من البشر” (Sizi Allah’a salarım çölün ceylanları! Söyleyin bana/Leylâm sizden mi yoksa Leylâ beşerden midir?). Mecnûn’un Leylâ’nın bir insan olduğunu bildiği halde tecâhül göstermesi aşk yüzünden şaşkına döndüğünü ve Leylâ ile ceylanlar arasındaki benzerliğin karışıklığa yol açacak derecede olduğunu vurgulamak içindir. Bu tür örneklerde teşbihte mübalağa tecâhülün asıl amaçlarındandır. Ebû Hilâl el-Askerî’nin şu dizeleri bu konuda güzel örneklerden sayılır: “Diş midir gördüğüm yoksa papatya mı/Endam mıdır gördüğüm yoksa servi mi//Göz müdür bakan yoksa keskin kılıç mı/Söz müdür dökülen yoksa inci mi//Aşk mıdır çektiğim yoksa yangın mı/Gece midir üzerime çöken yoksa asır mı?” (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 446). 4. Medihte mübalağa. Bir önceki maddede geçen örnekler aynı zamanda

övgüde de abartıyı ifade etmektedir. Buhtürî şu beytinde, sevgilisinin tebessümünün parlaklığını şimşek parlaklığına ve lamba ışığına benzeterek anlatmak için tecâhüle başvurmaktadır: “Görünen şimşek parıltısı mı yoksa lamba ziyası mı/Ya da sevgilinin görünen yüzündeki tebessümleri mi?” (Abdünnâfi İffet, II, 192-193). 5. Tâzimde mübalağa sağlamak amacıyla da tecâhül üslûbuna başvurulur. Abdülkādir-i Geylânî’nin şu beytinde olduğu gibi: “Ben susuzluk mu çekerim sen her pınardan akan su iken/Ben dünyada zulme mi uğrarım sen benim yardımcım iken” (İbn Hicce, I, 276). 6. Hicivde mübalağa için de tecâhülden faydalanılmıştır. “Bilmiyorum, ileride bileceğimi de sanmıyorum/Şu Âl-i Hasn erkekler topluluğu mudur yoksa kadınlar topluluğu mu!” (Züheyr b. Ebû Sülmâ) (İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 136). Âl-i Hasn’ın zayıflık ve âcizlikte karışıklığa yol açacak derecede kadınlara benzediğini ifade etmek suretiyle hem teşbihte hem yergide abartı sağlanmıştır. 7. Olayın kesinliğini belirtmek gayesiyle tecâhül yollu soruya başvurulabilir (takrîr). “Allah, ‘Ey Meryem oğlu Îsâ! İnsanlara beni ve annemi Allah’tan başka iki tanrı bilin diye sen mi söyledin?’ buyurdu” (el-Mâide 5/116). Hz. Îsâ’nın böyle bir söz söylemediği Allah’ın mâlûmu iken bunun tecâhül yoluyla sorulmasında hem olayı inkâr sorusuyla red hem de onları ilâh edinenlerin yanlış inançlarına ta’rizde bulunma amacı güdülmüştür. 8. Muhatabı alıştırma ve korkusunu giderme maksadıyla da bu üslûptan istifade edilebilir. “Sağ elindeki nedir ey Mûsâ?” âyetinde (Tâhâ 20/17) Cenâb-ı Hakk’ın Mûsâ’nın elindekinin asâ olduğunu bildiği halde sorması, ilâhî huzurdaki Mûsâ’nın korkusunu giderip alıştırma ve yakında asânın onun bir mûcizesi olarak büyük bir önem kazanacağına dikkat çekme hikmetine bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 381; İbnü’l-Mu’tez, el-Bedîᶜ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 157-158; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâᶜateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1402/1982, s. 445-447; İbn Mu‘tî, el-Bedîᶜ fî ᶜilmi’l-bedîᶜ (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî), İskenderiye 1996, s. 140-141; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ᶜulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 427-428; İbn Ebü’l-İsba‘,

Bedîᶜu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 50-51; a.mlf., Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 135-137; İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, er-Ravżü'l-merîᶜ fî ṣınâᶜati'l-bedîᶜ (nşr. Rıdvân b. Şakrûn), Rabat 1985, s. 131; İbnü'l-Esîr el-Halebî, Cevherü'l-Kenz: Telḫîṣu Kenzi'l-berâᶜa fî edevâti ẕevi'l-yerâᶜa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Münşeetü'l-maârif), s. 208-210; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 403-406; Tîbî, et-Tibyân (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût),

Beyrut 1416/1996, s. 429-430; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîᶜiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 117; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 80-82; Ebû Muhammed Kāsım es-Sicilmâsî, el-Menzeᶜu'l-bedîᶜ fî tecnîsi esâlîbi'l-bedîᶜ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 277-278; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 346-347; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda (Beyrut) 1426/2006, I, 275-279; Abdün-nâfi İffet, en-Nef'u'l-muavvel, İstanbul 1289, II, 192-193; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ᶜİlmü'l-bedîᶜ, Kahire 1408/1987, s. 100-103; Ahmed Matlûb, Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 256-258.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Osmanlı edebiyat çevrelerinde daha çok "tecâhül" ve "tecâhül-i ârifâne" şeklinde geçen tecâhül-i ârif, şiir ve nesirde bilinen bir hususun bir nükteye bağlı olarak bilinmiyormuş gibi ifade edilmesidir. Batı retoriğindeki karşılığı ironidir (Bilgegil, s. 196). Şeyh Galib'in, "Gel ârif ol ki ma'rifet olsun tecâhülün" mısraı bu sanatın bir bakıma veciz bir tarifidir. Bilineni bilmez görünmek özel bir amaçla ve nükteli şekilde gerçekleştirilir. Bunun için sanatkâr muhatabına cevabını bildiği sorular sorar. Böylece hem maksadı doğrudan söylemenin yeknesaklığı kırılır hem de söze nükte ve zarafet kazandırılmış olur. Tecâhül-i ârifte gözetilen nükteler muhatabı neşelendirme, azarlama, şaşkınlık, şiddetli aşk ile medih ve zemde mübalağa şeklinde sıralanabilir. "Melek misin yâ perîsin yâ rûh-ı kudsî aceb/Bu hüsn ile bu melâhat beşerde buluna mı?" beytinde Şeyhî, sevgilinin

güzelliğini övmek için onun insan üstü bir varlık olmadığını bildiği halde bilmez görünmektedir. Benzer şekilde bu defa âşığın vasıfları üzerine söylenen, “Nedir bu gizli gizli âhlar çâk-i girîbanlar/Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlân mısın kâfir?” beytinde Nedîm, âşığın aşkının şiddeti yüzünden âh çekerek yakasını yırttığını bildiği halde bilmezlikten gelmektedir. Azarlama amacıyla tecâhül-i ârife başvurulmasına Hüsnî’nin şu beyti bir örnektir: “Ey hâk-i Kerbelâ nedir ol sebz câmeler/Eyyâm-ı mâtemin bu mudur resm ü âdeti.” Kerbelâ toprağının baharın gelişiyle yeşillere büründüğünü gören şair onu muharrem matemine kayıtsız kalmakla suçlamaktadır. Matem renginin siyah olduğunu bildiği halde, “Yoksa o beldede matem günlerinde yeşil giyinme âdeti mi vardır?” diyerek tecâhül göstermektedir. Tecâhül-i ârif bazan hayret ifadeleriyle pekiştirilebilir. Aziz Mahmud Hüdâyî’nin şu beytinde olduğu gibi: “Zât-ı bî-çûnun mekânlardan münezzehtir senin/Pes seni yakında bulsun ağlayıp feryâd eden.” Şeyhülislâm Yahyâ’nın, “Niçin efkâr-ı meânî beslemez er-bâb-ı nazm/Yoksa Yahyâ gibi üstâd-ı sühan-perver mi yok?” beyti de bu tür bir örnektir. Şiir ehlinin yeni nükteler üretmesinden şikâyetçi olan şair, belki de şiir alanında Yahyâ’dan başka şairin kalmadığını söyleyerek bir soru ve cevapla ifadesini güçlendirmektedir.

Tecâhül-i ârif belli bir maksatla ve daha çok soru sorma (istifham) yoluyla oluşturulduğundan klasik belâgat kitaplarında istifham müstakil bir sanat olarak gösterilmemiş, tecâhül-i ârif içinde ele alınmıştır. Cevabı bilinen bir hususun sorulmasıyla meydana gelen istifham ilk defa Ta‘lîm-i Edebiyyât’ta ayrı bir edebî sanat şeklinde tanımlanmıştır (s. 308). İstifhamda sorulan soruya cevap almak söz konusu değildir. Bir şey öğrenmek için muhataba sorulan soru edebî sanat kabul edilmez. Ancak ifadeyi güzelleştirmek, bir düşünceyi vurgulamak, dikkat çekmek, söze içtenlik katmak gibi sebeplerle soru sorulması bir sanattır. İstifhama başvuran kimse bazan konuyu tam bilmeyen, onu anlamaya çalışan bir kişi hüviyetine bürünür; bu durumda istifham tecâhül-i ârife yaklaşır. Tecâhül-i ârifte istifham çoğunlukla bir üslûp özelliği olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla tecâhül-i ârif istifhamla sınırlandırılamaz ve belli noktalarda bu iki sanat birbirinden ayrılır. İstifham sanatında düşünce soru şeklinde dile getirilir. Tecâhül-i ârifte cevap sorunun içine yerleştirilerek muhataba sezdirilir, ayrıca burada mecazi anlam gözetilir; aksi takdirde ifade, beklenen etkiyi meydana getirmeyeceği gibi muhatabı incitici bir söz haline

dönüşebilir. İstifhamda ise kelimeler gerçek anlamıyla kullanılır. Bununla birlikte istifhamla tecâhül-i ârif arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Cevdet Paşa, "Bir nihânîce tebessüm de mi sığmaz cânâ/Söyle bi'llâh dehenin tâ o kadar teng midir?" beytini tecâhül-i ârife örnek gösterirken aynı beyti ele alan Bilgegil birinci mısrada takrirî, ikinci mısrada inkârî istifham bulunduğunu ve beytin tecâhül-i ârife örnek olmadığını söylemektedir (Edebiyat Bilgi ve Teorileri, s. 196). Bilgegil'e göre tecâhül-i ârif takrir, ikrar ve inkâr dışında bir nükteden dolayı bilinen bir hususun bilinmiyor gibi gösterilmesidir. İstifham bulunmadan da tecâhül-i ârif yapılabilir. Eski Türk edebiyatında bunun örneklerine fazla rastlanmamakla birlikte Cahit Sıtkı Tarancı'nın, "Gökyüzünün bir rengi daha varmış/Geç öğrendim taşın sert olduğunu/Su insanı boğar ateş yakarmış/Her doğan günün bir dert olduğunu/İnsan bu yaşa gelince anlarmış" mısraları tecâhül-i ârife örnek sayılabilir.

Tecâhül-i ârif teşbih, istiare, tenâsüp ve mübalağa sanatlarıyla birlikte bulunabilir. "Edirne şehri mi bu yâ gülşen-i me'vâ mıdır/Anda kasr-ı pâdişâhî cenneti a'lâ mıdır?" beytinde Nef'î, gül bahçesine benzettiği Edirne şehrindeki padişah sarayının cennetten bir parça olmadığını bildiği halde bilmezlikten gelerek teşbihini kuvvetlendirmektedir. Aynı şekilde Yenişehirli Avnî, Mevlânâ Türbesi için söylediği, "Şeş cihetten rûz u şeb kerrûbiyân eyler tavâf/Mescidi Aksâ mıdır yâ Kâ'be-i ulyâ mıdır?" beytinde mübalağa için tecâhülde bulunarak Kubbe-i Hadrâ'nın adı geçen iki kutsal mekân olup olmadığını sormaktadır. "Tahammül mülkünü yıktın Hülâgû Han mısın kâfir/Aman dünyâyı yaktın âteş-i sûzan mısın kâfir?" beytinde Nedîm, sevgilinin Hülâgû Han ya da yakıcı ateş olmadığını bilmekle beraber ilk mısrada Hülâgû Han katliamına işaret edip sevgilinin âşıklarına onun kadar zulmettiğini, ikinci mısrada yakıcı ateşe benzettiği sevgilinin kendisini sevenlerin gönlünü dağladığını söyleyerek tecâhül-i ârifi telmih ve istiare ile desteklemektedir.

Hüsn-i ta'lîl sanatında da bildiğini bilmez gibi görünme durumu vardır. Bu sebeple iki sanat zaman zaman birbirine karıştırılmaktadır. Fakat hüsn-i ta'lîl, olayların gerçek sonucunu hayalî bir sebebe bağlaması yönüyle tecâhül-i âriften ayrılır. Bu ayırımda tecâhül-i ârifi mümkün kılan nükte de belirleyici olmaktadır. Fuzûlî'nin bir na'tında yer alan, "Mâh-ı nevdir yoksa sen kıldıkta seyr-i âsuman/Kaldırıp parmak getirmiş âsuman îmân sana"

beyti tecâhül-i ârife bir örnektir. Beyitte gökteki hilâl Resûlullah’ın mi‘racına gök kubbenin şehâdeti olarak gösterilmekte, fakat bu vurgu hüsn-i ta‘lîlde yer aldığı kadar kesin bir ifade ile yapılmamaktadır. Bazan tecâhül-i ârifle hüsn-i ta‘lîl sanatları aynı beyitte beraber kullanılabilmektedir. Nef‘î’nin, “Bir kimseden ermezse n’ola gûşuma tahsîn/Efsûn-ı kelâmımla cihan beste-dehendir” beyti buna örnek gösterilebilir. Hiç kimseden takdir edici bir söz duymadığını söyleyen şair bu durumun kıskançlık sonucu olduğunu bilmektedir. Fakat kendisini çekemeyenlerin suskunluğunu sözlerindeki büyü ile mest olup ağızlarını açamamaları gibi bir sebebe bağlayarak kıskançlık gerekçesini bilmezlikten gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 308-309; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 166-167; Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 147-151; Ali Nihad Tarlan, Edebî Sanatlar, İstanbul 1964, s. 46-49; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 151-152; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belagat, Ankara 1980, s. 196-197; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 441-443; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belagat, İstanbul 2000, s. 193-197; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar, İstanbul 2007, s. 199-201.

Meliha Y. Sarıkaya

TECDİD

(التجديد)

İslâm düşüncesinde yapısal bir unsur olarak dinle hayat arasındaki irtibatı canlandırmayı ifade eden terim.

Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındeki tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidi gerçekleştiren kimseye müceddid denir. İhyâ kelimesi benzer anlamda kullanılmakla birlikte tecdid kadar yaygınlık kazanmamıştır. Tecdid, İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığından yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû‘), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i îman) hakkında kullanılmıştır. Ancak dinî yapının bütünüyle ilgili kullanımı özellikle son iki asırda ön plana çıktığından dinin yenilenmesi veya dinde tecdid tabirleri üzerinden içerik ve anlam kazanmıştır. Buna göre dinin tecdidi, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” (reform) anlamında olmayıp “zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi” demektir (Karaman, s. 584; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-130). Abdest, nikâh ve imanın tecdidi ifadesi de bunlara yeni bir tanım getirmeyip sıhhatleri konusunda şüphe uyandıran bir durumun ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmış ve uygulanmıştır. Nitekim “tecdîdü İbrâhîm li-binâi’l-Kâ‘be” ifadesi Kâbe’nin yıkıldıktan sonra eski yerinde ve aslına uygun biçimde yeniden inşasını anlatır. Buna göre yenileme dinin kendisinde değil insanların dinle irtibatı noktasında kavranmış, zaman içerisinde dinle dindarlar arasında ortaya çıkan gevşemenin aşılarak dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi için kullanılmıştır. Tecdid, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren literatüre girmeye başlamıştır. Tecdidin terime dönüşmesi, İslâm toplumu ve düşüncesinde kelimelerin terimleşme sürecinin tipik özelliklerini gösterir. Tecdid önce bir asılda (hadiste; bk. Wensinck, el-Muʿcem, “cdd” md.), daha sonra bazı vasıflarla irtibatlandırılarak bu vasıfları taşıyan kişi ve düşünceleri, hatta hareketleri adlandırmak için kullanılmıştır (Münâvî, I, 10, 13; Zebîdî, I, 26; Azîmâbâdî, XI, 391-392).

Tecdid, hem ilgili olduğu rivayetler hem terimin muhtevasının tayininde tutulan yol bakımından İslâm toplumunda ilmin ve ulemânın konumunu dile getiren önemli bir terimdir ve zaman içerisinde ortaya sorunların çıkacağını, bu sorunların tecdid sürecinde ehil kimseler tarafından çözülebileceğini ifade etmektedir. Bu tavır Hz. Muhammed'in son peygamber, İslâm'ın son din ve Kur'an'ın son kitap olmasıyla doğrudan alâkalıdır; çünkü artık yeni bir peygamber, din ve kitap/vahiy gelmeyeceğine göre bu durum mevcudun yeterli görülmesini, ancak bunun etkin varlığının zaman içinde zaafa uğraması ihtimalinin bulunduğunun farkına varılmasını ifade etmektedir. Bu sebeple yenileme düşüncesi başından itibaren İslâm toplumu ve düşüncesinde meşrû ve gerekli görülmüştür. Bir hadiste, "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (yüceddidü) birini gönderir" denilmiş (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1), bu hadis hem klasik hem çağdaş âlimler tarafından tekrar edilmiştir. Tecdid kelimesinin bugünkü anlamını kazanmasında bu hadisin tayin edici bir rolü olmuştur (hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Adnân M. Emâme, s. 51-54; Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 96 vd.; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 126-128). Hadisteki "yüceddidü" fiilinin anlamı çeşitli alanlarla irtibatlı olarak farklılaşmakla birlikte buradaki "dini yenileme" tabiri tarihî süreçte müslümanların hayatında önemli bir yer edinmiş, insanların kendilerine bu itibarı kazandıran fiilleri dikkate alınarak anlaşılmıştır. Bu sebeple tecdidin anlam tarihi İslâm toplumunun yaşadığı süreçle doğrudan ilişkili olup terimin ne mânaya geldiğinin bu süreçten soyutlanarak belirlenmesi mümkün değildir. Tecdid kavramının muhtevası İslâm toplumunun tarihte yaşadığı, dinle irtibatın zayıflamasına işaret eden gelişmelere bağlı olmuştur. Bu sebeple konusu ve içeriği, tarih içindeki zayıflama ve gevşemenin aşılarak aslî dindarlığın veya dinin aslına uygunluk içinde etkinliğinin yeniden sağlanmasıyla alâkalıdır (İbnü'l-Esîr, XII, 218-223; Sübkî, I, 199-203; Süyûtî, et-Tenbiʾe, s. 114-116; Münâvî, I, 10-13). Son asırlarda tecdidin kavramsal içeriğini belirlemeye yönelik çalışmalar yapılıncaya kadar bu konunun daha çok hadis kitapları ve şerhleriyle ricâl kitaplarında müceddid sayılan kişilerin hayatı anlatılırken zikredilmesi de bununla ilgilidir (Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 84).

XIX. yüzyıla kadar müceddid olarak adlandırılan kişilerin en önemli özellikleri, ortaya çıkan sorunları kalıcı biçimde ve bir yönteme bağlı

şekilde halletmeleridir. Bu husus, İslâm toplumunda ortaya çıkan meselelerin aşılarak daha önce sorun gibi görünen birçok unsurun, toplumun kendine has varoluşunu değiştirmeden onun kültürü ve hayatının parçası haline getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte müceddid yeni bir şey getirmemekte, ancak dinle hayat arasına girerek bunları birbirinden uzaklaştırdığı kabul edilen bir gelişmeyi eğer dinin aleyhine ise açığa çıkarmakta, aleyhinde değilse dinle irtibatı içinde temellendirip meşruiyetini göstermektedir. Başta hadislerin yazılması ve sahâbeyle ilgili tavrın tashihi (Ömer b. Abdülazîz) olmak üzere fıkıh usulünün tedvini (İmam Şâfiî), fıkhın sistematik bir ilim haline getirilmesi (İbn Süreyc), akîdenin temel çerçevesinin doğru şekilde çizilmesi (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî), fıkıhla hadisler arasındaki irtibatın temellendirilmesi (Bâkıllânî - Ebü't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî - Ebû İshak el-İsferâyînî), tasavvuf, kelâm ve felsefe arasındaki ihtilâfın açığa çıkarılarak bunlar arasında iletişim ve hiyerarşik irtibatın kurulması (Gazzâlî) gibi adımlar, müceddid diye nitelendirilen kişilerin başarılarını gösteren ve bunun üzerinden tecdidin muhtevasını belirleyen faaliyetlerdir.

Müceddid ve tecdidle ilgili talep ve müzakereler müslümanların kendilerini rahat hissetmedikleri zamanlarda daha fazla dile getirilmiş ve daha fazla etkin olmuştur. Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu, ülkede istikrar ve refahın yaygın bulunduğu dönemlerde tecdid konusunun bir mesele haline gelmemesi bu yönden önem taşır. Nitekim meseleler ait oldukları ilmin mesâili içinde ele alınıp halledilince tecdid düşüncesinde hissedilen bütüne yönelik gayret gereksiz kalmaktadır. Toplumlarda özellikle kurumlar ve kurallarla ilgili alanlarda tecdid yerine daha çok "nizâm-ı kadîm"in ıslahı gibi bir çalışmanın yaygın olduğu görülür; ancak bu durum yenilenme düşüncesinin bulunmadığı anlamına gelmez. Yenilenme genellikle ıslah ve bozulan nizamın yenilenmesi şeklinde düşünülmekte

ve bu da dar anlamıyla siyasal ve kurumsal olarak düşünülmektedir. Buna karşılık Rus istilâsına uğramış Kazan gibi bölgelerde, İngiliz işgalinin görüldüğü Hindistan'da (Şah Veliyyullah ve Hâlid el-Bağdâdî) ve istilâya mâruz kalan Afrika'nın iç ve orta bölgelerinde (Osman b. Fûdî) müceddidlerin yetiştiği ve tecdid fikrinin canlı tutulduğu takip edilebilir. Osmanlı topraklarında tecdid ve müceddidle ilgili tartışmaların daha çok Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde ön plana çıkması (Cemâleddîn-i

Efgānî ve Muhammed Abduh), merkezdeki tartışmaların ise XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ciddi biçimde başlaması, bütüne yönelik meselenin halledilmesinin hayli zor olduğu durumlarla doğrudan alâkalı bulunduğunu göstermektedir.

Tecdid konusunda yazı yazanların bir kısmının bu alandaki iddia ve beklentileri önem arzetmektedir. Bu hususta ilk müstakil eseri telif eden Süyûtî başta olmak üzere ondan önce Gazzâlî, daha sonra İmâm-ı Rabbânî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Elmalılı Muhammed Hamdi, Said Nursi ve Mevdûdî gibi müelliflerin yazılarındaki tahliller ve yorumlar bu yönden dikkat çekicidir. Fakat tecdidin gerçekleşip gerçekleşmediği ve bunu kimlerin gerçekleştirdiği yönündeki soruların cevabını, iddia sahibi âlimler değil onların yöneldiği insanlar ve o insanların hayatındaki değişimi kavrayan sonraki nesiller vermektedir. Bu çerçevede hem tecdid hadisinin şöhret kazanmasında hem tecdid kelimesinin zaman içerisinde kavramsallaşmasında hem de bu alanda ortaya çıkan literatürde tarihî sürecin doğrudan ve belirleyici etkisi görülür. Müceddid hadisi, mânasındaki buyurucu imasıyla tecdid gayretlerini teşvik edip bunun gerçekleşmesini meşrulaştırırken dinle hayat arasındaki irtibatın metodik ve sistematik biçimde kurulmasını İslâm toplumu ve tarihinin, içinde geçtiği temel bir varoluş kategorisi haline getirmiştir.

Müceddid hadisinde yer alan “men” (kim ki), “yüceddidü lehâ dînehâ” ve “’alâ re’si külli mieti sene” unsurları muhtelif şekillerde anlaşılmıştır. Arapça’da “men”in hem tekil hem çoğul için kullanılması bir taraftan tecdidi gerçekleştirenin tek kişi mi, birden fazla kişi mi, hatta bunun hakiki şahıs mı yoksa hükmî şahıs mı olduğu gibi soruların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Diğer taraftan “dinin tecdidi” ifadesi de türlü biçimlerde anlaşılmıştır. Burada görevin sadece ilmî olduğunu vurgulayanlar bulunduğu gibi (meselâ Mecdüddin İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, Süyûtî) tamamen siyasî olduğunu ifade ederek bu misyonu devlet adamlarına yükleyen bir görüş de vardır (Seyyid Şerîf el-Cürcânî). Hadiste bid‘atlara karşı mücadele etmenin ve sünnetin ihyasının kastedildiğini (Şah Veliyyullah, Murtaza ez-Zebîdî gibi), tecdidin din ve ilim alanıyla sınırlı olmayıp her yönüyle hayatı konu edinmesi gerektiğini (Muhammed Abduh - Reşîd Rızâ, Mevdûdî) söyleyenler de görülmüştür. İbnü’l-Esîr’in her dönemde siyasî bir liderle mezheplerden en az birer âlimi

müceddid diye nitelendirmesi önem arzetmektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin din alanında bid'atları tamamen reddetmekle birlikte dinî ilimlere ve özellikle fıkha tayin edici bir önem vermesi onun tecdid faaliyetinde aşamalı bir düşünce ve yöntem tercih ettiğini göstermektedir. Tecdid hadisiyle ilgili diğer bir tartışma "re'si külli mieti sene" ibaresiyle alâkalıdır. Bu ibare üç ayrı mesele ortaya çıkarmaktadır. İlki re's kelimesinin hem "baş" hem "son" anlamında kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yaygın biçimde bu tabir "yüzyılın başı" diye anlaşılmış, bu sebeple birçok âlim önemli işler başarmalarına rağmen asrın ortalarında vefat ettikleri için müceddid sayılmamıştır. Ancak zamanla çok sayıda âlim ve hareket adamı asrın ortalarında yaşamakla birlikte müceddid olarak nitelendirilmiştir. İkinci mesele yüzyıl hesaplanırken neyin başlangıç kabul edileceğidir. Burada çeşitli ihtimaller bulunmakla birlikte en önemlileri hicret, bi'set ve Hz. Peygamber'in irtihalidir. Tecdid konusunda yazı yazanların çoğu hicreti esas almış, ancak diğer ihtimalleri de göz ardı etmemiştir. Üçüncü mesele müceddidin tecdid faaliyetinin mi yoksa vefat tarihinin mi dikkate alınacağıyla ilgili olup burada da vefat tarihi ağırlık kazanmıştır (Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-135; Algar, "Yüzyılın Müceddidi", s. 12-15).

Tecdidin kavramsal içeriği ele alınırken üzerinde durulan konulardan biri ictihaddır. İctihad taklidin mukabili bir mânayı ifade etmekte, benzer bir anlam için tahkik kelimesi de kullanılmaktadır. Özellikle Fahreddin er-Râzî ve sonrasındaki âlimlerin yöntemini ifade eden tahkike taklide mukabil bir anlam da verilmektedir. Bu sebeple birçok müellifin taklidi eleştirmesi, ictihadın vazgeçilmezliği ve devam ettiği dikkate alındığında mutlak ictihaddan çok tahkik talebi anlamına gelmektedir (Hallaq, XVI/1 [1984], tür.yer.; Hirschler, LXVIII/2 [2005], tür.yer.). Gelenek karşısında eleştirel bir tutumu içeren tahkik, fıkhî meseleler için kullanılan ictihaddan farklı şekilde bütün geleneksel bilgi alanlarında, bilhassa tasavvuf ve kelâmla dil bilimi/dil felsefesinde kullanılmaktadır. Özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren eserlerde görülen ve XIX. yüzyıla kadar devam eden taklit eleştirisini ictihad talebi olarak değil tahkik talebi olarak anlamak daha uygundur. Buradan hareketle Râzî'den sonra tecdidin tahkikle eş anlamlı kullanıldığı uzunca bir süreç yaşandığı söylenebilir (Münâvî, I, 11-12). Tarih açısından bakıldığında söz konusu hadise tamamen uyan bir müceddid bulunmamaktadır. Ömer b. Abdülazîz ve İmam Şâfiî'nin müceddidliğinde neredeyse ittifak varsa da bu ikisi dışında kimlerin

müceddid sayıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, ayrıca bunların yaşadığı dönemde tecdid faaliyetine katılan başka âlimlerin de bulunduğu ifade edilmiştir.

Tarihî Süreç. Tecdid hakkında yazılan eserlerde en önemli soru dinle yenileme arasında nasıl bir irtibat kurulacağıdır. Cedîd kelimesinin "alışılmış, kabullenilmiş olmayan" anlamı dikkate alındığında dinle yeni arasında kurulacak irtibatın meşruiyeti sorun teşkil etmektedir. Dinin yenilenmesinin tam olarak neyi içerdiği sadece söz konusu rivayetin metninden hareketle belirlenememektedir. Dinle alâkalı hadisteki "yüceddidü" ifadesi hadislerde dinin yanında iman, abdest ve nikâh gibi kavramlarla birlikte de geçmekte olup (Wensinck, el-Muʿcem, "cdd" md.) bu kullanımlarında anlamının açık olması tecdid masdarının delâleti konusunda bir sorun çıkarmamışa benzemektedir. Farklı kelimelerle ifade edilmekle birlikte yaklaşık aynı mânaya gelen diğer rivayetlerden "yüceddidü lehâ dînehâ" ifadesinin anlamını belirlemekte faydalanılmıştır. Ancak tecdid hakkında yazılanlar sadece rivayetlerin lugavî, hatta şer'î mânasını dikkate almamış, bunun yanında İslâm tarihinde bu terimin içeriğini teşkil edebilecek kişiler, olaylar ve etkinlikler üzerinden tecdidin anlamını belirlemiştir. Buradan çıkarılan sonuca göre "yüceddidü" fiilinin konusu, dinin muhtevası değil Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilmiş ve niteliği belli olan dinle insanlar arasında kurulacak irtibattır.

Tecdidin muhtevası onu gerçekleştirenlerin yaptıklarından, bunlar da toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlardan bağımsız olarak kavranmamıştır. Meselâ I. (VII.) asrın müceddidi sayıldığı hususunda neredeyse ittifak bulunan Ömer b. Abdülazîz'in gerçekleştirdikleriyle II. (VIII.) asrın müceddidi kabul edilenlerin önemlilerinden İmam Şâfiî'nin yaptıkları muhteva bakımından birbirinden tamamen farklıdır.

Ancak her ikisinde dikkat çeken ortak yön kendi dönemlerinde ortaya çıkan, dinle hayat arasında açık olarak nitelenebilecek sorunların çözülmesine ön ayak olmalarıdır. Bu açık I. (VII.) asırla II. (VIII.) asırda farklılık gösterdiğinden tecdidin içeriği de farklı tahakkuk etmiştir. Bu durum diğer asırlar için de geçerlidir.

İbn Kesîr müceddidin bir kişi olmasının gerekmediğini, tecdidin farz-ı

kifâye kabul edilmesi dolayısıyla birden fazla âlim tarafından da gerçekleştirilebileceğini söyler. Buna karşılık İbnü'l-Esîr müceddidlik hususunda ihtilâf bulunduğunu, ihtilâfın sebebinin âlimlerin kendi mezheplerinden kişiyi müceddid gösterme gayretlerinden kaynaklandığını ifade eder (Süyûtî, et-Tenbiʾe, s. 107). Süyûtî, müceddidin birden fazla ve farklı ihtisas alanlarından gelebileceğini savunanların olduğunu belirtir. Asıl mesele insanların hayatında dinle irtibatlarını güçlendirmektir. Bu da sadece bir fakih, muhaddis veya kelâm âliminin çabasıyla değil bu alanlardan çeşitli âlimlerin katkısıyla gerçekleşebilir. Bu durumda tecdid toplumun umumunu ilgilendiren bir faaliyet şeklinde görülmektedir. Ancak bu görüş bir tanım ve tahdit imkânını ortadan kaldırmakta, bir anlamda tecdidi hayatın içinde iş bölümüyle ve ilimler vasıtasıyla gerçekleşen bir süreç haline getirmektedir (a.g.e., s. 108). II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin bir müceddidden bahsetmeleri ve bunun da Ömer b. Abdülazîz olduğunu düşünmeleri, terimin aslını teşkil eden hadisin o dönemde en azından mâna bakımından bilindiğini göstermektedir. Aynı yüzyılda Şâfiî'nin öne çıkması, Ömer b. Abdülazîz ile mukayese edildiğinde tecdidin mânasının karşılaşılan meseleleri ne kadar ilgilendirdiğini ortaya koyar. Şâfiî'nin fıkıh usulünün tedvinindeki başarısı, mezheplerin istikrar kazanması, bunun etkisiyle toplumsal hayatta refahın sağlanması imkânını getirmiştir. Ahmed b. Hanbel'in İmam Şâfiî'yi II. (VIII.) asrın müceddidi olarak nitelemesi bu yönden önemlidir (İbn Hacer, s. 47).

Tecdid konusunda ilk ciddi ve sistematik tahlil Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) tarafından yapılmıştır. Her ne kadar ondan önce Gazzâlî kendi faaliyetini, özellikle inzivadan çıkıp tedrise dönmesini tecdid vazifesiyle irtibatlandırsa da (el-Münḳıẕ, s. 60-61) İbnü'l-Esîr kendi dönemine kadar kimlerin hangi gerekçeyle müceddid sayıldığını tahlil ederken tecdidi müslümanca yaşamanın metodik ve sistematik yönüne tekabül eden fıkıh mezheplerinin ve ilimlerin gelişmesiyle ilişkilendirmiş, müceddidleri bir taraftan siyasî yönetimle, diğer taraftan ilimle irtibatlandırarak ele almıştır. İbnü'l-Esîr'in bu husustaki temel fikri, müslümanların İslâm'la olan bağının sahih ve sistematik biçimde gerçekleşmesi gerektiği ve bunu fıkıh mezheplerinin yapacağıdır (Câmiʿu'l-uṣûl, XII, 219 vd.). Yaklaşık 150 yıl sonra Tâceddin es-Sübkî de tecdidi, mesele çözümünün metodik hale gelmesini ifade eden mezhep kavramıyla ve hem kelâm hem fıkıh mezheplerinin istikrarıyla irtibatlı şekilde kavramaktadır (Ṭabaḳāt, I, 201).

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Timur'a gönderdiği bir mektupta epeyce farklı bir müceddid listesi ve oldukça değişik bir tecdid anlayışı bulunmaktadır. Buna göre bütün müceddidler devlet adamıdır; bunların ilki Ömer b. Abdülazîz, sonuncusu Emîr Timur'dur (Tüzükât-ı Timur, s. 53-57). Bu devlet adamlarının yaptığı şey, verdikleri kararlar ve uygulamalarıyla kendilerinden önce yaygın olan dinle irtibatsızlığı din ve hukuk lehine halletmeleri, bu arada Ehl-i beyt'e ve ulemâya özel ihtimam göstermeleridir. Seyyid Şerîf'in müceddidler listesi Ömer b. Abdülazîz dışında diğer listelerle ortak bir isim taşımamaktadır. Diğer listelerin en önemli özelliği tecdidi mutlaka ilmî bir faaliyet halinde göstermesi ve siyasete sadece ilimle elde edilene uyma noktasında aracı bir konum vermesidir. Buna karşılık Seyyid Şerîf'in listesi tamamen hayatı dinle yeniden buluşturan devlet adamlarından meydana gelmektedir.

Süyûtî, tecdid konusunda yazdığı bir risâlede daha önceki düşünceleri ve açıklamaları bir araya getirerek kendi tezini ortaya koymuştur. Süyûtî'ye göre her yüzyılın başında büyük meseleleri (mihen) ele alıp bunları halledecek bir veya birden fazla müceddidi beklemek gerekir, daha önce de böyle yapılmıştır (et-Tenbiʾe, s. 114-115). Süyûtî kendi döneminde üç büyük sorun bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi Frenkler'in Endülüs'ü istilâ etmesi, ikincisi Timur sonrasında Afrika'da "Sini" adı verilen Timur gibi bir kişinin yirmi yıl boyunca insanları köleleştirmesi, üçüncü mesele cehaletin yaygınlaşıp âlimlerin kaybolmasıdır. İslâm ümmetinin tarihinde ilk defa böyle bir meseleyle karşı karşıya kalındığını belirten Süyûtî, kendi dönemindeki müceddid veya müceddidlerin bu sorunları halledecek özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Bir asır öncesinde meseleleri çözecek âlimler bulunduğunu söyleyerek aralarında İbn Haldûn, İbn Cemâa, İbn Arafe'nin de yer aldığı yirmi yedi âlimin ismini vermekte, kendisinin yaşadığı IX. asrın başlarında bunlarla mukayese edilebilir âlim kalmadığını ileri sürmektedir (et-Teḥaddüs̱, s. 149-161). Süyûtî, bir müceddidde aranan özellikleri sayarak kendisinin meseleleri halletme imkânını taşıyanlardan biri, belki de birincisi olduğunu iddia etmekte, ilimlerdeki tebahhuru sebebiyle müceddidlikle "meb'ûs olması" ümidini dile getirmektedir. Süyûtî "Tuhfetü'l-mühtedîn bi-esmâi'l-müceddidîn" adlı bir şiir yazmış, bu şiir birçok çalışmaya konu ve kaynak teşkil etmiştir. Abdürraûf el-Münâvî, Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ine yazdığı Feyżü'l-

ḳadîr isimli şerhte tecdid meselesini geniş biçimde ele almış, muhtelif âlimlerin bu husustaki değerlendirmelerini ve Süyûtî'nin müceddid ve müctehid olduğu yönündeki iddialarının nasıl karşılandığını belirtmektedir (Feyżü'l-ḳadîr, I, 10-13).

İmâm-ı Rabbânî genellikle ikinci binyılın müceddidi (müceddidi elf-i sânî) olarak bilinir. Bunun en önemli gerekçesi, onun İslâm'ı kendi mahiyetine uygun biçimde muhafaza etme ve bu konuda ortaya çıkan iki önemli meseleyi halletme gayretidir. Bunların ilki, Ekber Şah'ın Hint alt kıtasında mevcut dinlerden bir terkip oluşturarak bunu yeni bir din, bir tür Hint millî dini inşa etme düşüncesine karşı çıkması ve İslâm'ın en azından Hint alt kıtasında varlığını koruması hususunda önemli gayret göstermesi, ikincisi de o dönemde tasavvufta ortaya çıkan bazı aşırı görüşler neticesinde tasavvuf erkânına özel bir dinî hüviyet verilmesi çabalarına karşı çıkıp fıkhın ve diğer şer'î ilimlerin vazgeçilmezliğini vurgulamak suretiyle İslâm toplumunun dinî ve kültürel vahdetini sağlama yolundaki başarısıdır. İmâm-ı Rabbânî'nin bid'atlar konusunda aşırı hassasiyet göstermesi ilk bakışta onun bütün yeniliklere karşı olduğunu düşündürebilir. Ancak özellikle fıkıh ve kelâm alanındaki tutumu dikkate alındığında İslâm medeniyeti içinde ortaya çıkan yeni ilimlere ve tarikatlara karşı bir tavır ortaya koymamış, sadece dar anlamıyla din ve ibadetler konusunda hiç kimsenin Hz. Peygamber'le mukayese edilebilir bir konumda görülemeyeceğini söylemiş, din ve ibadet alanında aslî olanla fer'î olanın birbirine karıştırılmasını engellemeye çalışmıştır. Bu bakımdan kendisinin müceddid ideal tipine en fazla uyan kişi olduğu söylenebilir (Muhammed Ferman, II, 875 vd.; Erdem, IX/26 [2006], s. 301 vd.). Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi büyük sûfî düşünürlerin müceddid

olup olmadığı tartışmalı iken ilk defa İmâm-ı Rabbânî'nin şahsında bir sûfînin müceddidliğinin kabul görmesi önem arzetmektedir. Ancak İmâm-ı Rabbânî sûfî de olsa önem verdiği alan fıkıhtır. Yanlış anlaşılmaya ve suistimallere epey açık olan vahdeti vücûd yerine vahdeti şühûdu tercih etmiş, dinî hayat hakkında ilk ve son merci olarak fıkhı işaret ederken bir sûfînin ötesinde dinle hayat arasında ortaya çıkan bir açığı kapatma yolunda dinin hayat üzerindeki etkisini arttırmaya çalışmıştır (Weismann, s. 49).

Şah Veliyyullah ile birlikte tecdidin ıslah tarafı daha fazla ön plana

çıkmıştır. Şah Veliyyullah fakihlerle sûfîlerin müceddid olamayacağı tezini savunmaktadır. “Her nebîye vasî gerekir. Vesayetin esası hikmet, melekûtî kurb ve nihayet nebînin ve onun ilimlerinin şerhiyle ümmetin meselelerini üstlenmektir. Vasî kutub değildir, çünkü kutub varlıkla alâkalıdır” (et-Tefhîmâtü’l-ilâhiyye, II, 159). “Her nebîye dinini intihallerden temizleyecek bir müceddid gerekir. O sekîne libasını giyinmiş bir muhaddistir; vücûbu, tahrîmi, keraheti, sünneti ve ibâhayı aslî konumuna yerleştirir; şeriatı mevzû hadislerden ve kıyaslardan, her türlü ifrat ve tefritten arındırır. Fakih müceddid olamaz; ancak müceddid bizzat vasî olursa iş tamam olur” (a.g.e., II, 159-160). Şah Veliyyullah’ın en önemli özelliği, bid‘atların tasfiyesini düşünse de İslâm ümmetinin o güne kadarki birikimini daha üst seviyede terkibe yönelerek bunun üzerinden bütün bir toplumun ıslahının gerekli olduğunu söylemesidir. Bu talep onu kendisinden önceki ve sonraki müceddidler arasında bir yerde tutmaktadır. Çünkü Şah Veliyyullah’tan sonra tecdid üzerine düşünenler, benzer şekilde dar anlamıyla dinî alanda tasfiye yanında toplumsal ve daha çok siyasal alanda yapılması gereken ıslah üzerinde durmuştur. Bu çerçevede tecdidle birlikte ıslah kavramı da yaygınlaşmaya başlamış, tecdid ve ihyâ daha çok ferdî ve toplumsal hayatın dinle irtibatını güçlendirme gayretini ifade ederken ıslah siyasal ve toplumsal kurumlarla ilgili tasarrufları ve projeleri belirtmek için kullanılmıştır.

Şah Veliyyullah’tan sonraki dönemde tecdid hareketleri genellikle ilmî çerçevede kalıp ilmî kurumlar ve faaliyetler yoluyla toplum üzerinde etkin olmak yerine toplumsal hareketler durumuna gelmiştir. Bu hareketlerin en önemli özelliği, klasik ve geleneksel dindarlık ve cemaatleşme formlarını koruması yanında yeni şartlar içinde yeni bir anlam ve fonksiyon kazanmasıdır. Bu çerçevede ön plana çıkan akımlar tasavvuf alanında görülmüştür. Bu dönemde tecdid hareketlerinde -en azından başlangıç yönünden-iki oluşum gözlenebilir. Bunlardan biri Batı Avrupa yayılmacılığı ve sömürgeciliğine karşı duran sûfî oluşumlar, diğeri özellikle Osmanlı Devleti ve İran’da devlet kurumlarının kendine çekidüzen vermesi (Islahat ve Tanzimat) şeklinde gerçekleşmekteydi. Bunların ortak yanı mutlaka bir şekilde Batı Avrupa yayılmacılığı ve sömürgeciliğiyle irtibatlı olmasıdır. Bu irtibat ya doğrudan işgale karşı bir tepki veya ortaya çıkan sorunları halletmede gücünü belli eden Batı Avrupa devletlerinden faydalanma şeklinde tezahür etmekteydi. Bu ikinci yol bağımsız bir devletin

yetkililerinin aldığı kararlarla tahakkuk ettiği gibi işgal altına girmiş bir bölgede yaşayan ilim ehlinin yeni yöneticilerden bazı şeyler öğrenerek geliştirdiği fikirler ve yaptığı değişiklikler biçiminde gerçekleşmekteydi (Peters, s. 104). Aynı dönemdeki hareketlerin biri dar anlamıyla dinî, diğeri geniş anlamıyla siyasî yönleri bulunmaktadır. Başında tamamen siyasal/kurumsal amaçlarla ortaya çıkan hareketler zamanla dinî alanla irtibatlı hale gelip o alanda önemli etkiler doğururken önce dinî amaçlarla ortaya çıkan birçok hareket zamanla siyasal boyut ve etki kazanmıştır. Bu sebeple XIX. yüzyıldan itibaren başlayan hareketleri modernleşmenin siyasallaştırıcı yüzünü görmeden ele almak eksik bir değerlendirme olur. Şah Veliyyullah'ın vefatından sonra İngilizler'in doğrudan kontrolü altına giren Hindistan'da onun torunları Seyyid Ahmed Birîlvî ve Şah İsmâil Dihlevî'nin faaliyetleri sömürgeciliğin yayılmasıyla tecdid hareketlerinin siyasallaşması arasındaki ilişkiyi gösteren bir örnektir (a.g.e., s. 97-110; Karpat, s. 46-55).

XIX. yüzyıl hareketlerinin yeni ve en önemli özelliği ciddi bir siyasallaşmanın yaşanmasıdır. Daha önce siyasî bir anlamı bulunmayan birçok teklif ve hareket sömürge hareketleriyle birlikte siyasal boyut kazanmıştır. Bunun arka planında, önceleri normal ve toplumun doğal gidişinin bir parçası olan birçok karar ve hadisenin siyasî hâkimiyeti ele geçiren yeni unsur tarafından kullanılması ve bu kullanmanın tecdid görünümlü olayların, atılan adımların ve tekliflerin anlamını ve konumunu değiştirmesi vardır. Bu sebeple Batı Avrupa'nın sömürgesi haline gelmeden önce yapılan, müslüman ilim ve fikir adamlarının tecdid içerikli bazı tekliflerinin sömürge şartlarında tekrar edilmesi görünüşte benzer bir adım olsa da ikincisinin anlamı ve konumu tamamen değiştiğinden artık öncekilerle aynı teklif ve aynı adım olarak değerlendirilemez. Bu durumun en açık örneğini bazı yazarlar tarafından bir tecdid şeklinde nitelendirilen Vehhâbî hareketi teşkil eder. Nitekim bu hareket büyük ölçüde Hanbelî mezhebinin önemli mensuplarından olan İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İzzeddin b. Abdüsselâm'a ait fikirleri ve talepleri dile getirmiş olsa da bu talepler, İngiliz ve Fransız yayılmacılığının ortaya çıkardığı şartlarda tamamen yeni bir anlam kazanmış, Osmanlı merkezi tarafından da bu açıdan değerlendirilmiştir. Benzer bir durum İslâm modernizmi denilen hareket için de geçerlidir. Siyasî bir hareket boyutu kazanmamakla birlikte daha sonraki düşünce hareketleri tarafından dikkate alınan diğer bir âlim

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'dir. Şevkânî taklide karşı çıkmakla birlikte taklidi tahkik lehine değil ictihad lehine aşma yönünde gayret göstermiş, bu çerçevede klasik bilimsel ve kurumsal geleneğe karşı temel kaynaklara, özellikle Kitap ve Sünnet'e dönerek bunun üzerinden dinî anlayışın ve kurumların dönüştürülmesi düşüncesini savunmuştur. Şevkânî dinî ilimlere bakıştaki bu dönüşümün önemli unsurlarından biri olmuştur (Peters, s. 100-101).

XIX. Yüzyıl ve Sonrası. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının önemli bir kısmı Batı Avrupa'nın emperyalist ülkeleri tarafından işgal edilmiş, müslümanlar kendi hayatlarıyla din arasında ortaya çıkan açıktan ziyade, yaşadıkları hayatla içine düştükleri kötü durum arasında illiyet bağı görerek hayatlarını dönüştürme hususunda arayışa girmişlerdir. Bu arayışta geliştirilen çözüm yollarından biri "dinle hayat arasında ortaya çıkan açığı kapatma" anlamına gelen tecdidden öte, din anlayışı diye de kabul edilebilecek mevcut tavrın değiştirilmesi, din olarak bilinenin yenilenmesi yönünde bir tavrın üstlenilmesidir. Bu yenileme genellikle dinî bir niyet ve doğru bir yönelişle başlasa da XX. yüzyılda büyük ölçüde seküler ideolojilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür hareketlerin öncelikle Rus işgali altındaki bölgelerle Fransızlar ve İngilizler'in işgalindeki Kuzey Afrika, Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkması mânidardır (a.g.e., s. 105; Karpat, s. 46-76; Baldauf, XLI/1 [2001], s. 72-88).

Bu yüzyıla damgasını vuran hareketler klasik tasavvufî özellikleri yanında siyasal bir boyut kazanmıştır. Klasik tasavvufî hareketler birçok sosyal ve sanatsal alanda etkin olsa da esas itibariyle ferdî kemali amaç edinen, bu anlamda siyaset üstü

hareketlerdi. Bunların zamanla siyasallaşması, bulundukları toprakları ve hayat tarzlarını sömürgecilere karşı savunma yönündeki gayretleriyle gerçekleşmiştir. Meselâ Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin hareketi bu sürecin nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Mesele bir taraftan Batı yayılmacılığı ve sömürgeciliğiyle, diğer taraftan klasik düzenin fesada uğraması yüzünden insanların dinle irtibatlarında ortaya çıkan gevşeme ve dinî değerler arasındaki hiyerarşinin bozulmasıyla alâkalıdır. Gazzâlî ve Şah Veliyyullah gibi şahsiyetler dinle hayat arasında beliren mesafenin o güne kadarki ilmî, fikrî ve kurumsal başarılardan vazgeçmeden, bunların telifi

yoluyla aşılması gayretinde iken Senûsî'nin hareketi, özellikle Batı sömürgeciliğine karşı siyasetin gerektirdiği adımların atılmasına yönelmiştir. Bu tavır, XIX ve XX. yüzyıllarda görülen birçok tecdid ve ihya hareketinde ortaktır (Voll, İslam: Süreklilik ve Değişim, I, 151-252). XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin doğrudan etkin olduğu bölgelerde tecdid daha çok tasavvufî alanla sınırlı kalırken Osmanlı Devleti'nin Mısır dahil birçok eyaletinde ve İstanbul'da önemli ıslah kararları alınmış ve uygulanmıştır. Bu kararlarda ulemânın doğrudan ve dolaylı katkıları olsa da büyük ölçüde devlet eliyle gerçekleştirilmiş, dinî olmaktan çok siyasal ve bürokratik adımlar şeklinde düşünülmüş ve uygulanmıştır (Karpat, s. 75).

XIX. yüzyılda başlayıp XX. yüzyılda devam eden birçok tecdid hareketi vardır. Bunların başında Batılılar tarafından İslâm modernizmi diye adlandırılan Efgānî-Abduh hareketi gelir. Bu hareket ıslah ile tecdidi, kendi ifadeleriyle dinî olanla medenî olanı birleştirerek bunların bütününü dinî bir proje haline getirmeye teşebbüs etmiştir. Said Halim Paşa ve daha önce Tunuslu Hayreddin Paşa'nın aynı mahiyetteki ıslah projeleri de önem arzetmektedir. Muhammed Abduh'un 1905 yılında vefatından sonra M. Reşîd Rızâ tarafından sürdürülen hareket üç ayrı oluşuma zemin teşkil etmiştir. Bunlardan birincisi Reşîd Rızâ üzerinden gelişen Müslüman Kardeşler hareketi, ikincisi Ali Abdürrâzık ve Emîn el-Hûlî örneğindeki tasfiye (dinî hayatı arındırma) hareketi, üçüncüsü Tâhâ Hüseyin tarzı sekülarist tavırdır. Aslında bu üç tavrın Efgānî-Abduh hareketinden ortaya çıkması bu hareketin eklektik özelliğine işaret eder. Nitekim hareket Kitap ve Sünnet'e dönüş söylemiyle Selefiyeci, bilimsellik söylemiyle en azından başlangıçta belli ölçüde pozitivist, nihayet klasik kültürle irtibatını muhafaza etmekle birlikte bunu ancak şartların elverdiği ölçüde kabul etmeye eğilimli bir tavır sergiliyordu. XX. yüzyılın ilk yarısındaki tecdid hareketleri ise temelde özgürleşmeyi öne çıkarırken bunu aynı zamanda bir toplumsal ıslah ve dinî bir yenilenme düşüncesiyle birlikte yürütmüştür.

Mısır'da İhvân-ı Müslimîn ve Hindistan'da Cemâat-i İslâmî, siyasal bağımsızlıkla dinî ihya amaçlarını birlikte yürüten hareketlerin ideal tiplerini teşkil eder. Bunlar, genellikle liderlerinin fikirleriyle temsil edilmekle birlikte sadece birer fikir hareketi olmayıp toplumsal ve siyasal bir boyuta da sahip bulundukları için hayatın çeşitli alanlarını doğrudan etkilemiştir. Savundukları fikirler ve onların hayatta ortaya çıkardığı

neticeler tecdid ve ıslah kavramlarının en azından etkin olduğu yörelerdeki muhtevasını belirlemiştir. Cezayir'de İbn Bâdîs önderliğindeki Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn de işgal karşıtlığıyla tecdidi irtibatlandıran faaliyetlerdendir. Cezayir'de ve genellikle Kuzey Afrika'da istiklâl mücadeleleriyle ıslah ve tecdid gayretleri birlikte yürütülmüş, XVIII. yüzyıl öncesi hareketlerinden farklı şekilde siyasî bir iddia ve yönelişi içinde taşımıştır.

Mevdûdî tecdidi "İslâm'ı Câhiliye'nin kirlerinden temizlemek" diye tanımlar (İslâm'da İhya Hareketleri, s. 19, 52). Bu açıdan bakıldığında İslâm tarihi bütünü itibariyle dinden sapma ve dinî hayatın bozulma süreci biçiminde kavranmakta, bunun neticesinde İslâm medeniyeti ilmî, fikrî ve estetik boyutlarıyla bu bozulmanın sonucu olmaktadır. Bu yönüyle tecdid, müslümanların karşılaştığı sorunları halletmekten çok Hz. Peygamber tarafından doğrudan tebliğ edilmeyip daha sonra İslâm'a sokulduğu düşünülen bütün unsurları bir problem haline getirmekte, medeniyetin kurumları ve kurallarıyla bunlarla irtibatlı olarak üretilmiş estetik boyutu reddetmektedir. İlim ve düşünce de bu redden payını almakta, bütün bir entelektüel birikim bir sapma diye görülmektedir (a.g.e., s. 45-48).

Türkiye'de tecdid meselesini sistematik biçimde ele alan âlimlerin başında Elmalılı Muhammed Hamdi gelmektedir. Elmalılı tecdidi zaruri görürken bunun içtimaî ve dinî cihetini birbirinden ayırmakla birlikte içtimaî bir zarureti dinî yönden de zaruret olarak kavramaktadır. Buna göre toplumsal varoluş seviyesinde zorunlu biçimde ortaya çıkan her şeyin dinen dikkate alınması, bunun dinî ıstılah ve prensiplerle irtibatının kurulması müslümanlar için ahlâkî ve ilmî bir görevdir (Elmalılı, s. 34 vd.).

Abdülmüteâl es-Saîdî ve Emîn el-Hûlî el-Müceddidûn fi'l-İslâm adlı birer eser telif etmiştir (bk. bibl.). Bu eserlerde müceddid kabul edilenlerin sayısı oldukça fazladır. Saîdî, hemen her asırdan çok sayıda âlim ve devlet adamını müceddid veya tecdidin taşıyıcısı diye kabul etmiş, böylece onun eserinde İslâm tarihi aynı zamanda tecdidin tarihi olarak ele alınmıştır. Buna karşılık Emîn el-Hûlî müceddidliği kabul edilen bazı önemli şahsiyetlerin hayatını ve faaliyetlerini incelemiş, tecdidin kavramsal içeriğini belirlemeye çalışmıştır. Seyyid el-Afîfî de Mecelletü'l-ezher'de neşrettiği bir dizi yazıda (bk. bibl.) tecdidin gerekliliğini ortaya koyarken

bunun muhtemel tehlikelerini dile getirmektedir. Said Nursi’nin müceddid olduğu ileri sürülmekte, kendisi de yazılarında bunu ifade etmektedir. Ancak Said Nursi, Türkiye’de oldukça etkili bir hareketin merkezinde bulunsa da müceddidlik iddiası talebe çevresi dışında pek kabul görmemiştir (Bediüzzaman ve Tecdit, tür.yer.).

XX. yüzyılda tecdid terimi geniş bir yelpazede kullanılmış, bu çerçevede modernizm, sekülarizm ve dinî hayatın bir tür tasfiyesi denilebilecek birçok iddia kendini bu terimle ifade etmiştir. Terimin XX. yüzyıldaki kullanımı -ictihadda olduğu gibi-yaşanan siyasî işgal, toplumsal dejenerasyon, entelektüel ve ilmî sıkıntılarla sıkı sıkıya bağlı görünmektedir (Adnân M. Emâme, s. 357-559). Son yıllarda Türkiye’de TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul 1996) ve Mısır’da el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye’nin (et-Tecdîd fi’l-fikri’l-İslâmî, Kahire 2002) tertiplediği toplantılar gibi İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi ve el-Müslimü’l-muʿâşır gibi dergilerin özel sayılarının (XXXII/125-126, 2007) tecdide ayrılması bu konulardaki tartışmaların oldukça canlı ve düzeyli sürdüğünü göstermektedir.

İctihad ve ıslah gibi tecdid de İslâm fikir tarihinin temel terimlerindendir. Kavram en azından II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bir terimleşme süreci geçirmiş, dinle hayat arasındaki irtibatta zamanla ortaya çıkan gevşemeyi dine zarar vermeden, dinle kabili telif yenilikleri de reddetmeden aşma başarısını gösteren faaliyetleri adlandırmak için kullanılmıştır. İbn Teymiyye gibi VIII. (XIV.) yüzyıl Hanbelî âlimlerinin eserlerinde ortaya çıkan ve özellikle bid‘atlara karşı sünneti canlandırma teziyle tanınan ıslah düşüncesi, XVIII. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtası ve Osmanlı Devleti’nin Arap eyaletlerinde gelişen tecdid

düşüncesinin bir parçası olmuştur. XIX ve XX. yüzyıl tecdid ve ıslah düşüncesi, müslüman memleketlerini sömürgecilik karşısında savunmaya ve işgal sonrasında istiklâl mücadelelerine refakat etmiştir (Lapidus, XL/4 [1997], s. 444-460).

Günümüzde İslâm dünyasının hemen her tarafında ilmî, fikrî ve siyasî faaliyetlerin kendilerini ifade etmek için kullandığı temel terimlerden biri

tecdiddir. Tecdid, İslâm dünyasının kendini yeniden keşfetmesi ve sömürge şartlarından kurtularak kendi asaletini bulabilmesi yolundaki gayretlerinin tamamını belirtmekte, dil biliminden davet tarzına, siyasî düzenden fıkıh usulüne, düşünceden ahlâka kadar bütün alanlarda yenilenme gayretleri için kullanılmaktadır. Tecdid çok geniş bir yelpazede kullanıldığı için herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak bir anlamdan söz etmek güçleşmektedir. Bu güçlüğün aşılması, konunun sistematik biçimde ele alınarak toplumun temel meselelerini ortaya çıkarıp belli bir metotla halletme gayretlerine bağlı görünmektedir. Zamanımızda İslâm dünyasının hakiki/klasik mânasıyla bir tecdide ihtiyacı olduğunu ve böyle bir sürecin yaşandığını gösteren birçok işaret vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, İstanbul 1287, s. 60-61; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī - Abdülmecîd Selîm), Beyrut 1400/1980, XII, 218-223; Sübkî, Ṭabaḳāt, I, 197-204; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1999, XIX, 42; Tüzükât-ı Timur: Timur'un Günlüğü ve Başarı Prensipleri (haz. Kutlukhan Şakirov - Adnan Aslan), İstanbul 2004, s. 53-57; İbn Hacer el-Askalânî, Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 47; Süyûtî, et-Teḥaddüs̱ bi-niʿmetillâh (nşr. Heysem Halîfe Tuaymî), Beyrut 1423/2003, s. 149-161; a.mlf., et-Tenbiʾe bi-men yebʿa-s̱ühullāhü ʿalâ raʾsi külli miʾe (nşr. Abdürrahîm el-Kürdî, et-Türâs̱iyyât, III içinde), Kahire 1424/2004, s. 89-120; Şemseddin es-Sehâvî, el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene (nşr. M. Osman el-Huşt), Beyrut 1405/1985, s. 203-204; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, I, 10-13; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Haydarâbâd 1387/1967, II, 159-160; a.mlf., Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1992, I, 487; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 26-27; Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dîbâce", Metâlib ve Mezâhib, İstanbul 1341, s. 2-40; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb); Emîn el-Hûlî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire 1965; Muhammed Ferman, "Shaikh Ahmad Sirhindi", A History of Muslim

Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 873-883; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 385-396; J. O. Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, Colorado 1982, s. 33-147 (Türkçe tercümesi için bk. İslam: Süreklilik ve Değişim, İstanbul 1991, I, 57-252); a.mlf., "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", Voices of Resurgent Islam (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 32-47; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, Cambridge 1983, s. IV; Mevdûdî, İslâm'da İhya Hareketleri (trc. Ali Genç), İstanbul 1986, tür.yer.; Bediüzzaman ve Tecdit, İstanbul 2002, tür.yer.; Hayreddin Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 2003, s. 583-591; Adnân M. Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1424/2003, tür.yer.; Kemal H. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, İstanbul 2004, s. 46-76; R. Peters, "Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus", Der Islam in der Gegenwart (ed. W. Ende - U. Steinbcah), München 2005, s. 90-127; I. Weismann, The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition, London 2007, s. 47, 49; Seyyid el-Afîfî, "et-Tecdîd fi'l-İslâm", ME, X (1358/1939), s. 43-49, 202-204, 266-270, 360-367, 424-430, 509-514, 584-589, 663-667; Wael b. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", IJMES, XVI/1 (1984), s. 3-41; E. Landau-Tasseron, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", St.I, LXX (1989), s. 79-117 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" [trc. İ. Hakkı Ünal], İslâmî Araştırmalar, VI/4, Ankara 1992, s. 261-278); Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", İslâmî Araştırmalar, X/1-3 (1997), s. 125-137; I. M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", JESHO, XL/4 (1997), s. 444-460; Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediüzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid", Journal of Islamic Studies, XII/3, Oxford 2001, s. 291-311 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", Bediüzzaman ve Tecdit, İstanbul 2002, s. 11-31); I. Baldauf, "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernizm in the Muslim World", WI, new series, XLI/1 (2001), s. 72-88; K. Hirschler, "Pre-eighteenth-century Traditions of Revivalism: Damascus in Thirteenth Century", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, LXVIII/2, London 2005, s. 195-214; Mehmet Erdem, "Serhendî'nin Tecdit

Yönteminde Fıkhın Yeri", Dinî Araştırmalar, IX/26, Ankara 2006, s. 297-316.

Tahsin Görgün

TECEDDÜD-i EMSÂL

(تجدّد الأمثال)

Cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "yenilenmek, yeniden vücut bulmak" anlamındaki ciddet kökünden türeyen teceddüd türetildiği kökle aynı mânaya gelmektedir; emsâl ise mislin (eş, benzer) çoğuludur. Buna göre teceddüd-i emsâl (teceddüdü'l-emsâl) "benzerlerin, aynı nitelikteki cevher ve arazların yenilenmesi, ardarda devam etmesi" demektir. Kelâm ilminde âlemin kuruluşu ve işleyişi, kula ait ihtiyarî fiilleri gerçekleştiren kudretin fiilden önce mi fiille beraber mi bulunduğunun belirlenmesi ve âhiret hayatının ebediyeti gibi konularda teceddüd-i emsâl anlayışına başvurulduğu bilinmektedir. Teceddüd-i emsâl terkibine Kur'an'da ve hadislerde rastlanmaz. Bazı âyetlerde "halk-ı cedîd" tabiri geçiyorsa da bunun "öldükten sonraki yaratılış" mânasında olduğu söz konusu âyetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de "yaratmayı ilkin başlatma ve onu sürekli tekrarlama" (bed'ü'l-halk ve'l-iâde) ifadesi birkaç âyette yer almaktadır (Yûnus 10/34; en-Neml 27/64; el-Ankebût 29/19; er-Rûm 30/27). Ancak Kur'an'daki bazı beyanlar "âhiret hayatı için ikinci yaratış" anlamına da gelmektedir. Halk ve iade konusu hadis rivayetlerinde de görülmektedir; nitekim esmâ-i hüsnâ içinde "ilk yaratan" ve "tekrar yaratan" anlamında "mübdi'" ve "muîd" isimleri bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî ve diğer bazı âlimlerin belirttiği üzere bu tür âyetlerin muhatapları olan putperestler âhirete inanmadıklarından söz konusu ilâhî beyanların "âhiretteki yaratma" mânasında kabul edilmesi doğru değildir (bk. MÜBDİ').

Kelâm literatüründe teceddüd-i emsâl yerine bazan "halk-ı cedîd", "hudûs-i dâim" ve "teâkub" gibi tabirler de kullanılır. Teceddüd-i emsâl, II. (VIII.) yüzyılda yaratılış (hudûs) teorisini temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre madde geometrik bir nokta şeklindeki hacimsiz atomlardan ve arazlardan meydana gelmiştir

(Fahreddin er-Râzî, VI, 21; Pines, s. 135). Teceddüd-i emsâl anlayışı, bir muhdis sebebiyle varlık alanına çıkan cevher ve arazların mevcudiyetlerini sürdürebilmeleri için bir sebebe muhtaç oldukları düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin ilk defa Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 86). Arazların ve cevherlerin teceddüdü konusunda kelâmcılar arasında ortaya çıkan farklı görüşler şöylece özetlenebilir:

1. Arazların Teceddüdü. Boşlukta yer tutan cisimlerde ses, renk, hareket ve sükûn gibi arazların bulunduğu gözlem yoluyla bilinmektedir. Yok iken var olan arazların bir yaratıcı sayesinde meydana geldiği açıktır. Allah tarafından yaratılan arazlar, tıpkı cisimlerin hareketi ve zamanın oluşumu gibi yaratıldığı ilk anın ardından hemen yok olur ve ikinci anda Allah

tarafından benzerleri yeniden yaratılmak suretiyle mevcudiyetini sürdürür. Esasen araz kavramının taşıdığı anlam da zamanın en küçük parçası olan “an”da oluşmasından sonra hemen yokluğa mâruz kaldığını gösterir. Ayrıca arazlar mekân tutma özelliği (mütehayyiz) taşımadıkları için bir yerden başka bir yere intikal edemez, bundan dolayı zaman ve mekânda sürekliliklerinden söz edilemez. Onların sürekli var olduklarının müşahede edilmesinin sebebi her an yaratılmak suretiyle yenilenmeleridir. Bunu, damlacıklardan oluşan suyun yukarıdan aşağıya inerken kesintisiz bir görüntü vermesine benzetmek mümkündür. Aslında sürekliliği ifade eden bekā bir gerçekliği değil itibarî olan bir varlığı temsil eder. Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu görüştedir (Ebü’l-Muîn en-Nesefî, II, 119-127; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, s. 247-250; Seyfeddin el-Âmidî, III, 164; Teftâzânî, II, 160-166; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 93). Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî renk, koku ve tat; Mâtürîdiyye’den Beyâzîzâde Ahmed Efendi ise renk, şekil, idrak ve meleke türü arazların devamlı olup yenilenmediği görüşündedir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 164; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 96). Arazların teceddüdü düşüncesi kelâmcılar tarafından âhiret âlemine de teşmil edilmiş ve cehennemde azap görenlerin yanan derilerinin yenileneceğine ilişkin âyet (en-Nisâ 4/56) dikkate alınarak orada da varlıkların devamının bu şekilde gerçekleşeceği düşünülmüştür (Mâtürîdî, III, 273-274; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, I, 390).

2. Cevherlerin Teceddüdü. Bu konuda kelâmcılar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. a) Cevherler arazlar gibi yaratıldıkları ilk anın ardından yok olmakta ve ikinci anda tekrar yaratılmaktadır; çünkü cevherler arazların birleşmesiyle meydana gelir. Arazlar her an yaratıldığına göre cevherlerin de her an yenilenmek suretiyle yaratılması zorunludur. Aksi takdirde cevherlerin varlığı hiçbir zaman sona ermezdi. Allah'ın her an (gün) bir yaratış içinde olduğunu bildiren âyet de (er-Rahmân 55/29) bu görüşü desteklemektedir. Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr bu görüştedir. Sûfîlerden Aynülkudât el-Hemedânî ile tasavvuf felsefesini temsil eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî de araz ve cevherlerle birlikte evrendeki her şeyin her an yeniden yaratıldığını ve bütün varlıkların arazlardan oluştuğunu kabul etmektedir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 37-38; İbnü'l-Arabî, II, 256; III, 51-53, 195; İzutsu, s. 173-174). b) Cevherlerin varlığı sürekli olup arazlar gibi her an yenilenmez. Çünkü daha önce gözlemlenen yerküre ve üzerindeki dağlar, göklerdeki gezegenler gibi cansız varlıklar bugün de aynı olup herhangi bir değişime uğramamıştır. Canlı varlıklarda da aynı durum söz konusudur. Eğer yenilenme olsaydı geçmişte görülen insanların günümüzde farklı kişiler haline gelmesi gerekirdi. Yine cevherler her an yenilenseydi hiçbir canlının ölümünden ve hiçbir ölünün diriltilmesinden söz edilemezdi. Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir. Ancak bu kelâmcılar, Allah'ın cevherleri yok etmeyi dilediği zaman bunun nasıl gerçekleşeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Mu'tezile'den Kâ'bî ile Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup bazı kelâmcılara göre devamlılığı bekā arazı vasıtasıyla sağlanan cevherlerin yok olması Allah'ın bekāyı yaratmaması suretiyle mümkün olur. Sünnî kelâmcıların ekseriyetine göre arazlardan ayrı olarak bulunamayan cevherlerin yok olması bekā arazının yaratılmaması yoluyla değil cevherlerin taşıdığı oluş, renk vb. arazların yaratılmamasıyla gerçekleşir. Mu'tezile'ye mensup kelâmcıların çoğunluğuna göre ise cevherlerin yok olması Allah'ın onlarda yarattığı fenâ arazıyla vuku bulur (Bağdâdî, Uşûlü'd-dîn, s. 67-68; Seyfeddin el-Âmidî, III, 37-38, 365, 373; Teftâzânî, II, 163; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, II, 447-448; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 221). c) Cevherler de arazlar gibi her an yaratılır ve yok olur, ikinci anda onlar da arazlarla birlikte tekrar yaratılır. Zira cevherlerin arazdan bağımsız olarak varlığından söz edilemez. Bu durum mantık bakımından cevherlerin de her an yeniden yaratılmasını zorunlu kılar. Yeni dönem kelâmcılarından M. Şemseddin ile Ebû Rîde gibi

âlimler bu görüşü kelâmcıların çoğunluğuna nisbet etmiş ve kelâmdaki atomculuktan bundan başka bir sonucun çıkarılamayacağını söylemiştir (DİFM, I [1925], s. 96; Meẕhebü'ẕ-ẕerre, tercüme edenin girişi, s. 5-6). Fârâbî ve İbn Sînâ da zamanlı varlıkların değişime uğradığı görüşünü benimsemiştir. Onlara göre ay üstü âleminde oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) yoktur, felekler kadîmdir ve hareketleri devamlıdır. Kadîm olan bu varlıklardan kesintisiz hareketin çıkması mümkündür. Ay altı âleminde ise varlıkların devamlılığı teceddüdle meydana gelir. Ancak bu âlemdeki teceddüd, varlıkların her an yenilenerek yaratılması şeklinde değil mümkin varlıkların bir sebep tarafından yaratılması tarzında gerçekleşir (Gazzâlî, s. 38; Devvânî, s. 8; Atay, s. 242-244).

Teceddüd-i emsâl ihtiyarî fiillerin teşekkülü sırasında kula ait kudretin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi bulunduğu hususu tartışılırken gündeme gelmektedir. Kaderiyye/Mu'tezile'ye bağlı kelâmcıların kudretin fiilden önce olduğu şeklindeki iddiaları Ehl-i sünnet âlimleri tarafından geçersiz hale getirilince bu kelâmcılar kudretin teceddüd-i emsâl yoluyla devam edebileceğini söylemişlerdir. Ancak bir önceki fiille ilgili kudretin o fiilin gerçekleşmesiyle birlikte ortadan kalkması, sonraki fiilin kendine özgü yeni bir kudret gerektirmesi, bunun da kula Allah tarafından verilmesinin gerektiği gibi hususlar karşısında teceddüdün işlerlik kazanamayacağı ifade edilmiştir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 62-64; ayrıca bk. İSTİTÂAT). Allah'tan başka her şeyin sonradan vücut bulduğu (hâdis) ve fâni olduğu hususunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Bunun yanında âhiret hayatının, cennet ve cehennemin, buralara girenlerin yok olmayacağı, nimet ve azabın sona ermeyeceği de ittifaka yakın bir ekseriyetle kabul edilmiştir. Azınlıkta kalan Cehmiyye mensuplarının bu konudaki farklı telakkisi önem taşımaz. Aslında sonsuzluk hem başlangıç hem son bakımından sınırsız oluş anlamına gelir. Sonu bulunmayanın başlangıcı, başlangıcı olmayanın sonu olmaz. Ezelî ve kadîm sadece Allah'tır, ebedî ve bâkī de yalnız O'dur. Âlimler, cennet ve cehennem ehliyle bunların kalacağı yerlerin sürekliliğini teceddüd-i emsâl ile açıklar. Bu durumda kıdem söz konusu olmadığı gibi bekā ve ebediyet de sürekli biçimde yeniden vücut bulmakla gerçekleşir.

Teceddüd-i emsâl teorisi dehriyye, mekanizm, tabiatçılık ve determinizm gibi evrenin varoluşu ve işleyişi üzerinde madde ötesi bir etkinin

mevcudiyetini kabul etmeyen felsefî akımların varlık alanına ilişkin görüşlerini reddetmek amacıyla geliştirilmiştir (Pines, s. 33). Özgün bir düşünce ürünü sayılan ve her sonucun mutlaka bir sebebinin bulunması gerektiği esasına dayanan teceddüd, teorik fizik biliminin günümüzde öne sürdüğü, maddenin teşekkülünde var olması gerektiği düşünülmekle birlikte henüz varlığı kanıtlanamayan ve "tanrı parçacığı" (higs parçacığı) denilen kurama (Lederman, s. 397; Weinberg, s. 193; Veltman, s. 285-291) ilişkin modern çalışmalarla irtibatlı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, Tefsîrü'l-Kitâbillâhi'l-ʿazîz (nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990, I, 390; IV, 201; Eşʽarî, Maḳālât (Ritter), s. 404;

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, III, 273-274; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf, Trablus 1979, s. 117, 122, 130; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 38-39, 79; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 91; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 86; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 67-68; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 20, 24-25, 38; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 119-127; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1421/2000, s. 62-64; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 247-250; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VI, 21; Seyfeddin el-Âmidî, Ebkârü'l-efkâr (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, III, 37-38, 164, 365, 373; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 256; III, 51-53, 195; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 160-166; V, 98-100; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, II, 447-448; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317, s. 221; Devvânî, el-Celâl ʿale'l-Cemâl, İstanbul 1306, s. 8; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf

Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 93, 96; S. Pines, Mez̠hebü'z̠-z̠erre ʿinde'l-müslimîn (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 33, 135; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 5-6; Husâm Muhî Eldîn al-Âlousî, The Problem of Creation in Islamic Thought Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam, Cambridge 1965, s. 269-297; Mahmûd el-Gurâb, Raḥmetün mine'r-Raḥmân fî tefsîri ve işârâti'l-Ḳurʾân min kelâmi'ş-şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Dımaşk 1410/1989, IV, 169-171; Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 155; T. İzutsu, İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler (trc. Ramazan Ertürk), İstanbul 2001, s. 173-189; L. Lederman, Tanrı Parçacığı (trc. Emre Kapkın), İstanbul 2001, s. 397, 425-428; S. Weinberg, Atomaltı Parçacıklar (trc. Zekeriya Aydın), Ankara 2002, s. 193; M. Veltman, Fact and Mysteries in Elementary Particle Physic, Singapore 2003, s. 285-291; R. Penrose, The Road to Reality, London 2004, s. 628; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I (1925), s. 97-99.

Cağfer Karadaş

TECELLÎ

(التجلّي)

Hakk’ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâlikin keşf yoluyla bu zuhuru idrak etmesi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü” anlamındaki tecellî tasavvuf terimi olarak “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” demektir. Aynı kökten gelen cilve tecellî ile eş mânalıdır. Tecellî ilham, vâridât, levâih, telvîhât, vâkıât, sünûhât, bevâriḳ, tavârık kelimeleriyle de ifade edilir. Feyiz, zuhûr, sudûr, tenezzül, taayyün, fetih, tahkik, şühûd ve keşf terimlerinin tecellî ile yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Tecellî Kur’an’da ve hadislerde hem sözlük hem terim anlamında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de gündüzün ortaya çıkması (el-Leyl 92/2) ve Hz. Mûsâ’nın rabbini görmek isteyince rabbin dağa zuhur etmesi (el-A‘râf 7/143); hadislerde Resûl-i Ekrem’in bir güneş tutulması olayı sonrasında namaz kıldığında güneşin yeniden belirmesi (Buhârî, “Nikâḥ”, 5197), âhirette müminlerin görmesi için Hakk’ın kendisini âşikâr hale getirmesi (Müslim, “Îmân”, 191) tecellî ile ifade edilmiştir.

Bir tasavvuf terimi olarak tecelliden bahseden ilk sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796) kelimeyi “cennette Hakk’ın kullarına kendini göstermesi” mânasında kullanırken Sehl et-Tüsterî daha geniş bir anlam yükleyerek tecellinin zât, sıfat ve hüküm şeklinde üç halinin bulunduğunu söyler. Hakk’ın zâtının tecellisi mükâşefedir. Mükâşefe dünyada kalbin keşf makamına ulaşması ve kalp gözünün açılmasıdır. Hz. Peygamber’in ihsanı tarif ederken, “Rabbine O’nu görüyormuş gibi ibadet et” buyurması, Abdullah b. Ömer’in, “Tavaf esnasında Allah’ı görür gibi olurduk” demesi bu tecelliye örnek teşkil eder. Buna “galebe keşfi” (şühûd) adı da verilir. Tüsterî’ye göre Hakk’ı apaçık müşâhede (şühûd-i iyânî, rü’yet-i iyânî) ancak âhirette mümkün olacaktır. Hakk’ın zâtına ait sıfatlarının tecellisi nur mahallidir. Hak kudret sıfatıyla bir kula tecelli ettiğinde o kul Hak’tan başkasından korkmaz. Diğer sıfatların tecellisi de böyledir. Allah’ın kelâm sıfatının Kur’an’da tecelli etmesiyle insanların ilâhî haberi gözle görür

duruma gelmesi sıfat tecellisine diğer bir örnektir (Kelâbâzî, s. 180-181). Kuşeyrî, Kur'an'da Hakk'ın insana doğrudan tecelli ettiğine dair açık bir âyetin yer almadığını, Hz. Mûsâ'nın görme arzusu üzerine ona değil dağa tecelli ettiğini ve dağın parçalandığını, insana yönelik tecellinin ilâhî hitap gibi âlemin sûretlerinde gerçekleştiğini ileri sürer (Leṭâʾifü'l-işârât, I, 564-567). Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin, "Hak halkına halkıyla tecelli etmiş, halkından halkı ile gizlenmiştir" sözü bu anlamı destekler (Serrâc, s. 354). Bununla birlikte sûfîler Allah'ın varlıktaki en mükemmel tecellisinin insan olduğunu söylemiştir.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde tecelli kavramı genellikle karşıtı olan "setr-istitâr" (perdeleme, örtü çekme; gizlenme) terimiyle birlikte kullanılmıştır. Kelâbâzî'ye göre istitâr kul ile gaybı temaşa arasında beşerî varlığın perde olması halidir. Perde ortadan kalkınca tecelliler zuhur eder. Öte yandan Hakk'a ya da gayba ait tecellilerin zuhuruyla eşyanın görülemez duruma gelmesine setr veya istitâr denilmiştir. Dolayısıyla tecelli ve setr birbirini takip eden hallerdir (Kelâbâzî, s. 182). Kuşeyrî'ye göre havas ehli sâlikler daima tecelli halini temaşa eder. "Allah bir şeye tecelli edince o şey ona boyun eğer" hadisi uyarınca (Nesâî, "Küsûf", 16; İbn Mâce, "İḳāmet", 153) tecelli sahibi devamlı huşû ve boyun eğme durumunda, setr sahibi ise Allah'ın kendisi üzerindeki nimetini görme mahallindedir. Avam için setr ceza, havas için rahmettir. Zira Allah mükâşefe suretiyle gösterdiği tecellileri setretmeseydi ilâhî tecelliler zuhur ettiğinde havas ehli mahvolurdu. Bu sebeple Hak bazan tecelli etmekte, bazan da gizlenmektedir (Kuşeyrî, Risâle, s. 205). "Bazan kalbimi bir örtü kaplar, onun için günde yetmiş defa istiğfar ederim" hadisini yorumlayan sûfîler istiğfarın "Hak'tan perde (gafr) niyaz etmek" anlamına geldiğini, Hakk'ın şiddetli tecellilerine karşı korunmanın ancak perde sayesinde mümkün olduğunu, çünkü Hakk'ın vücudu yanında mahlûkatın var olamayacağını ileri sürmüştür. İlk sûfîler Hz. Peygamber'in, "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Bunları açsa yüzünden (zât) yayılan nurlar ulaştıkları her şeyi yakar, yok eder" hadisine dayanarak (Müslim, "Îmân", 293; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13) tecelli ve setrin diğer taraftan bir varlık durumu sayıldığını, Hakk'ın nur ve zulmetle tecelli etmesinin aynı zamanda bir setr hali şeklinde görülmesi gerektiğini, zuhurunun şiddetinden Hakk'ın mahlûkattan gizlendiğini ve bunun bir rahmet diye de algılanabileceğini belirtmiştir.

Muhakkik sûfîler, tecelli terimini ilk dönem sûfîleri gibi hem sülûk süreci neticesinde nefsin aydınlanıp tecelli eden varlığı idrak etmesi biçiminde, hem de İslâm filozoflarının feyiz ve sudûr nazariyeleriyle irtibatlı şekilde metafizik ve kozmolojik anlam dairesinde açıklamışlardır. Onlara göre tecelli Hakk'ın yaratma eylemidir. Hak her şeyde, her yerde ve her zamanda tecelli eder. "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım" hadisini (Aclûnî, II, 132) yorumlayan bu sûfîlere göre Hakk'ın tecellisini gerektiren temel sebep zâtının bilinmeyi istemesidir. İlâhî zâtta mevcut isim ve sıfatlar tecelli ettiği için Hak bilinmiştir. Eğer tecelli etmeseydi gizli kalacak, gizli kalacağından mükemmelliği ortaya

çıkmayacak ve bundan dolayı bilinmeyecekti. Buna göre ilâhî zât ile âlemin ilişkisi isim ve sıfatlarının gerçekleştirdiği tecelli fiili sayesinde mümkün olmaktadır. Zira Hakk'ın bilinmesini sağlayan âlemdir ve âlemin niteliklerini kendisinde toplayan insandır. Âlem de insan da tecelli sonucunda meydana gelmiştir. "Eğer muhabbet olmasaydı tecelli, tecelli olmasaydı Allah bilinmezdi" sözü bu yorumu desteklemektedir. Muhakkik sûfîlere göre tecelli, ilâhî zâtın kendisi için kendisindeki tecellisinden başlayıp mahlûkatındaki tecellisine kadar uzanan sürecin tamamını kapsar. Bu süreç sonunda Hakk'ın zâtı sıfatları ve fiilleri vasıtasıyla insan idrakinin objesi haline gelir. Ancak bu idrakin gerçekleşmesi insanın Hakk'ın tecellisine mazhar olmasına bağlıdır. Bu mazhariyet beşerî ve nefsanî özelliklerden arındırılan kalp aynasının cilâlanması, tecelliyi benimseme kabiliyetine erişmesiyle gerçekleşir. Bu kabiliyet fiilî hale geldiğinde tecelliler ortaya çıkmaya başlar. "Tecelli meclâya tâbidir" sözü bu anlayışı ifade eder.

Tecellî kavramı Muhyiddin İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel dayanaklarından biridir. İbn Haldûn, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup diğer ârifler için "tecelli ehli" tabirini kullanır (Şifâü's-sâil, s. 159). İbnü'l-Arabî yaratmayı tecelli fiiliyle izah eder. Ona göre âlem Hakk'ın tecelli ve zuhur mertebeleridir. İnsan bütün tecelli mertebelerini kendinde toplayan son ve en mükemmel tecelligâhtır. İbnü'l-Arabî'nin tecelli anlayışı varlık tecellisi ve müşahede tecellisi diye iki kısımda değerlendirilebilir. Birincisi varlığın ortaya çıkışı, ikincisi sûfî aydınlanma ve varlığın idrak edilmesiyle ilgilidir.

Varlık tecellisi, mümkin varlıkların ilâhî ilimden başlayarak diğer vücud mertebelerinde ve dış dünyada var olmasını sağlayan Hakk'ın tecellisidir. Bu tecelli zâhir ismiyle gerçekleşir. Bâtın ismiyle tecelli ise ne dünyada ne de âhirette söz konusudur. Gayb ve şehâdet âlemindeki her şey Hakk'ın zâtının isim ve sıfatlarıyla gerçekleştirdiği tecellînin sûretleridir. Âlemdeki Hakk'a ait varlık tecellisi tektir ve tecelligâhların istidatlarının değişmesiyle mazharlarda çoğalır. İlâhî tecelli süreklidir. Hak sürekli âlemin sûretlerinde tecelli ederken âlem de sürekli yok olucudur, kendi yokluğunda sabittir. Hakk'ın sürekli tecelli etmesi âlemin sürekli bir yaratılış içinde olması anlamına gelir. Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî'nin tecelli anlayışını, "Birden ancak bir çıkar"; "Hak ister bir kişiye isterse birden fazla kişiye tecelli etsin tecellisi tekerrür etmez"; "Tecellide tekrar yoktur"; "Âlemdeki tecelli sürekli yenilenme içindedir" şeklinde kaidelere bağlar. İbnü'l-Arabî'ye göre müşahede tecellisi tecellinin bir türü olması yönünden mârifetle birleşir; buna mârifet tecellisi de denir. Allah'a dair mârifet ancak bu yolla edinilebilir. Bu sûfîlerin benimsediği yoldur. Mârifet tecellisi varlık tecellisi gibi "tek" olmakla birlikte tecelliye mahal olan insanın istidat ve kabiliyetine göre farklılaşır. Ancak varlık tecellisi tecelli ettiği şeyi var ederken mârifet tecellisi yok eder. Varlık tecellisinde olduğu gibi mârifet tecellisinin de zâhiri ve bâtını vardır. Zâhirî olanı meselâ tahayyülde olduğu gibi nefsin zâhirinde ortaya çıkar ve bu tecelli ile eşya sûretleri hakkında bir tür mârifet elde edilir. Bâtınî olanı ise kalpte zuhur eder, kişiye sırlar ve hakikatler ilmini bahşeder. Zâhirî tecellinin aksine bâtınî (kalbe yönelik) tecellide te'vil gerekmez ve hata ihtimali yoktur. Bu tecelliye mazhar olan kimse ubûdiyyet ahlâkıyla vasıflanmış olmalıdır. İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin tecelli bölümünde Serrâc'ın, "Tecelli kalplerin perdesini açan gayb nurlarıdır" tanımını benimser. Maddeden mücerret mânaların nurları, nurların nuru, meleklerin nurları, tabii nurlar, ilâhî isimlerin nurları gibi farklı makamlara göre farklı isimler ve hükümler alan bu tecelli nurları kulun kalbine ışıdığı zaman kirlilik, pas ve körlük gibi hatalardan salim olan basîret gözü her bir nurda ne tür bir tecellinin olduğunu, bu nurlardaki mânaları ve mânalara delâlet eden lafızların mânalarla irtibatını idrak eder. İbnü'l-Arabî, Kitâbü't-Tecelliyyât'ta (et-Tecelliyyâtü'l-ilâhiyye) insanın idrak ettiği 109 tecelli türünden bahseder. Fuṣûṣü'l-ḥikem'de peygamberlere atfedilen hikmetler ilâhî tecellinin çeşitli yansımaları şeklinde görülebilir.

Muhakkik sûfîlere göre Hakk'ın tecellisinin tecellî-i akdes ve tecellî-i mukaddes olmak üzere iki yönü vardır. İlk tecelli olan tecellî-i akdes Hakk'ın zâtında zâtı için zâtıyla tecellisidir. Bu tecelli insan bilgisinin konusu değildir. Zira bu tarz tecellide Hakk'ın zâtının âlemle münasebetini sağlayan isim ve sıfatlarının tecellisi söz konusu değildir. İkinci tecelli olan tecellî-i mukaddes ise mümkin varlıkların sûretlerinde gerçekleşen tecelli olup bunun en mükemmel sûreti insan sûretidir. Bu tecelli zâta ait ilâhî isim, sıfat ve fiillerin tecellisi olduğundan Hak âlemle münasebetini bu tecellisiyle tahakkuk ettirir; böylece mârifetin konusu olur. Her iki tür tecelli de sürekli ve sınırsızdır. Allah'ın isim ve sıfatları sınırsız olduğu için tecellileri de sınırsızdır. Abdülkerîm el-Cîlî, "Hak tecelli ettiğinde tecelli ettiği şeyde müşahede edilir. Müşahede edilen her şey ise sınırlıdır. Fakat Hak sınırlı olan şeyde sınırsız tecelli eder" sözüyle bu hususu aydınlatır. Ancak bu görüşten âlemin kıdemi anlayışı çıkmaz. Sûfîler, bu sorunu varlık sûretlerinin devamlı yenilenmesi (teceddüd-i emsâl) anlayışıyla çözmeye çalışırlar. Cîlî diğer taraftan ilâhî tecellilerde dâimî bir terakkînin de olduğunu ileri sürer. "O her gün bir şe'ndedir" âyetine işaretle (er-Rahmân 55/29) sürekli tecelli eden Hakk'ın her bir tecellisi mükemmele yönelik bir seyir takip eder. Bir sonraki tecelli bir öncekini kapsar. Böylece tecelli sürekli genişlemekte ve mükemmelleşmektedir. Âlem de tecellinin bir eseri olarak sürekli yenilenmekte ve dinamik kalmaktadır. Tecellideki terakkî âhiret hayatında da devam eder. Cîlî benzer kavramlar olan tecelli, zuhur ve taayyün arasında bazı farklılıklar öngörür. Ona göre tecelli ve taayyün Hakk'ın zâtının bütün varlık kategorilerindeki ortaya çıkışını kapsar, zuhur ise sadece halka ait varlık mertebelerini ifade eder. Abdülkerîm el-Cîlî tecelliyi kulun müşahedesi açısından da ele alır; fiil, isim ve sıfat tecellilerinden bahseder. Hakk'ın fiillerinin tecellisi kulun Hakk'ın kudretinin varlıklardaki cereyanını gördüğü makamdır. Bu makamda kul kendine ait her tür fiili nefyederek Hakk'ı ispat eder. Kulun görmesi, işitmesi, yürümesi bu tecellinin neticesidir. Kâşânî bu tecelliye mazhar olan kişide melâmet tavrının ortaya çıktığını söyler. Bunun bazı alâmetleri insanların fiillerine olan ilginin kesilmesi, hayır-şer, fayda-zarar gibi nisbetlerden kurtulması, insanların övgü ve yergilerinin değersizleşmesidir. İsimlerin tecellisi, Hakk'ın kula ilâhî isimlerinden bir isimle tecelli ettiğinde kulun o ismin nuru altında mahkûm olmasıdır. Kul mahkûmu olduğu isimle Hakk'a nida ederse Hak o isim yönünden kula cevap verir. En yüce isim tecellisi Hakk'ın "mevcûd" ismiyle tecellisidir. Sıfat tecellisi Hakk'ın

zâtının bir kuluna sıfatlarından bir sıfatla tecelli etmesidir. Sıfat tecellisinde insanlar kabiliyetleri, ilim ve irfanlarının gücü oranında birbirlerinden farklılaşır. Meselâ Allah hayat sıfatıyla kula tecelli ettiğinde kul tafsilâtıyla değil özü itibariyle âlemin hayatından ibaret olur, maddî ve mânevî varlıkların genel hayatının keyfiyetini idrak eder. Cîlî, Hz. Muhammed'in zât, diğer peygamberlerin sıfat tecellisine mazhar olduğunu söyler.

Abdürrezzâk el-Kâşânî, Hakk'ın bütün sıfatlarının ya celâl ya da cemal dairesinde olduğunu, celâl tecellisi gerçekleştiğinde

sâlikte azamet, kudret, kibriyâ, ceberût, huşû ve huzû; cemal tecellisinde ise merhamet, lutuf, cömertlik, neşe ve ünsiyet meydana geldiğini söyler. Kâşânî'ye göre sülûkünün başlangıcındaki sâlike gelen ilk tecelli fiiller tecellisidir. Ardından sıfat tecellisi ve en son zât tecellisi gelir. Zira fiiller sıfatların, sıfatlar zâtın eseridir. Ancak fiil ve sıfatlar zâttan ayrılmadığından tek bir tecelli vardır, o da zât tecellisidir. Fiillerin tecellisinin görülmesine "muhâdara", sıfatların tecellisinin görülmesine "mükâşefe", zâtın tecellisinin görülmesine "müşâhede" denir. Necmeddîn-i Dâye tecelliyi sâlik tarafından doğru idrak edilip edilmemesi açısından ruhanî ve hakkānî (rabbânî) şeklinde ikiye ayırır. Ruhanî tecelli insan ruhunun zâtıyla beraber sıfatlarının tecellisidir. Fakat sâlik ruhun tecellisini Hakk'ın tecellisi (hakkānî) zanneder ve kendi tecellisi Hakk'ın tecellisini tatmaya engel olur. Bu noktada "enelhak" iddiasına kapılabilir. Burada sâlike düşen şey helâktan kurtulmak için kâmil bir mürşide sığınmaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü (trc. Yusuf Türker), İstanbul 2007, s. 334; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 384-386; Serrâc, Lüma': İslâm Tasavvufu (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 354; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 180-182; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 205-206; a.mlf., Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1981, I, 564-567; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 540; İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 210-222; a.mlf.,

Resâ˒ilü İbn ˓Arabî, Beyrut 1997, s. 414-455; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 119-127; İbn Haldûn, Şifâü’s-sâil: Tasavvufun Mahiyeti (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 159; Abdülkerîm el-Cîlî, İnsân-ı Kâmil (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın v.dğr.), İstanbul 1998, s. 105-133; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ˒, II, 132; Refîk el-Acem, Mevsû˓atü muṣṭalaḥâti’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 161-167; Abdullah Kartal, Abdülkerîm Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi, İstanbul 2003, s. 54-61; Suâd el-Hakîm, İbnü’l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 607-610; Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık, İstanbul 2005, s. 294-295; Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili, İstanbul 2007, II, 143-154; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, İbn Arabî’de Ma‘rifetin İfadesi, İstanbul 2007, s. 207-213.

Semih Ceyhan

Diğer Dinlerde.

Tabiat üstü/ilâhî varlıkların yeryüzünde tezahür etmesini ifade eden tecellî (theophany) kavramı ilkelinden gelişmiş olanına kadar pek çok dinde ortaya çıkan yaygın bir fenomendir. Buna göre herhangi bir tanrısal varlık veya bir tanrı herhangi bir mekânda, nesnede, bir varlıkta veya bazan insanda ya bütünüyle ya da kısmen görünebilir. İnsanlarla temas kurabilir veya onlara birtakım emirler verebilir. Âdeta ilâhî âlemden yeryüzüne inişi ifade eden tecelli kavramı doğa üstü varlığın ateşten şimşeğe, insandan hayvana veya bir bitkiye, bazan taş, ağaç, maden gibi farklı nesnelere farklı sûretlerde tezahür edişini içerecek kadar geniş bir anlama sahiptir. İlâhî varlığın tecelli formları farklı sûretlerde de olsa tezahür ettikleri alanları kutsallaştırma güçleri konusunda bütün dinler neredeyse ortak bir kanaate sahiptir. Böylece Hinduizm’de tanrı Vişnu arabacı Krişna’da tecelli ederek onu kutsallaştırmış, Sînâ dağında Yahova bir ateş parçası şeklinde tecelli ederken dağı kutsallaştırmış veya antik Grekler’de Zeus her nereye indiyse orayı kutsal hale koymuştur. Çok tanrılı dinsel sistemlerde oldukça yaygın olan tecelli kavramı tek tanrılı dinlerde daha özelleşerek genelde tek bir tanrının insanlarla iletişim kurmak üzere yeryüzünde görünmesini ifade eden bir yapıya bürünmüştür. Öte yandan Hinduizm’deki hulûl (avatar) inancı tecelli kavramının Asya dinlerinde mevcut bir örneğidir. Buna göre

Brahma, Şiva, Vişnu üçlüsünden tanrı Vişnu yeryüzüne çeşitli formlarda on defa inmekte ve on ayrı varlıkta tecelli etmektedir. Vişnu'nun tecelli ettiği bütün varlıklar dünyanın varlığının devamına katkıda bulunma misyonuna sahip oldukları için Hindu inançlarında ayrıcalıklı yerleri vardır.

Yahudilik'te Tanrı'nın tecellisini, varlığının tezahürünü ifade eden temel kelime İbrânîce'de "oturmak, yerleşmek" anlamındaki şkn kökünden türeyen şekinadır (Koehler - Baumgartner, IV, 1496). Kelime Ahd-i Atîk'te başta Tanrı'nın veya isminin toplanma çadırında, İsrâiloğulları'nın arasında, Kudüs'te, mâbedde ve Sînâ'da yerleştiğini/oturduğunu yahut bu mekânlara indiğini, Hz. Mûsâ'ya gerçekleştiği gibi yanan çalılığa ve Sînâ dağına tecelli ettiğini ifade eden bölümlerde fiil kipleriyle geçmektedir (Çıkış, 24/16, 25/8, 29/45-46; Sayılar, 5/3, 35/34; Tesniye, 12/11, 14/23, 33/16; I. Krallar, 6/13; İşaya, 8/18; Hezekiel, 43/7, 9; Zekarya, 8/3). Ahd-i Atîk'te en önemli tecelli olayı Tanrı'nın Sînâ'daki tecellisidir. İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışının üçüncü ayında gerçekleşen Sînâ vahyinde gök gürlemeleri ve şimşeklerle dağın üzerine bulut indiği, çok kuvvetli bir boru sesiyle Sînâ dağının titrediği, kavmin de korkudan titrediği ve dağa yaklaşamadığı, Rabb'in izzetinin dağın tepesinde her şeyi yiyip bitiren ateş gibi göründüğü belirtilmektedir. İsrâiloğulları kendileri adına Mûsâ'nın Tanrı ile görüşmesini istemiş, Mûsâ, Tanrı'nın tecelli ettiği koyu karanlığa yaklaşarak O'nunla söyleşmiştir. Dağdan indiği zaman Rab'le söyleştiğinden yüzünün parladığı nakledilmektedir (Çıkış, 19-20; 24; 32-34; Tesniye, 34/12).

Yahudilik'te Tanrı'nın tecellisiyle ilgili objelerden bahsedilmekte veya bu durum belli kalıplarla ifade edilmektedir. Tanrı'nın emriyle Mûsâ tarafından yaptırılan, içine on emrin yazıldığı iki taş levhanın konulduğu ahid sandığı ile Yahova'nın tecellisi arasında bir bağ kurulmuş, Tevrat'ta ve Rabbânî kaynaklarda sandığın içinde Tanrı'nın izzetinin ve yüce isminin bulunduğu belirtilmiştir (Çıkış, 40/34-35; Numbers Rabbah, 4/20). Süleyman Mâbedi'nin en kutsal bölümüne yerleştirilen (I. Krallar, 8/1-11) ve bu esnada Tanrı'nın izzetinin mâbedi kapladığı belirtilen sandıktan Mezmurlar'da "Tanrı'nın gücü ve izzeti" diye bahsedilmiştir (78/61). İsrâiloğulları diğer milletlerle savaşlarında ahid sandığını taşırken Tanrı'nın düşmanları kovaladığı, sandık yerine konduğunda Tanrı'nın İsrâiloğulları'na döndüğü (Sayılar, 10/35-36), sandık Filistîler'in eline

geçtiğinde ise Tanrı'nın izzetinin de İsrâil'den gittiği kaydedilmiştir (I. Samuel, 4). Ahd-i Atîk'te Tanrı'nın toplanma çadırına (Tanrı'nın emriyle Hz. Mûsâ tarafından yapılan ve Süleyman Mâbedi yapılıncaya kadar İsrâiloğulları'na mâbed vazifesi gören çadır) tecelli ettiği belirtilmiş, İsrâiloğulları toplanma çadırında iken Yahova'nın bulutunun onların üzerinde olduğu (Sayılar, 10/33-34) ve Yahova'nın Mûsâ ile konuşmak için indiği belirtilmiştir (Çıkış, 33/7-11; Sayılar, 11/16, 24-26, 12/4). Toplanma çadırı öncelikle Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahyi aldığı mekândı ve orada İsrâiloğulları'nın yaşlıları da Yahova'nın tecellisine mazhar kılınırdı. Yerleşik hayata geçilip Kudüs'te mâbed inşa edildikten sonra tecellinin mazharı olarak mâbed öne çıkmıştır (Anderson, II, 421-422; Moody, IV, 317).

Rabb'in meleği, Tanrı'nın yüzü ve Tanrı'nın izzeti ifadeleri Ahd-i Atîk'te Tanrı'nın tecellisine işaretle kullanılmakta, Çıkış kitabında Rab Yahova'nın İsrâiloğulları'nın önünde giderek rehberlik ettiği ve onları koruduğu (13/21), rehberlik edenin Rabb'in meleği olduğu (14/19) ifade edilmektedir. Ya'kūb'un şahit olduğu tecelli Tanrı'nın yüzü şeklinde tanımlanmakta (Tekvîn, 32/30), mâbede ibadet etmek için gelenlerin Tanrı'nın yüzünü görmeyi arzuladıkları belirtilmekte (Mezmurlar, 23/20-21) ve İşaya, Tanrı'nın tecellisini melek ve yüz kelimeleriyle birlikte ifade etmektedir (63/9). İsrâil dininde Tanrı'nın tasvir edilmesi yasaklanmakla

beraber Tanrı'nın yüzünü görme ifadesi genelde "Tanrı'nın mâbede tecellisi" mânasında iken (Çıkış, 23/15, 17; 34/20, 23-24; Mezmûrlar, 24/6; 42/2; İşaya, 1/12) sonradan Yahova'nın yüzü terkibi "O'nun rahmeti, hazır bulunuşu ve varlığı" anlamını kazanmıştır (Mezmûrlar, 11/7; 17/15). Ahd-i Atîk'te tecelli, daha çok toplanma çadırının üzerine (Çıkış, 40/34-38) ya da Kudüs'te mâbede indiği (I. Krallar, 8/10-11; Hezekiel, 8/4; 9/3) belirtilen Tanrı'nın izzetiyle anlatılmaktadır. Hezekiel'de bu durum, "Rabb'in izzetinin benzeyişinin görünüşü bu idi" (1/28) şeklinde dile getirilmekte ve Rab Yahova'nın tecellisinin mâbedden ayrılarak Bâbil'e sürgüne götürülen İsrâiloğulları'na gidişi de "Rabb'in izzeti ayrıldı … durdu" (11/23) şeklinde ifade edilmektedir.

Talmud ve Midraş literatüründe Tanrı'nın farklı tecellilerini belirten Tanrı'nın yüzünü, izzetini ve kutsallığını ifade etmek için "şekina" kelimesi

kullanılmış, Ahd-i Atîk'in Ârâmîce tercümeleri olan Targumlar'da şekina "memra" (kelime = logos) veya "yekara" ile (izzet) karşılanmıştır (Kohler - Blau, XII, 258). Mişna'da, oturup şeriatı konuşan iki kişinin arasına şekinanın ineceği belirtilmektedir (Aboth, 3.2; ayrıca bk. Sanhedrin, 6.5). Rabbânî kaynaklarda Tanrı'nın evrensel ve özel olmak üzere iki tür tecellisinden bahsedilmekte, birincisi bütün kâinatı aydınlatan nura benzetilmekte, bu nurun Tanrı'dan başka bir şey olmadığı kaydedilmekte (Numbers Rabbah, 15.5), güneşin yeryüzünün her tarafını aydınlattığı gibi Tanrı'nın yeryüzünün sınırlarının ötesinde yedinci semadan tecelli ettiği ve şekinasıyla her yerde bilindiği ifade edilmektedir (Sanhedrin, 39a). Tanrı'nın yüzü şekinanın nuru ile özdeşleştirilmektedir (Numbers Rabbah, 11.5). Tanrı'nın özel tecellisi daha çok mâbed bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Tanrı Hz. Mûsâ'ya yanan çalılıkta tecelli ederek hitap ettikten sonra (Exodus Rabbah, 2.5) ona tecelli edeceği bir mâbed yapmasını emretmiştir (Exodus Rabbah, 34.1). Tanrı'nın İsrâiloğulları'nın arasına bu şekilde inip tecelli etmesi mâbedin inşa edilmesinin yegâne sebebi olarak gösterilmektedir (Numbers Rabbah, 13.6). Toplanma çadırının perdesinin önünde yanan yedi kollu şamdan (Levililer, 24/3) Rabb'in İsrâil kavmine tecellisinin (şekina) bir işareti diye görülmüş, sadece İsrâil kavmi, özellikle de kohenler şekinayı taşıyabilecek kutsallıkta sayılmıştır (Shabbath, 22b). Süleyman Mâbedi de Tanrı'nın tecellisi için özel bir yer şeklinde sunulmuştur. Mâbedin yıkılmasından sonra ibadet mekânı olan sinagog Tanrı'nın tecellisinin özel mekânı olarak kabul edilmiştir (Berokoth, 6a). İsrâiloğulları sürgünde iken onlarla beraber giden ve onlarla kurtuluşu bekleyen şekinanın ikinci mâbedde bulunmadığına ve dünyanın sonunda tekrar yeryüzüne ineceğine inanılmaktadır (Sotah, 9b; Shabbath, 31a; ayrıca bk. Moody, IV, 318).

Tanrı'nın tecellisi Rabbânî kaynaklarda genellikle Tanrı ile özdeş görülmüşken yahudi filozofları şekinayı Tanrı'dan ayrı ve yaratılmış bir varlık biçiminde anlamıştır. Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, Tanrı'nın tecellisini O'nun yaratma ve vahyetme fiilleriyle doğrudan alâkalandırmaktadır (Gaon, s. 86). Feyyûmî'ye göre şekina Tanrı'nın nur şeklindeki izzetiyle özdeş olup vahiy ve peygamberlerle konuşma bu nur aracılığıyla gerçekleşmektedir. Hz. Mûsâ, Tanrı'nın izzetini görmek istediğinde ona gösterilen ve diğer peygamberlerin vahyî tecrübelerinde, rü'yetlerinde gördükleri Tanrı'nın nurudur (a.g.e., s. 127-131). J. Halevi, Tanrı ile insan

arasında vasıta konumunda kabul ettiği şekinanın peygamberlere rü'yetlerinde göründüğünü belirtir. Ancak ona göre şekina yaratılmış bir nur değil âdeta ilâhî bir tesirdir. Şekina ilk defa toplanma çadırına, ardından mâbede inmiştir. Mâbedin yıkılması ve peygamberliğin sona ermesiyle şekina gitmiştir, fakat Mesîh'le beraber geri dönecektir (The Kuzari, s. 97, 99-100, 162-164). İbn Meymûn şekinayı kelime (memra) ve izzet (yekara) gibi bağımsız bir varlık ve Tanrı ile âlem arasında aracılık yapmak üzere yaratılmış bir nur olarak görmüş ve vahiydeki vasıta rolünü kabul etmiştir. Rü'yetlerinde peygamberlere görünen de şekinadır (Delâletü'l-ḥâ᾿irîn, s. 50-53). İbn Meymûn, Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesinde ay üstü âlemle ay altı âlem arasındaki irtibatı sağlayan faal akılla şekinayı özdeşleştirir ve insanın bu nur sayesinde Tanrı'dan sudûr edenleri kavrayabileceğini söyler. Bununla beraber İbn Meymûn'un şekinayı doğrudan Tanrı ile özdeşleştirdiği bölümler de bulunmaktadır (a.g.e., s. 61-64). Modern yahudi felsefesinde tabiatın bütününün Tanrı'nın mûcizevî tecellisi olarak algılanma eğilimi ağırlık kazanmaktadır.

Yahudi mistik geleneği, yaratılışı Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesine benzeyen bir anlayışla Tanrı'nın sıfatlarına, hatta yaratılışın her bir aşamasını oluşturan fiil ve isimlerine denk gelen on aşamanın (sefirot) sonsuz ilâhî nuru yansıtması şeklinde açıklamıştır. Tanrı kendini sadece Sînâ'da açığa vurmamış, yaratılıştan itibaren her şeyde tezahür etmiştir. Öte yandan söz konusu on sefirot kâinatın iskeletini meydana getiren ve varlığa nüfuz eden hayat ağacı ya da kendisinden insanların var olduğu ilk insan şeklinde tasvir edilmiştir. Nitekim ilâhlığın dişi unsuru ve yarı bağımsız bir varlık diye algılanan şekina yaratılıştaki aşamaların sonuncusu, yani madde âlemine en yakın sefira ve insan ruhunun kaynağı olarak görülmüştür. Kabalist gelenekte insanın Tanrı'nın sûretinde yaratılması da insanın sefirotun mikrokozmosu olmasıyla açıklanmıştır (Gürkan, s. 125-127; EJd., VII, 661-662).

Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın yeryüzüne tecellisi, genellikle Hz. Îsâ'nın merkezî bir rol üstlendiği Tanrı'nın kurtuluş planıyla özdeşleştirilmektedir. Ahd-i Cedîd metinlerinden Pavlus'un mektuplarında Îsâ Mesîh ile şekinanın özdeşliği sıkça ifade edilmektedir. Pavlus'un Koloseliler'e Mektubu'nda sadece Tanrı'nın Mesîh'in bedenine inmesi, hulûl etmesinden (1/19; 2/9) bahsedilmez, Mesîh'in de azizlere ve kiliseye inmesi üzerinde durulur

(1/18, 24; 2/9; 3/15) ve Mesîh'in inişi izzetin zenginliği, izzetin ümidi şeklinde takdim edilerek şekina ile irtibatlandırılır (1/27). Efesoslular'a Mektup'ta ise "Rabbimiz Îsâ Mesîh'in Allah'ı" ve "izzet babası" tabirleriyle izzet Mesîh'e de nisbet edilmiştir (1/17). Pavlus, Tanrı'nın Îsâ Mesîh'in yüzünde kendi izzetinin nurunu vermek için insanların yüreklerini parlattığını (Korintoslular'a İkinci Mektup, 4/6), günah işleyenlerin Tanrı'nın izzetinden mahrum kalacaklarını, iman edenlerin ise Tanrı'nın izzetinin ümidiyle övündüklerini belirtir (Romalılar'a Mektup, 3/3; 5/2). Luka'ya ait metinlerde bazı olaylar Tanrı'nın tecellisiyle yorumlanmakta olup Cebrâil'in Hz. Meryem'e bir oğul müjdelerken Rûhulkudüs'ün üzerine geleceği ve Tanrı'nın kudretinin üzerine gölge salacağı şeklindeki ifadelerle (Luka, 1/35) Tekvîn kitabının Rabb'in izzetinin bulut şeklinde toplanma çadırı üstüne indiğini belirten cümleleri (40/35) arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Petrus ve beraberindekilerin Îsâ'nın izzetini görmeleri, Petrus Îsâ ile konuşurken bir bulutun üzerlerine gelerek onları gölgelemesi, havârilerin bu durumdan korkması ve buluttan ilâhî bir ses duyulması şeklindeki anlatımların şekina anlayışını tasvir ettiği görülmektedir (Luka, 9/32-35). Yuhanna İncili'nin, "Kelâm beden olup … aramızda sakin oldu (şekina); biz de onun izzetini Baba'nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük" şeklindeki ifadelerinde (1/14)

Targumlar'da geçen Tanrı'nın tecellisiyle ilgili üç terim de kullanılmıştır. Tanrı'nın ezelî kelâmının Îsâ Mesîh'e hulûl etmesi, Tanrı'nın ruhunun Îsâ üzerine inmesi ve onda kalması kutsal ruhun toplanma çadırına inmesi anlayışıyla alâkalandırılmıştır (1/33-34). Tanrı'nın izzetinin indiği Kudüs'teki mâbed yıkıldıktan sonra Îsâ Mesîh'in bedeni tecelliye mazhar olmuştur. Havârilerine, "Ben dünyanın nuruyum" şeklindeki hitabıyla (Yuhanna, 8/12) Îsâ'da gerçekleştiği kabul edilen tecellinin Talmud ve Midraş geleneğindeki nur anlayışıyla bağlantısı kurulmaktadır. Ayrıca Îsâ, babanın kendisine dünyanın kurulmasından önce verdiği izzetinin havâriler tarafından görülmesinden bahsetmektedir (Yuhanna, 17/24).

Hıristiyan teolojisinde Tanrı'nın kelâmının Îsâ Mesîh'e hulûl etmesi, kâinatın yaratılması, insanın Tanrı'nın sûretinde yaratılmış olması, kutsal ruh ve kiliseyle ilgili doktrinler O'nun tecellisiyle doğrudan irtibatlı şekilde ele alınmaktadır. Kâinatın yaratılışı Tanrı'nın tezahürü, kendisini bilinir kılması olarak görülmektedir. Erken dönem kilise babalarından Irenaeus,

Tanrı'nın yaratılmışlar tarafından ihata edilip kavranamayacağını belirttikten sonra insanın Tanrı'nın izzeti, insan hayatının Tanrı'nın hikmeti olduğunu ve Tanrı'nın yaratılıştaki tezahürünün yeryüzündeki bütün canlılara hayat verdiğini ifade etmiştir (The Early Christian Fathers, s. 75-76). Tanrı'nın insanı kendi sûretinde yaratması (Tekvîn, 1/26) O'nun tecellisi olarak değerlendirilmiştir. Tanrı insanı kendi sûretinde yaratmakla yaratılışı taçlandırmış ve yaratanını tanıyabilecek kabiliyeti insana vermiştir (The Teaching of Christ, s. 68-70). Kilise babalarından Origen, Tanrı'nın sûretinde yaratılması sebebiyle insana O'nun sûretinin şanının verildiğini, insanın uygun çabalarla kendisine başlangıçta verilen mükemmelliğe ulaşabileceğini belirtmiştir (The Early Christian Fathers, s. 198). Tanrı'nın varlığının tezahür ve tecellisi, kâinatın yaratılışına da aracılık ettiğine (Yuhanna, 1/10), kardeşler arasında ilk doğan (Romalılar'a Mektup, 8/29), Tanrı'nın sûreti, bütün yaratılanların ilki (Koloseliler'e Mektup, 1/15) olduğuna ve Tanrı'nın bedenlenmiş ilâhî kelâmı şeklinde insanlar arasına indiğine inanılan Îsâ Mesîh'le özdeşleşmiştir. Hıristiyanlık'ta kutsal ruh Tanrı'nın tecellisini doğrudan temsil eden bir varlık biçiminde takdim edilmekle kalmayıp teslîs inancının üçüncü unsuru olarak Tanrı kabul edilmektedir. Tanrı insanlar arasına kutsal ruhla inmekte, baba ve oğul tarafından gönderilen ruh insanlara Tanrı'nın izzetini ve mânevî desteğini vermektedir. Kutsal ruh cemaatin Tanrı ile yakınlığının güvencesidir (Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/22), yürekleri Tanrı sevgisiyle doldurup taşıran da odur (Romalılar'a Mektup, 5/5). Hıristiyanlık'ta Mesîh'in üzerine bina edilen, Allah'ın mâbedi (Korintoslular'a Birinci Mektup, 3/9-17; 6/19; Efesoslular'a Mektup, 2/20-22) ve Mesîh'in mistik bedeni olarak kabul edilen kilise Tanrı'nın tecellisinin mazharıdır (Efesoslular'a Mektup, 1/23; 5/23; Koloseliler'e İkinci Mektup, 1/18, 24). Kilisenin ruhu ise kutsal ruhtur. Kiliseye ve hıristiyanların birlikteliğine babadan ve oğul Mesîh'ten gelen mânevî lutuflar kutsal ruh aracılığıyla gerçekleşmektedir. Îsâ'nın bedeni sayılan ve başta baba olmak üzere Îsâ ve kutsal ruhun tecelli ettiği kiliseye yanılmazlık statüsünü veren de kutsal ruhtur (The Teaching of Christ, s. 161-173).

BİBLİYOGRAFYA

Saadiya Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblat), New Haven-London 1976, s. 86, 127-131; J. Halevi, The Kuzari (trc. H. Hirschfeld), New York 1964, s. 97, 99-100, 162-164; İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 50-53, 61-64; G. B. Smith, "God", A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 183-186; L. H. Gray, "Primitive Peoples, Religions of", a.e., s. 351-353; The Early Christian Fathers (ed. ve trc. H. Bettenson), Oxford 1969, s. 75-76, 198; The Teaching of Christ (ed. R. Lawler v.dğr.), Dublin 1978, s. 46-47, 68-70, 161-173; The Torah: A Modern Commentary (ed. W. G. Plaut), New York 1981, s. 1099; C. E. L'heureux, "Numbers", New Jerome Biblical Commentary (ed. R. E. Brown v.dğr.), London 1991, s. 85; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (ed. M. E. J. Richardson), Leiden 1996, IV, 1496-1497; F. Stolz, "God, Gods, The Sacred", The Brill Dictionary of Religion (ed. Kocku von Stuckard), Leiden 2007, II, 798-805; Salime L. Gürkan, Yahudilik, İstanbul 2008, s. 125-127; K. Kohler - L. Blau, "Shekinah", JE, XII, 258-260; B. W. Anderson, "God, OT View of", IDB, II, 421-424; D. Moody, "Shekinah", a.e., IV, 317-319; G. Scholem, "God", EJd., VII, 661-662; Marvin Fox, "God", a.e., VII, 662-664.

Mustafa Sinanoğlu

TECER, Ahmet Kutsi

(1901-1967)

Cumhuriyet dönemi şairi, tiyatro yazarı ve folklor araştırmacısı.

4 Eylül 1901'de babasının memuriyetle bulunduğu Kudüs'te doğdu; Kutsi adı kendisine bu şehir dolayısıyla verilmiştir. Babası Düyûn-ı Umûmiyye müdürlerinden Abdurrahman Bey'dir. Kudüs'te Fransız Frerler Mektebi'nde başladığı ilk öğrenimini babasının görevle nakledildiği Kırklareli'nde tamamladı. Ardından İstanbul'da Kadıköy Sultânîsi ile Halkalı Ziraat Mektebi'ni bitirdi (1919). Bir yıl kadar İzmir'de bir çiftlikte ve İzmir Ziraat ve Ticaret Gazetesi'nde çalıştıktan sonra Yüksek Öğretmen Okulu öğrencisi olarak iki yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne devam etti. Biyoloji öğrenimi görmesi için Paris'e gönderildi (1925). Sorbonne Üniversitesi'nde biyoloji yerine iki yıl felsefe tahsili gördü, ancak okulu bitiremeden geri döndü ve kaldığı sınıftan devam edip Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1929). Ankara Gazi Öğretmen Okulu ve Eğitim Enstitüsü'nde Türkçe-edebiyat öğretmenliğiyle göreve başladı (1930). Aynı yıl Sivas Lisesi edebiyat öğretmenliğine ve ardından Sivas Maarif müdürlüğüne getirildi. Daha sonra Yüksek Öğretim genel müdürlüğü (1934-1941), Talim ve Terbiye Kurulu üyeliği (1942) ve milletvekilliği (1942-1943 yıllarında Adana, 1943-1946 yıllarında Urfa) yaptı. 1948'de Devlet Konservatuvarı'na, 1949'da Paris kültür ataşeliğine tayin edildi. UNESCO Yürütme Komitesi Türk delegesi oldu (1950). Bir süre Galatasaray Lisesi ile (1951) İstanbul Konservatuvarı'nda (1953) öğretmenlik yaptı. 1957'de Güzel Sanatlar Akademisi'nde Gazetecilik Enstitüsü'nde ders verdi. İstanbul Radyosu'nda halk edebiyatı, folklor ve Türk tarihi üzerine konuşmalar yaptı. Son olarak görevli bulunduğu İstanbul Eğitim Enstitüsü'nden emekliye ayrıldı (1966). Kısa bir hastalığın ardından 22 Temmuz 1967'de öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmet Kutsi Tecer 1921 yılından sonra Dergâh (1921-1922), Mihrab, Millî Mecmua (1924-1925), Meş'ale (1928), Görüş (1930-1932), Varlık (1933-1935 ve 1960), Ağaç (1936), Oluş (1939), Yücel (1941), Ülkü (1941-1945),

Şadırvan (1949), Türk Folklor Araştırmaları (1949-1980), Türk Düşüncesi (1953-1954), İstanbul, Türk Yurdu (1955-1956), Vatan (1957-1958) gibi dergi ve gazetelerde yayımladığı şiir, Türk halk edebiyatı ve folklor üzerine yazılarıyla tanınmış, Türkiye'de folklor ve halk kültürü araştırmalarının gelişmesi yolunda önemli hizmetler yapmıştır. Özellikle Sivas'ta bulunduğu yıllar, gerek hayatının gerekse sanat anlayışının yönünün belirlenmesinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir. O sırada halk kültürü ve âşıklık geleneğinin bütün canlılığıyla yaşadığı bu şehir onun şiir anlayışı ve folklor araştırmaları için âdeta bir keşif olmuştur. Burada bir

süre Sivas'ın Deliktaş köyünden Âşık Ruhsatî'nin şiirlerinden etkilenmiş, yine onun bir şiirinde geçen Tecer dağını soyadı olarak almıştır. Sivas'ta iken ilk defa halk şairleri bayramı gibi şenlikler düzenlemiş (5 Ocak 1931), bu çerçevede Âşık Veysel, Tâlibî ve Ali İzzet gibi âşıkların daha geniş bir çevrede tanınmasına yardım etmiştir. Ayrıca Halk Şairleri Koruma Derneği'ni kurmuş (1931), gerek halkevi gerekse halk odaları ile halk bilimine önemli katkılarda bulunmuştur. Sivas'ta tanıdığı halk müziği araştırmacısı Muzaffer Sarısözen'in Ankara Devlet Konservatuvarı Folklor Arşivi şefliğine getirilmesini ve radyoda görevlendirilmesini, aynı şekilde bir folklor araştırmacısı olan Halil Bedii Yönetken'in aynı kurumda görev almasını sağlamıştır. Bütün bu faaliyetleriyle Türk halk müziğinin okullara ve radyoya girmesinde önemli rol oynamıştır. Yurt dışında kaldığı yıllarda çeşitli komisyonlarda yaptığı konuşmalar ve verdiği konferanslarla Türk kültürünün Avrupa'da tanınmasına ön ayak olmuş, Paris'te yayımlanan Turkey Ancient Miniatures (1961) adlı albümün hazırlanmasında büyük emek harcamıştır.

İlk şiirlerinde devrin genel anlayışı doğrultusunda aşk, ölüm, yalnızlık ve hüzün gibi temaları işleyen Ahmet Kutsi Tecer, Sivas'ta halk kültürünün zengin kaynaklarını tanıdıktan sonra biraz da dönemin havasına uygun tarzda sosyal konular etrafında yoğunlaşır. Hece veznini işlek bir hale getirdiği şiirlerinde bir yandan halk motiflerine yer verirken diğer yandan Anadolu insanının toplumsal ve kültürel meselelerini dile getirir. Başarılı ve kalıcı eserlerin ancak halk için söylenen şiirler olduğuna inanmış, özellikle Türk halk şiirinin zengin anlatım biçimlerinden yararlanarak belli bir estetik ve sanat değerine sahip eserler ortaya koymuştur. Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde Beş Hececiler ve Yedi Meşaleciler topluluğundan sonra Necip Fazıl

Kısakürek, Kemalettin Kamu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ömer Bedrettin Uşaklı ve Ahmet Muhip Dranas'la birlikte hece veznine ayrı bir kıvraklık kazandırmış, sanatını halk kültürüne yöneltmesi itibariyle onlardan farklı bir çizgide geliştirmiş, doğrudan doğruya Türk halk şiiri geleneğinden yararlanmak suretiyle yeni ve kendine özgü bir şiir dili ortaya koymuştur. 1940'lı yıllarda Garip hareketinden önce Türk şiirini sade hale getirenlerin başında yer alır. Özellikle "Nerdesin", "Orda Bir Köy Var Uzakta" ve "Halay" şiirleri, adının geniş kitleler tarafından tanınıp sevilmesinde ve Türk edebiyatına mal olmasında etkili olmuştur. Tiyatro yazarı olarak da önemli eserler kaleme alan Ahmet Kutsi, geleneksel Türk tiyatrosundan yararlandığı Köşebaşı ve konusunu Köroğlu hikâyesinden aldığı Koçyiğit Köroğlu adlı eserleriyle devrinde Türk tiyatro edebiyatında bir çığır açmıştır. Bu çerçevede sözlü halk tiyatrosu geleneğiyle halk kültüründen ve halk motiflerinden büyük ölçüde faydalanmış, halkın konuştuğu tabii ve sade bir dille kaleme aldığı tiyatro eserlerinde Türk toplumunun geleneksel değerlerini geçmişten geleceğe uzanan bir süreç içinde işlemiştir. Yine bu doğrultuda ortaoyunu ve özellikle köylü temsilleri üzerinde ilk ciddi araştırmaları gerçekleştirmiştir.

Eserleri. Şiir: Şiirler (Sivas 1932), Bütün Şiirleri-Ahmet Kutsi Tecer, Kişiliği, Sanat Anlayışı ve Tüm Şiirleri (haz. Vecihi Timuroğlu, Ankara 1980). Piyes: Koçyiğit Köroğlu (İstanbul 1941), Köşebaşı (Ankara 1947; The Neighbourhood adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir, 1964), Bir Pazar Günü (İstanbul 1958). Tecer'in ayrıca Köylü Temsilleri adlı bir araştırma-incelemesiyle (Ankara 1940) Sivas Halk Şairleri Bayramı (Sivas 1932) ve Türk Folklorunda Sosyal Mesele (İstanbul 1969) isimli kitapları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1969, s. 114-115; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1973, s. 49-54; Vecihi Timuroğlu, Ahmet Kutsi Tecer-Kişiliği, Sanat Anlayışı ve Tüm Şiirleri, Ankara 1980; Sevgi Gökdemir, Ahmet Kutsi Tecer, Ankara 1987; Mustafa Özbalcı, Ahmet Kutsi Tecer-

Şairliği ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1998; Doğumunun 100. Yıldönümünde Ahmet Kutsi Tecer (haz. H. Rıdvan Çongar), Ankara 2001; Himmet Uç, Huzurun Adamı Ahmet Kutsi Tecer, Ankara 2007; Metin And, “Ahmet Kutsi Tecer ve Tiyatro”, Hisar, VII/45, Ankara 1967, s. 9-11; TFA, Ahmet Kutsi Tecer özel sayısı, XI/218 (1967); Nurettin Albayrak, “Tecer, Ahmet Kutsi”, TDEA, VIII, 289-291.

Abdullah Uçman

TECESSÜS

(التجسّس)

Bir kimsenin öğrenilmesini istemediği özel durumunu merak etme, araştırıp soruşturma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte "araştırmak, dikkatle bakmak" anlamındaki cess kökünden türeyen tecessüs "gözetlemek, bir haberi araştırmak, iyice öğrenmek" demektir. Ahlâk terimi olarak bir kimsenin özel durumunu merak edip öğrenmek için onun bilgisi ve rızası dışında gizlice araştırma yapmayı ifade eder. Düşmanın sırlarını öğrenip bilgi sızdıran kişiye câsûs denir. Tecessüs kavramı her türlü gizli bilgi edinme çabasını içerirse de kaynaklarda daha çok kötü maksatlı araştırmalar hakkında kullanıldığı belirtilir. Hiss kökünden türeyen tahassüs kelimesi de "gizli konuşulanları dinleme, kulak kabartma, bilgi toplama" gibi anlamlara gelmekle birlikte tecessüsün özellikle gizli kalması istenen bir duruma vâkıf olmak için kötü niyetle araştırmayı, tahassüsün ise bir konuda haber toplamaya çalışmayı ifade ettiği, ilkinin kendi adına, ikincisinin başkası adına yapılan araştırmayı belirttiği veya ikisinin aynı mânada olduğu yolunda açıklamalar yapılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "css" md.; İbnü'l-Esîr, I, 272; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 75).

Kur'ân-ı Kerîm'de tecessüs ve tahassüs masdarlarından birer fiil bulunmakta olup ilkinde (el-Hucurât 49/12) suizan ve gıybetle birlikte tecessüs de yasaklanmış, ikincisinde (Yûsuf 12/87) Hz. Ya'kūb'un Yûsuf'u ve kardeşini aramak için Mısır'a gönderdiği oğullarına verdiği tâlimat içinde, "Yûsuf ve kardeşiyle ilgili bilgi toplayın" şeklinde bir cümle yer almıştır. Tahassüs kavramının burada iyi niyetle bilgi toplamayı ifade ettiği görülmektedir. Buna karşılık Hucurât sûresindeki tecessüsten insanların gizli kalmasını istedikleri hallerine vâkıf olmak için yapılan kötü niyetli araştırma eylemi kastedilmiştir. Taberî bu âyetteki "velâ tecessesû" ifadesini, "Birbirinizin gizli hallerini gözetlemeyin, kusurlarını ortaya dökmek amacıyla sırlarını araştırmayın. İnsanların bilmediğiniz sırlarını bırakın da görülebilen durumuyla ilgilenin, onları bununla övün veya

kınayın" şeklinde yorumlamıştır (Câmiʿu'l-beyân, XI, 394-395). İslâmî edep ve ahlâkın başlıca kurallarının yer aldığı Hucurât sûresinin 9-12. âyetlerinde müslümanlar arasında baş

gösterecek ihtilâf ve çatışmaları gidermenin toplumsal bir görev sayıldığına işaret edilerek, "Müminler ancak kardeştir" buyurulmuş, ardından insanların alaya alınması, aşağılanması, onlara çirkin lakap takılması, suizanda bulunulması, gıybet yapılması ve gizli kusurlarının araştırılması kesin bir dille yasaklanmış, bu davranışların müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarının kopmasına, toplumsal barışın bozulmasına yol açan yıkıcı davranışlar niteliği taşıdığına dikkat çekilmiştir. 13. âyette ise aslında bütün insanların ortak bir soydan geldikleri, dolayısıyla eşit sayıldıkları vurgulandıktan sonra Allah katında yegâne değer ölçüsünün takvâ olduğu bildirilmiştir.

Tecessüs ve tahassüs kavramları hadislerde de geçmekte, bu hadislerde müslümanların birbiri hakkında suizanda bulunması, benlik çekişmesine girişmesi, birbirine haset etmesi, kin duyguları beslemesi, sırt çevirmesi, birbirinden kopması gibi kardeşlik bağlarına zarar veren davranışların yanında birbirinin kusurlarını gizlice araştırıp bilgi toplaması ve konuşulanları izinsiz dinlemesi yasaklanmış ve, "Ey Allah'ın kulları! Rabbinizin emrine uyarak kardeş olun. Müslüman müslümanın kardeşidir; ona haksızlık etmez, onu aşağılamaz, küçük düşürmez" buyurulmuştur (Buhârî, "Edeb", 57, 58; Müslim, "Birr", 27, 30; Ebû Dâvûd, "Edeb", 37, 49). Bazı rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in bu sözlerin ardından göğsünü işaret ederek iki defa, "Takvâ işte buradadır" dediği, ayrıca, "Bir insana kötülük olarak müslüman kardeşini küçük düşürmesi yeter. Bir müslümanın diğer bir müslümanın kanına, malına, namus ve şerefine zarar vermesi haramdır. Allah sizin bedenlerinize, görünüşlerinize, mallarınıza değil kalplerinize bakar" buyurduğu kaydedilir (Müsned, II, 277, 285, 360; IV, 66, 69; Buhârî, "İkrâh", 7; Müslim, "Birr", 32). Sıkça geçen bazı hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, "ʿavr" md.), bir kimsenin insanların gizli halleriyle ilgili bilgileri saklaması durumunda Allah'ın da kıyamet gününde onun kusurlarını saklı tutacağı, buna karşılık insanların özel hayatıyla ilgili bildiklerini etrafa yayanların kıyamet gününde gizli kötülüklerinin açığa çıkarılıp kendilerinin rezil edileceği belirtilmiştir. İnsanların mahremiyetine saygı duymanın gerekliliği diğer bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: "Bir kimseye başkasının

evinin içine bakması helâl değildir” (Tirmizî, “Ṣalât”, 148; ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿavr” md.). Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in dostluk ve kardeşlik konularını ele aldığı bölümünde insanların özel hallerini merak edip araştırmaktan, bu konularda sorular sormaktan kaçınmayı müslümanlar arasında gözetilmesi gereken başlıca haklar arasında zikreder. Erdemli bir mümin zihninde kardeşinin güzel yönlerini saklar, böylece gönlünde ona karşı sevgi ve saygı duyguları gelişir. Zira suizannın haram kılınmasının sebebi insanı kardeşi hakkında olumsuz duygu ve eylemlere yönlendirmesidir. İnsan kendisi için istediğini kardeşi için istemedikçe tam iman etmiş sayılmaz. İnsan kendi kusurlarını gizlediği gibi kardeşinin kusurlarını da gizlemelidir. Çünkü kendisi ne ise kardeşi de odur, onlar bir tek kişi gibidir, sadece bedenleri ayrıdır ve işte kardeşliğin hakikati budur (İḥyâʾ, II, 176-179).

Tecessüs kamu yönetimiyle ilgili bir kavram olarak da ele alınmıştır. Harâitî’nin kaydettiği (Mekârimü’l-aḫlâḳ, s. 152; benzer bir rivayet için bk. Abdürrezzâk es-San‘ânî, X, 232), sonraki kaynaklarda sıkça zikredilen (meselâ bk. İbn Kesîr, VII, 357-358; Âlûsî, XXVI, 157) bir rivayette Hz. Ömer’in Medine sokaklarında dolaşırken bazı seslerin duyulduğu bir evin duvarından atlayarak içeri girdiği, evde içki âlemi yapıldığını görünce ev sahibine çıkıştığı, buna karşılık ev sahibinin Hz. Ömer’e tecessüsü yasaklayan (el-Hucurût 49/12), evlere kapılarından girmeyi emreden (el-Bakara 2/189) ve içeridekilere selâm verip izin almadan evlere girilemeyeceğini bildiren (en-Nûr 24/27) âyetleri hatırlattıktan sonra, “Buna göre ben bir günah işledim, sen üç günah işledin” dediği, bunun üzerine Ömer’in özür dileyip oradan ayrıldığı belirtilmektedir. Bu rivayet, resmî görevlilerin de -bir zaruret olmadıkça-insanların özel hayatlarını kontrol edemeyeceğine delil gösterilir. Nitekim Gazzâlî, muhtesibin yetkilerini kullanabilmesinin şartlarını sıralarken bir kötülüğün soruşturma konusu edilebilmesi için tecessüs yoluyla açığa çıkarılmadan apaçık görünmesi gerektiğini, bir kimsenin evinin kapısını kapaması halinde kötü bir iş yaptığı kuşkusuyla muhtesibin içeriyi gözetlemesinin câiz olmadığını söyler ve Hz. Ömer’le ilgili rivayeti nakleder. “Müslümanların gizli hallerini araştırmaya çalışırsan onların huzurunun bozulmasına yol açarsın” meâlindeki hadisin de (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 37) bilhassa yöneticilere yönelik bir uyarı olduğu belirtilmekte (Vâî, XXXI [1417/1997], s. 201), bu uyarıda yöneticilerin kendi halkını izletmesinin toplumda doğuracağı

güvensizlik ve huzursuzluğa işaret edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Hz. Ömer bir konuşmasında insanları âşikâre yaptıklarına bakarak değerlendireceklerini, saklı tuttukları işlerin Allah ile kendi aralarında kalacağını ifade etmiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 5).

Devletin yaptığı gizli denetleme, dinleme ve izlemeler konusunu inceleyen İslâm âlimlerinin dünyevî meselelerde zâhire göre hükmedileceği, gizli hallere dair hükmün ise Allah’a ait olduğu hususunda ittifak ettikleri belirtilmektedir (a.g.e., XXXI [1417/1997], s. 189). Buna göre özel hayatın gizliliği bir haktır; insanların özel hallerini kendilerinin dışarı vurması veya gizledikleri şeylerin aleniyet kazanması gibi durumlar dışında bu hak ihlâl edilemez (Gazzâlî, II, 176; Armağan, VI/3-4 [1966], s. 147, 151-152). Bununla birlikte gizli yapılan işlerin bireyler ve toplum aleyhine ciddi zararlar doğuracak bir nitelik taşıdığına dair başka yollardan edinilen bilgiler ve güçlü karînelerin bulunması yahut gizli bilgi edinme çabalarının ülke güvenliğiyle ilgili olması durumunda gizli bilgi edinme faaliyetleri haram sayılmaz. Nitekim bir hadiste, “Meclisler emanettir (buralarda konuşulan ve yapılanlar mahfuzdur); ancak haksız yere kan akıtılan, gayri meşrû ilişkilerin kurulduğu veya insanların mallarının yasa dışı yollarla yenildiği yerler bunun dışındadır” buyurulmuştur (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 32; Tirmizî, “Birr”, 39). Burada sıralanan fiiller birer örnek olup bu tür kötülüklerle mücadele edilmesi emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesinin bir gereğidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 272; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “beyt”, “css” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “css” md.; Müsned, II, 277, 285, 360; IV, 66, 69; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, X, 231-232; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 394-395; Harâitî, Mekârimü’l-aḫlâḳ ve meʿâlîhâ ve maḥmûdi ṭarâʾiḳıhâ (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999, s. 143-152; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 176-179, 325; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, VII, 357-358; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991,

V, 75; a.mlf., Neylü’l-evṭâr, VII, 29-31; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 157; Servet Armağan, “İslâm Hukukunda Özel Hayatın Gizliliği (Mahfuziyeti)”, İTED, VI/3-4 (1966), s. 141-168; Tevfîk Yûsuf el-Vâî, “et-Tecessüs ve ifşâʾü’l-esrâr beyne’l-ḥilli ve’l-ḥurmeh”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XXXI, Küveyt 1417/1997, s. 157-220.

Mustafa Çağrıcı

TECNÎS

(bk. CİNAS).

TECRÎD

(التجريد)

Kulun Hakk'ın dışındaki her şeyden sıyrılması, Hakk'ın birliğini her şeyden soyutlaması anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "soymak, soyutlamak, ayrı tutmak, temizlemek" anlamındaki tecrîd kelimesi tasavvufta "kalbin veya Hakk'ın mâsivâdan soyutlanması" mânasında kullanılır. İlk dönemlerde terime genelde "sâlikin, kalbini Hakk'ın dışındaki her şeyden arındırması, kalbin tecrîdi" anlamı verilmiştir. Muhakkik dönemi sûfîlerinde tecrîd tevhidin ileri bir mertebesi şeklinde ele alınmış, "Hakk'ın bütün fiil ve sıfatlarından, oluş âlemindeki tecelli ve hükümlerinden soyutlanıp zâtî tevhidle tevhid ve müşahede edilmesi" biçiminde tanımlanmıştır. Buna tevhidde tecrîd anlayışı denir. Tecrîd kelimesi "tefrîd, tebettül, inkıtâ, halvet, tasfiye" gibi terimlerle yakından ilişkilidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de tecrîd kelimesi geçmemekle birlikte sûfîler çeşitli âyetlerde, ayrıca hadislerde peygamberlerin tecrîd mertebesinde bulunduğuna işaret edildiğini söylemişlerdir. Onlara göre, "Âlemlerin rabbi dışında onlar benim düşmanımdır" diyen Hz. İbrâhim'in (eş-Şuarâ 26/77), "Hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vadi Tuvâ'dasın" âyetiyle Hz. Mûsâ'nın (Tâhâ 20/12), "O kadar ki iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu" hitabına mazhar olan Hz. Peygamber'in (en-Necm 53/9) tecrîd makamında bulunduğu belirtilmektedir. Resûl-i Ekrem de, "Sizin dünyanızdan bana kadın, namaz ve güzel koku olmak üzere üç şey sevdirildi" (Nesâî, .İşretü'n-nisâ˒, 1) hadisinde "sizin dünyanız" ifadesiyle ve "Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki oraya ne bir mukarreb melek ne de mürsel bir nebî sığar" (Aclûnî, II, 173-174) sözüyle bu mertebeye işaret etmiştir. Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Rabbinin ismini zikret ve bütün varlığınla O'na yönel!" âyetindeki (el-Müzzemmil 73/8) "yönel" (tebettel), emrinin kayıtsız şartsız bir tecrîde davet sayıldığını ve tecrîdin insanlardan bir beklenti içinde olmama (avamın tebettülü), nefsin yöneldiği şeyleri düşünmekten uzaklaşma (müridin tebettülü), Hak'tan başka her şeyden

soyutlanma (vâsılın tebettülü) şeklinde derecelendiğini kaydeder (Tasavvuf Sözlüğü, s. 118-119).

Tecrîd kavramından ilk bahseden sûfîlerden olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tecrîd bir kimsenin zâhiri Hakk'a yüz çevirmekten ya da dünyevî şeylerden, bâtını Hakk'a itirazdan uzak olmasıdır (Ferîdüddin Attâr, s. 412). Serrâc'a göre tecrîd kulun kalbinin beşerî bulanıklıktan arınıp ilâhî müşahedelerle başbaşa kalmasıdır (el-Lümaʿ, s. 341). Kelâbâzî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin tarifleri Cüneyd'inkine benzer. Kelâbâzî'ye göre tecrîd kulun zâhirinin mal ve dünyevî menfaatlerden (a'râz), bâtınının karşılık bekleme düşüncesinden (ivaz) arınmasıdır. Kul dünya nimetlerinden faydalanmayı terkettiğinden ne dünya ne de âhirette herhangi bir karşılık beklentisi içine girmez; Hakk'ın dışında bir maksat düşünmeyeceğinden hal makamlarına da nazar etmez (Taarruf, s. 167). Sühreverdî bu durumu sâlikin, üzerindeki nimetlerde Hakk'ı görerek O'nda müstağrak olması şeklinde açıklar (Avârif, s. 654-655). Buna göre tecrîdin sonunda fenâ ve istiğrak haline ulaşılır.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde tecrîd ve tefrîd birlikte kullanılmış, tevhidin farklı aşamaları olarak tecrîd tefrîdin bir alt derecesi kabul edilmiştir. Sözlükte "yalnız kalmak, tek olmak" anlamına gelen tefrîdi Serrâc "kulun kendi yaptığını görmeden tevhidde yalnız başına kalması, tek olması; ferdâniyyet hakikatleriyle kadîm olan Allah'ın birlenmesinde tek kalması" şeklinde tarif etmiştir. Bazı sûfîler müminler içinde muvahhidlerin çok, ancak muvahhidler içinde müferridlerin az olduğunu söylemiştir. Hallâc-ı Mansûr'un son sözü, "Vecd sahibine vâhidi tefrîd yeterlidir" cümlesidir (el-Lümaʿ, s. 341). Kelâbâzî'ye göre tecrîd sâlikin hiçbir şeye mâlik bulunmaması, tefrîd hiçbir şeyin sâliki hükmü altına almamasıdır. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarifi iki kısımda değerlendirilerek tecrîd zâhirî alâkalardan, tefrîd bâtınî alâkalardan uzaklaşmak; tecrîd halktan, tefrîd benlikten ilgiyi kesmek şeklinde ifade edilmiştir (Taarruf, s. 168; Sühreverdî, s. 655). Amr b. Osman el-Mekkî ancak tek olan kimsenin tek olan Allah'ı tefrîd edebileceğini söyler. Öte yandan sâlikin vecde gelip kendinden geçmek suretiyle fert haline gelebileceği, bu durumda iken belâyı hissetmeyeceği kaydedilmiştir. Fenâ haline ulaşarak nefsinden kurtulan sâlik hakiki mânasıyla müctebâ, mukarreb ve ferttir ve Hakk'a sadece o sahiptir. Allah tarafından seçilmiş, kendisine yaklaştırılmış ve

gerçeğe âşina kılınmıştır (Kelâbâzî, s. 168). İlk dönem sûfîlerine göre tecrîd kulun Hakk'ı görünen her şeyden, tefrîd görünmeyen her şeyden ve nisbetlerden soyutlamasıdır. Böylece Hak zâtına ait mutlak vahdeti üzere bâki kalmaktadır. Bu tür bir tevhid anlayışına ulaşabilmek için en başta tecrîd ve tefrîd ehli olmak gerekir. Nitekim Hallâc, "Tevhidde ilk adım tefrîdin fenâsıdır"; Cüneyd, "Tevhid kadîmi hâdisten ifrâd etmektir" sözleriyle buna işaret eder.

Herevî'ye göre tecrîd ve tefrîd sülûkün nihayetindeki makamlardır. Vücûd makamından sonra gelen tecrîd (97. makam) müşahede edenin müşahede ettiği şeyden gaybetidir. Afîfüddin et-Tilimsânî'ye göre bu tür tecrîdin üç derecesi vardır. Birincisi keşfin sonradan kazanılan bilgi şaibesinden arındırılarak mücerret halde bırakılması, ikincisi cem' ve fenâ halinde bütün zâhirî ilimlerin, alâmet ve eserlerin silinmesi, üçüncüsü tecrîd makamının müşahede edilmesinin terkidir (Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn, II, 589). Kâşânî'ye göre tecrîdin başlangıcı, sâlikin ilâhî emirlere muhalefet etmekten ve nefsânî lezzetlere yönelmekten uzaklaşmasıdır; nihayeti ise tecrîd makamını müşahede etmeyi terketmesi, yani tecrîdi tecrîd etmesidir. Herevî tecrîdin bir üst mertebesi olan tefrîde (98. makam), "Allah'ın apaçık bir gerçek olduğunu bileceklerdir" âyetiyle (en-Nûr 24/25) işaret edildiğini söyler. Ona göre tefrîd sırf Hakk'a, Hak'la ve Hak'tan işaret etmektir. Zünnûn el-Mısrî sâlike düşen şeyin mârifetini gizli tutması olduğunu; kendisinin tevhid, tefrîd, tecrîd, te'yidde yetmiş yıl yürüdüğünü ve hepsinde zandan başka bir şey elde edemediğini söyler (Ferîdüddin Attâr, s. 169).

Tecrîd ve tefrîd Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den itibaren vahdeti vücûd bağlamında açıklanmıştır. İbnü'l-Arabî tecrîdi "kalp ve sırdan mâsivânın ve kevn âleminin uzaklaştırılması", tefrîdi "kişinin kendisiyle beraber olduğu halde Hak ile başbaşa kalması" şeklinde tarif etmiştir (Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 534). Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-aʿlâm'ında İbnü'l-Arabî'nin tanımlarını benimsemekle birlikte varlıktaki tecrîdin üç mertebe (fiilî, sıfatî, zâtî) kaydettiğini söyler. Bu mertebelerin ilki varlıkta başka fâil görmeksizin bütün fiilleri Hakk'a ait bilmektir. İkinci mertebe sıfatların Hakk'a izâfe edilmesidir. Tecrîd mertebelerinin en üstünü olan zâtî tecrîd Hakk'ın zâtından başka bir şey görmemektir. Kâşânî'ye göre tecrîdde müşahede söz konusu iken tefrîdde müşahede yoktur. Zira müşahede

müşahede edenle müşahede edileni gerektirdiği için Hakk'ın ferdâniyyetiyle çelişir. Tefrîd mertebesindeki insan

müşahedesinden fâni olur. Bu mertebeyi anlamak güçtür, ancak tadılabilir. Rûzbihân-ı Baklî'ye göre tecrîd muvahhidin Allah dışındaki her şeyi terkederek Allah'a yönelmesidir; fakat Baklî tecrîdin talep edilmeyeceğini söyler. Nefsin Allah'ta fâni olması tam tecrîddir. Zira nefsin Allah'ın bekāsıyla bâki olmayı istemesi Allah'a yönelik tecrîd fiilini gerçekleştirmez. Rûzbihân-ı Baklî'ye göre, "Allah de, sonra onları bırak" âyeti (el-En'âm 6/91) tecrîde işaret eder. Tefrîd tevhid ve tecrîdden daha latif bir makamdır (Meşrebü'l-ervâḥ, s. 196-197). Ahmed el-Gazzâlî, et-Tecrîd fî kelimeti't-tevḥîd adlı eseriyle tasavvuf tarihinde tevhidde tecrîd anlayışından bahseden öncülerden biri olmuştur. İsmâil Hakkı Bursevî Baklî'nin tevhid, tecrîd, tefrîd sınıflandırmasını benimser. Bütün taayyün ve izâfetlerin ortadan kaldırılarak Hakk'ın birliğine ulaşmak tecrîddir. Tefrîd ise varlıkta herhangi bir çokluk görmeme halidir. Bu hal âriflere ait olup Hakk'ın zâtında fenâ bulmayı gerektirir. Bursevî'ye göre Hakk'ı mutlak zâtî birliğiyle (ahadiyyet) idrak etmek tefrîddir ki, "Önde olanlar onlar öncülerdir, onlar yakınlaştırılmış olanlardır" âyetinde (el-Vâkıa 56/10-11) tefrîd ehline işaret edilmiştir.

Tecrîd ve mücerretlik ayrıca "bekârlık" anlamında bir seyrü sülûk terimi olarak kullanılmıştır. Hücvîrî'ye göre tecrîdde ve tezvîcde iki sakınca vardır. Tecrîddeki sakıncalar, sünneti terketmekle bedende ve kalpte şehveti beslemeyip harama düşme tehlikesine mâruz kalmaktır. Tezvîcdeki sakıncalar ise gönlü Hak'tan başkasıyla, bedeni de nefsin hazzı ile meşgul etmektir. Bunlardan ancak uzlet ve sohbetle kurtulmak mümkündür. Halk ile sohbeti tercih edene evlilik şarttır. Halktan uzaklaşıp uzleti tercih eden için bekârlık bir ziynettir (Keşfü'l-mahcûb, s. 511; ayrıca bk. MÜCERRED).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 382; Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 341; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 167-169; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 414-415, 511; Abdullah Herevî, Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 145-146, 310-311, 589; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 196-197; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2005, s. 169, 412; Sühreverdî, Avârif, s. 654-655; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye (Resâʾilü İbni'l-ʿArabî içinde), Beyrut 1997, s. 534; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1989, II, 589-593; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn (nşr. Ali Şirvânî), Tahran 1373 hş., s. 314-317; a.mlf., Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 48-49, 113, 118-119, 129, 144-145; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 497; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (haz. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 218; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, Kahire 1351, II, 173-174; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 326-327; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368 hş., s. 9-20; Hasan Seyyid Arab, “Tecrîd”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 575-577; a.mlf., “Tefrîd”, a.e., Tahran 1382/2003, VII, 617-618.

Semih Ceyhan

TECRÎD

(التجريد)

Bir eserin belli bir usule göre kısaltılması ve bu şekilde kısaltılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “soymak, kazımak” anlamındaki cerd kökünden türeyen tecrîd “soymak, sıyırmak” demektir. Bir kitabı veya mushafı tecrîd etmek “kitabın aslından olmayan nokta, hareke, ilâve ve açıklamaları çıkarmak” anlamında olup Abdullah b. Mes‘ûd’un, “Kur’ân’ı tecrîd ediniz” sözünde kelime bu mânada kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “crd” md.). Tecrîd terim olarak belli bir eserdeki isnad, hâşiye, delil vb. unsurların ayıklanarak esas metnin ortaya çıkarılmasını ifade eder (el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 442-443). Ancak bu adı taşıyan eserlere bakıldığında tecrîdin kullanım alanının çok daha geniş olduğu ve “kısaltma” ortak anlamını taşıyan “ihtisar, intihab, telhis, tehzîb, intikā, iktitâf, ihtiyâr ve intizâ‘” gibi terimlerle de ilgisinin bulunduğu görülür (DİA, XXXI, 57). İbn Abdülberr’in Tecrîdü’t-Temhîd’i meydana getirirken yaptığı tasarrufları ihtisar kelimesiyle ifade etmesi ve ortaya çıkan yeni eserin aynı zamanda mülahhas ve mühezzeb olduğunu söylemesi (s. 10, 259), İbnü’l-Harrât’ın el-İḫtiṣâr ve’t-tecrîd li’ṣ-Ṣaḥîḥayn mine’t-tekrâr ve’l-esânîd’i, Muhammed b. Abdürrezzâk el-Kazvînî’nin et-Tecrîd fî telḫîṣi Şerḥi’s-Sünne’si gibi eserlerin isimleri bu terimlerin mâna itibariyle birbirine yakınlığını göstermektedir. Muhtasarda bir eserin kısaltılmasının, mülahhasta özetlenmesi ve yeniden ifade edilmesinin, mühezzebde gözden geçirilip düzenlenmesinin, muhtâr, müntekā ve müntehabda muhtevadan seçmeler yapılmasının esas alındığı belirtilse de (DİA, XXXI, 57, 62) bir tecrîdde bunların hepsiyle veya çoğuyla karşılaşmak mümkündür. Belli bir eser üzerine yapıldığı takdirde muhtasarlarda esas hedefin muhtevanın özetlenmesi, tecrîdlerde ise muhteva özetinin yanında isnad gibi şeklî unsurların da kısaltılması veya tamamen çıkarılması olduğu ileri sürülerek iki terim arasında fark bulunduğu söylenmekle birlikte Ahmed ez-Zebîdî’nin Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, Tâceddin Ebü’l-Fazl Muhammed b. Abdülmuhsin el-Kalaî ve Mirzâ Muhammed el-Kummî’nin Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-

Hadramî'nin Sehâvî'nin el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene'sine dair yaptıkları tecrîdlerin aynı zamanda muhtasar adıyla anılması tecrîd ile muhtasarın çok defa eş anlamlı gibi kullanıldığını göstermektedir (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 327-329; III, 1399-1400). Nasîrüddin et-Tûsî'nin üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ı gibi belli bir kitabın özeti olmayıp bir konunun veya bir ilmin temel meselelerinin veciz ibarelerle anlatılması maksadıyla kaleme alınmış tecrîdler de vardır (hadis alanında bu anlamda yazılmış bazı muhtasarlar için bk. DİA, XXXI, 60). Tecrîd her zaman bir eserdeki isnad, tekrar, hâşiye vb.nin hazfedilmesinden ibaret değildir. Bazan Zehebî'nin Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe'sinde Üsdü'l-ġābe'ye yaptığı gibi muhtevaya zenginlik katılabilmektedir. Bu tür tecrîdler şerhleri andırır.

Tecrîdin belli başlı faydaları arasında eserden zamanla eskiyen bilgileri çıkarmak, öğrencilerin temel meseleleri kolayca anlamasını sağlamak, isnadları çıkarmak suretiyle eserin hacmini küçültmek, ayrıntılarla uğraşırken vakit kaybedilmesini önlemek, eseri tekrarlardan arındırmak suretiyle sıkıcılığını gidermek ve okuma kolaylığı sağlamak, belli bir düzeye hitap eden eserleri herkese hitap eder hale getirmek gibi hususlar sayılabilir. Başka eserlere bir giriş hazırlamak gibi amaçlarla yapılan tecrîd asıl eser sahibinin maksadını, yöntemini, eseri oluştururken karşılaştığı güçlükleri anlamayı zorlaştırsa da ikinci derecede bilgilere yer vermemesinden dolayı daha kullanışlı kabul edilmiştir. Belli bir ilmin temel meselelerini muhtasar ibarelerle anlatmak için hazırlanan tecrîdleri anlamak oldukça güçtür. Müellifin kendi eserini tecrîd etmesi gibi bir âdet bulunmamakla birlikte İbn Abdülber, kendisine ait et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd adıyla yaptığı el-Muvaṭṭaʾ şerhini Tecrîdü't-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd (et-Teḳaṣṣî li-ḥadîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ ve şüyûḫi'l-İmâm Mâlik) ismiyle özetlemiştir.

Tecrîdlerde çok farklı yöntemler uygulanmıştır. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'inde olduğu gibi bazan bir kitabın isnadları kısaltılır ve mükerrer rivayetler çıkarılırken Şinkītî'nin Zâdü'l-müslim'i ve Muhammed Fuâd Abdülbâkī'nin el-Lüʾlüʾü ve'l-mercân'ında görüldüğü üzere bazan da birkaç kitabın ortak rivayetleri birleştirilir. İbn Hacer el-Askalânî'nin Tecrîdü't-tefsîr min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si, Bedreddin Ebû Zür'a İbn Fehd el-Mekkî'nin Tecrîdü rubâʿiyyâti Müslim'i ve Ebû Bekir b. Ebü'l-Mecd el-Hanbelî'nin Tecrîdü'l-evâmir ve'n-nevâhî mine'l-Kütübi's-Sitte'si

gibi eserlerde bir veya birkaç kitabın belli özellikleri bir araya getirilmiştir. İbnü's-Salâh'a nisbet edilen Muḫtaṣar fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm, Zeynüddin el-Irâkī'ye izâfe edilen Muḫtaṣar fi'l-eḥâdîs̱i'l-müteʿalliḳa bi'l-aḥkâm ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin Münteḫab mine'l-ḥas̱s̱i ʿalâ ṭalebi'l-ḥadîs̱'i gibi (el-Fihrisü'ş-şâmil, III, 1591) bir konudaki hadisleri isnadlı veya isnadsız olarak derleyen tecrîdler de vardır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Safedî'ye ait el-Vâfî bi'l-vefeyât ile kendisine ait Tehẕîbü't-Tehẕîb'i karşılaştırdığı Tecrîdü'l-Vâfî bi'l-vefeyât'ında ise iki kitabın birbirine göre fazlalıkları tesbit edilmiştir. Abdülkādir b. Şeybe elHamed'in Tehẕîbü't-tefsîr ve tecrîdü't-teʾvîl mimmâ ulḥiḳa bihî mine'l-ebâṭîl ve rediyyi'l-eḳāvîl adlı eseri gibi, bir konudaki zayıf veya uydurma rivayetlerin ayıklanıp yeni bir eser oluşturulması şeklinde yapılan tecrîdler de yaygındır. Birçok ilim dalında örnekleri bulunmakla birlikte tecrîdler daha çok, bir kitaptaki isnadların hazfedilmesi yahut belli konulardaki hadislerin derlenip yeni bir kitap haline getirilmesi şeklinde hadis alanında görülmektedir. Zehebî'nin Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe'si, Şemseddin el-Ka'berî'nin Tecrîdü't-Tavżîḥ li-şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ li'bni'l-Mülaḳḳın'ı (a.g.e., I, 327) ve Ebû İshak İbrâhim b. Osman el-Mârânî'nin Tecrîdü'l-Mevżûʿât li'bni'l-Cevzî'si (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 459) gibi örnekler tecrîdin usul, ricâl, şerh, mevzûat vb. eserler üzerine de uygulandığını ortaya koymaktadır.

İbn Hazm'a nisbet edilen el-Câmiʿ fî (ḥaddi) ṣaḥîḥi'l-ḥadîs̱ bi'ḫtiṣâri'l-esânîd ve'l-iḳtiṣâr ʿalâ eṣaḥḥihâ ve'ctilâbi ekmeli elfâẓihâ ve eṣaḥḥi meʿânîhâ (İbn Hazm, neşredenin girişi, s. 20; Îżâḥu'l-meknûn, I, 356) ilk tecrîd örneklerinden sayılmakla birlikte günümüze ulaşmamıştır. İbn Abdülberr'in et-Temhîd'e giriş olarak telif ettiği Tecrîdü't-Temhîd de (et-Teḳaṣṣî) erken örneklerden olup et-Temhîd'deki şerhlerin çıkarılması ve İmam Mâlik'in hocalarının alfabetik olarak sıralanıp rivayetlerinin zikredilmesiyle meydana getirilmiştir. Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾını altıncı kitap kabul ettiği, el-Cemʿ beyne'l-uṣûli's-sitte adıyla da bilinen et-Tecrîd li'ṣ-ṣıḥâḥ ve's-sünen'i meşhur tecrîdlerdendir. Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-resûl adlı eserinde bu tecrîd esas alınmıştır (DİA, VII, 136). İbnü'l-Bârizî'nin Tecrîdü Câmiʿi'l-uṣûl fî (min) eḥâdîs̱i'r-resûl'ü, İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-resûl'ünün muhtasarı olup Osmanlı döneminde en çok yaygınlık kazanmış tecrîdlerdendir (a.g.e., XX, 525). Zehebî'nin Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe'si, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe

fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe’sindeki rivayetlerin çıkarılıp 1154 yeni ismin eklenmesiyle oluşturulan bir eserdir. Türkiye’de tecrîd denilince akla gelen ilk örnek Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî’nin et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’idir. Eser Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi adıyla Türkçe’ye tercüme edilip şerhedilmiştir (bk. et-TECRÎDÜ’S-SARÎH). Nebîl b. Mansûr b. Ya‘kūb el-Besâre’nin İbn Hacer el-Askalânî’nin Tecrîdü esmâʾi’r-ruvât’ı ile (Küveyt 1407) İbn Hazm’ın belli başlı eserlerinde bazı hadis râvileri hakkında yaptığı değerlendirmelerin Hasan Mahmûd Ebû Heniyye ve Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer tarafından derlenmesiyle oluşturulan Tecrîdü es-mâʾi’r-ruvât (Zerkā 1988) günümüzde yapılmış tecrîd çalışmalarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 20; İbn Abdülber, Tecrîdü’t-Temhîd limâ fi’l-Muvaṭṭâʾ mine’l-meʿânî ve’l-esânîd, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 10, 259; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, s. b; Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ (nşr. İbrâhim Bereke - Ahmed Râtib Armuş), Beyrut 1992, I, 17-18; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 345; Îżâḥu’l-meknûn, I, 227, 356; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 253; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 13; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1991, I, 64, 327-329; III, 1371, 1399-1400, 1408, 1591; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 442-443; İsmail L. Çakan, “Câmiu’l-usûl li-ehâdîsi’r-resûl”, DİA, VII, 136; Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Bârizî”, a.e., XX, 525; Ali Osman Koçkuzu, “İbnü’l-Harrât”, a.e., XXI, 71; İsmail Durmuş, “Muhtasar”, a.e., XXXI, 57; Mehmet Efendioğlu, “Muhtasar”, a.e., XXXI, 60; Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, a.e., XXXI, 62; H. Kilpatrick, “Abridgements”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 23-24.

Halit Özkan

TECRÎDÜ'l-İ'TİKĀD

(تجريد الاعتقاد)

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) kelâma dair eseri.

Kitabın adı mukaddimede Tecrîdü'l-iʿtiḳād şeklinde kaydedilmiş (Âyetullah el-Mar'aşî Kütüphanesi nüshasında Tecrîdü'l-ʿaḳāʾid [bk. Tecrîdü'l-iʿtiḳād, neşredenin girişi, s. 96, 101]), daha çok Sünnî âlimleri arasında Tecrîdü'l-kelâm diye şöhret bulmuştur. Bazı nüshalarında Taḥrîrü'l-ʿaḳāʾid ismiyle zikredilmesi muhtemelen "tecrîd" kelimesinin yanlış yazılmasından kaynaklanmıştır (neşredenin girişi, s. 75). Otuz sayfalık bir risâle olan eser altı bölüm (maksad) halinde düzenlenmiş, bölümler de fasıllara ayrılmıştır. Genel konulara ayrılan birinci bölümde vücûd ve adem, mahiyet, illet-ma'lûl bahislerine temas edilmektedir. Cevher ve arazlara dair ikinci bölümde ilk cevherler, cisimler, akl-i faal ve nefisten oluşan mücerret cevherler, arazlar konu edinilmekte, ayrıca beş duyu alanı ile kategorilere değinilmektedir. Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili üçüncü bölümde Allah'ın varlığına imkân delili çerçevesinde işaret edildikten sonra kudret, ilim, hayat, irade ve idrak sıfatları kısa ifadelerle ispat edilmekte, tenzîhî sıfatlar liste halinde verilmekte, bu arada rü'yetullahın vuku bulmayacağı belirtilmektedir. Ehl-i sünnet'e ait kelâm kaynaklarında "haberî" diye anılan yed, vech, kadem gibi sıfatlar tenzîhî-selbî grubu içinde zikredilmektedir. Ardından fiilî sıfatlara geçilmekte, burada kâinatın yaratılış ve işleyişinin insana yönelik bir amacının bulunduğu, fakat amacın bu sisteme ihtiyaç duyması anlamında Allah'a nisbet edilemeyeceği anlatılmakta, Mu'tezilî bakış açısıyla irade, cebir, kazâ ve kader, hidayet ve idlâl, lutuf ve ivaz gibi konulara kısaca değinilmektedir. Dördüncü bölümde Cenâb-Hak tarafından peygamber gönderilmesinin lüzumuna ve faydalarına işaret edildikten sonra nebînin sıfatlarından, mûcize ve kerametten bahsedilmekte, ardından Resûlullah'ın en büyük mûcizesi olarak Kur'an'ın i'câzına geçilmekte, ilâhî dinlerdeki hükümlerde neshin meydana geldiği ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bütün insanları kapsadığı vurgulanmaktadır.

İmâmete ayrılan beşinci bölümde Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olacak kişinin Allah tarafından belirlenmesinin gerekliliği üzerinde durulmakta, bu makama gelecek şahsın günahlardan

korunmuş, Resûlullah'tan sonra en faziletli insan vasfını taşımasının zarureti belirtilmekte, ardından Hz. Ali'nin imâmetine sünnetten, bazı âyetlerin işaretinden ve Ali'nin olağan üstü davranışlarından deliller getirilmektedir. Fiilen imâmete geçirilen ilk üç halifenin Câhiliye döneminde puta tapması yüzünden zulme bulaştığı ve bunun ilâhî bir emanet olan imâmetle bağdaşmadığı ileri sürülmektedir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilâfet dönemlerinde -müellife göre- işledikleri hatalar zikredilmektedir. Beşinci bölümde Hz. Ali'ye gaybdan haber verme, "mûcize"ler gösterme, peygamberlere eşit bir konumda bulunma gibi özellikler nisbet edilmekte, on iki imamın diğer on birinin imâmetine dair mütevâtir naslar bulunduğu ve onların da mâsum kabul edildiği, Hz. Ali'ye karşı savaşanların kâfir, ona muhalefet edenlerin fâsık sayıldığı iddia edilmektedir. Altıncı bölümde müellif âlemin fâni oluşunu, cismanî ikinci bir âlemin meydana getirilmesinin aklen mümkün, naklen vâcip olduğunu kaydedip mükâfat, azap ve tövbe kavramlarını açıklamaktadır. Kabir azabının da aklen mümkün ve naklen sabit görüldüğünü, mîzan, sırat ve hesaba çekilme hususunun naslarda yer aldığını, cennetle cehennemin halen mevcut bulunduğunu zikretmektedir. Daha sonra iman, küfür, nifak ve fıskın tanımı yapılmakta, fâsıkın mümin niteliği taşıdığı söylenmekte ve eser emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin kısa açıklamasıyla sona ermektedir.

Tecrîdü'l-iʿtiḳād, İmâmiyye Şîası'nın akaid konularına ilişkin düşüncelerini felsefî açıdan ele alan ilk eserdir. Eserde "nas" anlamında "sem'" kelimesi kullanılmışsa da imâmetle âhirete dair bölüm dışında âyet ve hadislere atıf yapılmamıştır. Muhtevanın yarısını oluşturan felsefî-mantıkî konularla imâmet bölümü nisbeten geniş tutulmuştur. Temel İslâmî ilimlerin yanı sıra felsefe ve astronomi alanında da önemli çalışmaları bulunan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin imâmet konusunda duygusal davranması erken dönemlerden itibaren yadırganmıştır. Ekmeleddin el-Bâbertî'nin Tecrîdü'l-iʿtiḳād'a yazdığı şerhin sonunda hocası Kutbüddîn-i Şîrâzî'den naklen belirttiğine göre onun döneminde Tecrîd metninin Tûsî'ye aidiyeti tartışılmış, Şîrâzî, Tûsî'nin oğlu Asîlüddin'e sormuş, o da imâmet bahsine kadar olan kısmı

babasının kaleme aldığını, ardından gelen iki bölümünün İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) tarafından ilâve edildiğini söylemiştir. Ancak Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi ile babası Ahmed Efendi âlimler çoğunluğunun kanaatine uyarak bu rivayeti benimsememiş ve Tûsî'nin kendisine yakışmayan başka davranışlarının da olduğuna işaret etmişlerdir (Mevzûâtü'l-ulûm, I, 344-345). Kitapta asıl akaid konularını oluşturan meselelerde anlaşılması güç çok kısa ifade veya işaretlerle yetinilmiştir. Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ın birçok yazma nüshasından 669 (1270) tarihli Tahran nüshasının müellife aidiyeti kuvvetle muhtemeldir (Tahran, Kitâbhâne-i Meclisi Şûrâ; mikrofilmi Tahran Üniversitesi Ktp., nr. 5066). Köprülü Kütüphanesi ile (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1589, vr. 121-126, istinsah tarihi 754 [1353]) Yezd Ali Ulûmî Kütüphanesi'nde (nr. 447, istinsah tarihi 859 [1455]; mikrofilmi Tahran Üniversitesi Ktp., nr. 5825) bulunan nüshalar da önemlidir (nüshaları ve baskıları için bk. Tecrîdü'l-iʿtiḳād, neşredenin girişi, s. 76-78). Eserin ayrıca İstanbul'da on üçü Süleymaniye'de olmak üzere Nuruosmaniye, Beyazıt Devlet, Köprülü ve Râgıb Paşa kütüphanelerinde yirmi nüshası mevcuttur.

Şiî ve Sünnî âlimlerinin dikkatini çeken Tecrîdü'l-iʿtiḳād üzerine şerh ve hâşiyeler yazılmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 531-540). Bunlardan Keşfü'ẓ-ẓunûn'da kaydedilenlerin sayısı elli civarındadır. Tûsî'nin özellikle astronomi alanındaki çalışmalarıyla şöhret bulması, risâlenin açıklanmaya muhtaç şekilde veciz yazılması, Sünnî âlimlerinin eserde imâmet konusundaki tarafgir görüşleri eleştirme arzusu, şerh ve hâşiye yazarlarının kendi aralarında imâmet hususunda tartışmaya girmeleri eserin uzun zaman gündemde kalmasını sağlamıştır. Eserin şerhlerinden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād'ı (Bombay 1310; nşr. İbrâhim Mûsevî Zencânî, Beyrut 1399/1979; nşr. Hasan Hasanzâde Âmülî, Kum 1407; Âyetullah Ebü'l-Hasan Şa'rânî'nin Farsça tercümesi, Tahran 1376), Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin Teşyîdü'l-ḳavâʿid fî şerḥi Tecrîdi'l-ʿaḳāʾid'i (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2276), Ali Kuşçu'nun eş-Şerḥu'l-cedîd ʿale't-Tecrîd'i (Tahran 1285; Tebriz 1301) ve Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhîcî'nin Şevâriḳu'l-ilhâm'ı (Tahran 1280) önemli kabul edilmektedir (Tecrîdü'l-iʿtiḳād, neşredenin girişi, s. 79-81). Bunlardan Şemseddin el-İsfahânî'ye ait şerh eş-Şerḥu'l-ḳadîm diye meşhur olmuş, eserde Tûsî'nin imâmet anlayışı eleştirilmiştir. eş-Şerḥu'l-ḳadîm için de hâşiyeler kaleme alınmış, bunların

arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Ḥâşiyetü’t-Tecrîd’i yaygınlık kazanmış ve özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ali Kuşçu’nun şerhi eş-Şerḥu’l-cedîd adıyla şöhret bulmuş, bununla ilgili birçok hâşiye ve ta‘likāt yazılmıştır. Celâleddin ed-Devvânî’nin telif ettiği hâşiyeye karşılık Mîr Sadreddîn-i Şîrâzî tarafından kaleme alınan ve eleştiriler içeren şerhe Devvânî cevap yazmış, Şîrâzî cevap mahiyetinde bir hâşiye daha yazmış, Devvânî’nin buna yönelik reddiyesine ise o sıralarda Şîrâzî vefat ettiğinden oğlu Mîr Gıyâseddin Mansûr karşılık vermiştir. Tecrîdü’l-iʿtiḳād’ın muhtevasına dair ilmî tartışmaları Mîr Gıyâseddin Mansûr Muḥâkemât ʿalâ şerḥi’t-Tecrîd’inde (DİA, XXX, 127) ve Osmanlı âlimlerinden Hâfız-ı Acem Muḥâkemetü’t-Tecrîd adlı eserinde değerlendirmiştir (a.g.e., XV, 82-83).

BİBLİYOGRAFYA

Nasîrüddîn-i Tûsî, Tecrîdü’l-iʿtiḳād (nşr. M. Cevâd Hüseynî), Kum 1407, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 41, 71-97, 101; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 344-345; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 346-351; Serkîs, Muʿcem, II, 1250-1251; Îżâḥu’l-meknûn, I, 228; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 531-540; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 57-59; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 276-277; M. Hüseyin Rûhânî, “Tecrîdü’l-kelâm fî şerḥi ʿaḳāyidi’l-İslâm”, DMT, IV, 119; Ömer Faruk Akün, “Hâfız-ı Acem”, DİA, XV, 82-83; H. Daiber, “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, EI² (İng.), X, 748, 749; Rıza Muhammedzâde, “Tecrîdü’l-iʿtiḳād”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 577-579; Ahad Ferâmerz Karamelikî, “Tecrîdü’l-iʿtiḳād”, DMBİ, XIV, 579-582.

Bekir Topaloğlu

TECRÎDÜ’l-KELÂM

(bk. TECRÎDÜ’l-İ‘TİKĀD).

et-TECRÎDÜ’s-SARÎH

(التجريد الصريح)

Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/1488) tarafından yapılan muhtasarı.

Tam adı et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîs̱i’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ’tir. Buhârî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te bir hadisi çeşitli yerlerde değişik isnadlarla tekrar ettiğinden eserdeki hadislerin yerlerinin eksiksiz tesbit edilmesi kolay olmadığı gibi sahâbe ve tâbiîn sözleri hariç muallak, mütâbi‘ ve mükerrerlerle

birlikte kitapta 9082 rivayetin ve 25.000’den fazla isnad zincirinin bulunması eserden yararlanmayı güçleştirmektedir. Bu güçlüğü gidermek amacıyla erken dönemlerden itibaren muhtelif çalışmalar yapılmış, bunlardan bazılarında tekrarlar ve isnadlar gibi sadece hadis uzmanlarını ilgilendiren hususlar ayıklanmıştır (Buhârî muhtasarları için bk. Sezgin, I, 126-128). Zebîdî’nin et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’i Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin en meşhur muhtasarlarındandır. Müellif, 24 Şâban 889’da (16 Eylül 1484) tamamladığı eserinde (Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, II, 513), el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i kullanmanın güçlüklerine işaret ettikten sonra ondan âzami ölçüde istifadeyi sağlamak amacıyla hazırladığı muhtasarın özelliklerini belirtmiştir. Zebîdî’ye göre Buhârî’deki hadislerin sıhhati bilindiğinden ondaki hadislerin yalnız asıllarının öğrenilmesi yeterlidir (a.g.e., I, 17). Bu sebeple Zebîdî sahâbî râvisi dışında hadislerin senedlerini çıkarmıştır. Bir hadisi genellikle ilk geçtiği yerde yazmış, tekrarında ziyade varsa onu zikretmiştir. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te önce muhtasar şekilde verilen bir hadisin daha sonra mufassal olarak tekrar edilmesi halinde ikincisini kaydetmiştir. Eserde sadece muttasıl ve merfû hadislerin alınacağı, muallak rivayetler gibi münkatı‘ olanların, içinde Resûl-i Ekrem’in anılmadığı sahâbe ve tâbiîn sözlerinin ve mükerrerlerin terkedileceği belirtildiğinden (a.g.e., I, 17-18) el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te mevcut 9082 rivayetten et-Tecrîd’e 2230 hadis alınmıştır. Ancak Ahmed Naim ve Kâmil Miras’ın da belirttiği gibi Zebîdî bu kurallara tamamen uymamış, bazan mevkuf ve muallak haberleri

zikretmiş (Tecrîd Tercemesi, II, 378; III, 282), anlam kaybına yol açacak derecede ihtisara gitmiş (a.g.e., II, 825; III, 86, 369, 375, 386; VI, 151, 154; VII, 334), bazan da mufassal hadis yerine muhtasarını tercih etmiştir (a.g.e., III, 179).

et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ, tertibi açısından kullanışlı olmakla birlikte el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bazı önemli özelliklerini yansıtmamaktadır. Meselâ Buhârî'nin bab başlıklarında fıkhî kanaatini belirtmek için kaydettiği âyetlerin, muallak hadislerin, sahâbe, tâbiîn ve meşhur imamların sözlerinin hazfedilmesi, hem hadislerle âyetler arasındaki ilginin kopmasına hem de konu bütünlüğünün kaybolmasına yol açmıştır. Ayrıca bazı babların tamamen çıkarılmasıyla eserin bütünlüğünü bozacak derecede aşırı ihtisar yapılmıştır (örnekler için bk. a.g.e., VII, 334, 371; VIII, 37). Nitekim Ahmed Naim ve Kâmil Miras, anlaşılır bir tercüme yapabilmek için zaman zaman el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ten ilâvelerde bulunma gereğini duymuştur (a.g.e., II, 825; III, 369, 375, 386; XI, 178-179). et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ büyük bir şöhret kazanmış, muhtelif çalışmalara konu olmuş ve birçok defa neşredilmiştir (Bulak 1285, 1287, 1312, 1322; Kahire 1306, 1312, 1323, 1335, 1347; Dımaşk 1404; nşr. İbrâhim Bereke, Beyrut 1405/1985, 1412/1992; nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Dımaşk 1409/1988, 3. bs.; nşr. İmâd Âmir, Kahire 1415/1994; Riyad 1415/1994). Eser Türkçe ve Fransızca (trc. Fevzî Şa'bân, Beyrut 1993) gibi dillere çevrilmiştir.

Şerh, Tercüme ve Muhtasarları. 1. Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî, Fetḥu'l-mübdî bi-şerḥi Muḫtaṣari'z-Zebîdî (I-III, Kahire 1307, 1320, 1323, 1330, 1338, 1345, 1347, 1367-1368, 1374/1955; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1384; nşr. Muhammed Selîm Zeydân, Kahire 1396; nşr. Abdülkādir Muhammed Ali, Beyrut, ts.; Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]; Beyrut, ts. [Dârü'l-irşâd]). et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'in 1322, 1345, 1347 ve 1367 tarihinde müstakil yahut Şerkāvî şerhiyle birlikte yapılan bazı neşirlerinde müellifinin adı yanlışlıkla Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî olarak yazılmıştır. 2. Sıddîk Hasan Han, ʿAvnü'l-bârî li-ḥalli edilleti'l-Buḫârî. Bazı kaynaklarda Kitâbü ʿUyûni'l-bârî şeklinde yanlış kaydedilmiştir (İA, II, 772). Şerhin hazırlanması sırasında İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî ve Şemseddin el-Kirmânî'nin el-Kevâkibü'd-derârî'sinden yararlanılmıştır (Bulak 1297, Neylü'l-evṭâr'la birlikte; I-II, Bopal 1299, 1307; nşr. Abdullah İbrâhim Ensârî, Devha 1401/1981; I-V, Halep 1404/1984). 3. Babanzâde

Ahmed Naim - Kâmil Miras, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi. et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’in Türkçe’deki en önemli tercümesi ve şerhidir. Ahmed Naim, et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’in baş tarafından 199 hadisi Sırât-ı Müstakîm (sy. 120-151, 1326 r./1328-1327 r./1329) ve Kelime-i Tayyibe (sy. 1-8, 1328/1330) dergilerinde neşretmişti. Diyanet İşleri Reisliği adına tercüme görevi resmen kendisine verildikten sonra eseri tercüme ve şerhetmeye başlamış, 477 hadisi hadis usulüne dair önemli bir mukaddimeyle birlikte iki cilt halinde yayımlamış (İstanbul 1346/1928), hazırladığı III. cilt neşredilmeden vefat etmiştir (1934). Bunun üzerine tercümeyi tamamlama görevi kendisine verilen Kâmil Miras III. cildi gözden geçirip yayımlamış, geri kalan kısmın neşri 1948’de tamamlanmıştır (III. ciltteki̇ler dahil Ahmed Naim’in tercüme ettiği hadis sayısı 589’dur; ancak bazı hadisler birleştirilerek verildiğinden bu sayı neşirde 574 olarak görünür). Mücteba Uğur ve Cemal Sofuoğlu tarafından Tecrid Tercemesi’ne dair bir kılavuz hazırlanmıştır (Ankara 1975, et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’le birlikte). 4. İbn Kāsım el-Gazzî, Şerḥu Muḫtaṣari’z-Zebîdî. Bu adla bir şerhin yazıldığından söz edilmiş (Sıddîk Hasan Han, I, 2; Sandıkçı, s. 60; İA, II, 772) ve şerhten seçilen bazı açıklamalar et-Tecrîd’le birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1347). 5. Mahmûd Emîn en-Nevâvî - Muhammed Abdülmün‘im el-Hafâcî, el-Muḫtâr mine’t-Tecrîdi’ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîs̱i’l-Câmiʿ i’ṣ-ṣaḥîḥ. Ezher öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlanan eser et-Tecrîd’den seçilmiş kırk hadisi ve bunların Şerkāvî tarafından yapılan şerhlerini içermektedir (Kahire 1955, 1958). 6. Mehmed Vehbi Efendi, Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı (I-IV, İstanbul 1966, 1981). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’den yapılan bir muhtasardan çok Zebîdî’nin et-Tecrîd’inin bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserin başlığı, muhtevasında et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’ten farklı hadislerin bulunmayışı da bunu doğrulamaktadır. 7. Abdullah Feyzi Kocaer, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh (Konya 2003, 2004, 2009; I-II, İstanbul 2004). et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’in tercümesi olan bu eserde hadisler hakkında çok az izahat verilmektedir. Ancak hadislerin hem eser içinde ilgili olduğu diğer hadislere atıf yapılmakta hem de Müslim’in el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’i ile Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾında geçip geçmediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîs̱i’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. İbrâhim Bereke), Beyrut 1992, I, 17-20; II, 513; Tecrid Tercemesi, I, s. IV-VII, XII; II, 378, 825; III, 86, 179, 282, 369, 375, 386; VI, 151, 154; VII, 173, 334, 371; VIII, 37, 51, 209; XI, 163, 178-179; ayrıca bk. Mukaddime, I, 2, 3, 4; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 554; Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî, Fetḥu’l-mübdî bi-şerḥi Muḫtaṣari’z-Zebîdî, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 2-3; Sıddîk Hasan Han, ʿAvnü’l-bârî li-ḥalli edilleti’l-Buḫârî, Halep 1404/1984, I, 2; Brockelmann, GAL Suppl., I, 263-264; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 300; Mahmûd Emîn Nevâvî - M. Abdülmün‘im Hafâcî, el-Muḫtâr mine’t-Tecrîdi’ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîs̱i’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ, Kahire 1377/1958, s. 3; Mehmed Vehbi, Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı, İstanbul 1966, I, 3-4; Sezgin, GAS, I, 126-128; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 60, 80, 82, 112; Hüseyin Hansu, Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı, Fikirleri, Eserleri ve Hadisçiliği (yüksek lisans tezi, 1996), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65, 99, 101, 102, 105; Kasım Kufralı, “Buhârî”, İA, II, 772; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 115-116.

Hüseyin Hansu

TECSÎM

(bk. MÜCESSİME; TEŞHİS).

TECVİD

(التجويد)

Hadisi makbul bir senedle rivayet etmek; ilk dönem âlimlerince bir hadisin senedindeki zayıf râvileri atarak senedi sika râvilerden oluşmuş gibi göstermek anlamında terim

(bk. CEYYİD; TEDLÎS).

TECVİD

(التجويد)

Kur’ân-ı Kerîm’in kurallarına uygun biçimde okunmasını konu alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “bir şeyi güzel ve sağlam yapmak, onu süslemek” anlamındaki tecvîd kelimesi için “ifrat ve tefrite kaçmadan sıfatlarına uygun şekilde harfleri mahreçlerinden çıkarmak”, “Kur’an harflerinin mahreç ve sıfatlarının konu edildiği ilim”, “Kur’ân-ı Kerîm’i harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet edip vakıf, vasıl, sekte vb. tilâvet kurallarına uyarak güzel ve hatasız okumayı öğreten ilim” gibi tanımlar yapılmıştır. Tecvid nazarî bilgilere dayanmakla birlikte pratik ve sanat yönü ön plana çıkar. Nitekim Birgivî tecvidi tarif ederken harflerin mahreç ve sıfatlarını hakkıyla telaffuz etme melekesinden söz etmiş, Keşfü’ẓ-ẓunûn’da tecvid mûsikiye benzetilip sadece bilginin yeterli sayılmadığı ve üzerinde alıştırmalar yapılarak kazanılacak bir meleke olduğu ifade edilmiş, tecvidin amelî yönünün ehlinden (fem-i muhsin) öğrenilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de tecvid kelimesi bulunmamakla birlikte “Kur’an’ı yavaş yavaş, tane tane, düşünerek okuma” anlamında “tertîl” geçmektedir (el-Furkān 25/32; el-Müzzemmil 73/4). Kur’an’da ayrıca “kıraat” (el-A‘râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/106; el-Kıyâme 75/18; el-İnşikāk 84/21) ve “tilâvet” (el-Bakara 2/252; en-Neml 27/92; Fâtır 35/29; el-Beyyine 98/2) kelimeleri yer almaktadır. Hadislerde de Kur’an’ın okunmasıyla ilgili “tertîl, tahsîn, tezyîn, kıraat, tilâvet” vb. kelimeler geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “rtl”, “ḳrʾe”, “tlv” md.leri).

İbnü’l-Cezerî’nin Hz. Ali’ye nisbet ettiği “et-tertîl tecvîdü’l-hurûf ve ma‘rifetü’l-vukūf” sözüne itibar edilirse (aş.bk.) tecvid kelimesini ilk defa Hz. Ali’nin kullandığı söylenebilir. Daha sonra İbn Mücâhid ve Ebü’l-Hasan Ali b. Ca‘fer es-Saîdî gibi âlimlerde rastlanan tecvid, harflerin fonetik farklılıklarını ve tilâvet kurallarını içine alan ilmin adı olarak Mekkî b. Ebû Tâlib ile Ebû Amr ed-Dânî’nin eserlerinde zikredilmiş ve zaman içinde yaygınlaşmıştır. Önceleri tecvid yerine tertîl, “hüsn-i edâ” gibi

ifadelere yer verilmiştir. Tecvid ilminin harflerin mahreç ve sıfatları açısından lugat ilmiyle, kelimelerin telaffuzu açısından kıraat, resmü'l-mushaf, vakıf ve ibtidâ ilimleriyle ilgisi vardır.

Tecvidin konusunu genel anlamda telaffuzu yönünden Kur'ân-ı Kerîm harflerinin teşkil ettiğini söylemek mümkünse de bu ilimde incelenen başlıca konular arasında harflerin mahreç ve sıfatları, lâm-ı ta'rîf, tenvin, sâkin nûn ve sâkin "mîm"in okunuşuyla ilgili kurallar, idgam, med ve hükümleri, "râ"nın okunuşuna dair kurallar, kalkale, zamir, lafzatullahın okunuşu, sekte, Kur'an okurken ortaya çıkabilecek hatalar (lahn), vakıf ve ibtidâ, vaslın kuralları, Kur'an lafızlarının ifade ettiği mânaya uygun biçimde sesin yükseltilip alçaltılması ve tilâvet âdâbı gibi hususlar yer alır. Tecvidin gayesi Kur'ân-ı Kerîm'in tertîl ile ve hatasız şekilde okunmasını sağlamaktır. "Kur'an'ı tertîl ile oku" (el-Müzzemmil 73/4); "Onu tertîl üzere okuduk" (el-Furkān 25/32) meâlindeki âyetler tecvidin gerekliliğine bir işaret kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Ali, âyetlerde geçen tertîli Kur'an harflerinin mahreç ve sıfatlarına uygun biçimde telaffuz edilmesi ve durulacak yerlerin bilinmesi diye açıklamıştır (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 209). Burada, harfleri en güzel şekilde telaffuz etmenin lüzumuna ve okuma sırasında nerede durulup nereden başlanacağının bilinmesine temas edilmiştir. Bu da Kur'an kıraatinde ses ve cümle bilgisiyle anlam bilgisinin önemini gösterir (EI² [İng.], X, 72-73).

Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'ye onun kıraati sorulduğunda, "Resûlullah kıraatini ayırırdı (tane tane, dura dura okurdu)" cevabını vermiştir (Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 23; Ebû Dâvûd, "Vitir", 20). Enes b. Mâlik de, "Resûlullah'ın kıraati medli idi" dedikten sonra besmeleyi örnek olarak zikretmiş ve Hz. Peygamber'in "bismillâh"ı, "er-rahmân"ı ve "er-rahîm"i uzattığını söylemiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 29). Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim gibi bazı sahâbîler Kur'an'ı güzel sesle ve tecvidle okudukları için Resûl-i Ekrem'in övgüsünü kazanmışlardır (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 31; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 236). Kur'an lafzı ve mânasıyla birlikte indirildiğine göre onun lafzının orijinal şekliyle korunması için tecvidin öğrenilmesi farz-ı kifâye, Kur'an okurken harflerin zat ve sıfât-ı lâzımelerinin bozulmasıyla ortaya çıkan lahn-ı celîden sakınacak biçimde tecvid kurallarına uyulması farz-ı ayın veya vâcip kabul edilmiştir (bk.

LAHN). Tecvid kaidelerine uygun şekilde Kur’an öğretimi semâ ve arz yoluyla yapılır. Semâ “işitmek, dinlemek” anlamındadır; bununla Kur’an’ı bir hocanın okuması ve öğrencinin onu dinlemesi kastedilir. Arz ise “sunum, öğrencinin hocaya okuması” demektir. Bu sebeple önce öğrencinin hocasını dinlemesi ve ardından işittiklerini, öğrendiklerini hocasına sunması esastır. Bu iki yöntemin birlikte uygulanmasına “edâ” adı verilmiş, kıraati edâ yöntemiyle öğrenip öğrencilerine aynı yöntemle öğreten âlimlere de “ehl-i edâ” denilmiştir.

“Kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, kitabı ve hikmeti tâlim edip bilmediklerinizi öğreten bir resul gönderdik” meâlindeki âyette belirtildiği üzere (el-Bakara 2/151) Resûlullah kendisine gelen vahiyleri hem ezberliyor hem ashabına okuyarak tebliğ ediyordu. Cebrâil vahiy getirince Resûl-i Ekrem onu dinlerdi; Cebrâil gidince getirdiği âyetleri o nasıl okumuşsa kendisi de öyle okur (Müslim, “Ṣalât”, 148), daha sonra ashabına öğretirdi. Bu da Kur’an öğretiminin başlangıçtan itibaren semâ ve arz yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. Tâbiîler Kur’an’ı kaidelerine uygun biçimde okumayı sahâbîlerden öğrenmiş ve kendilerinden sonraki nesillere öğretmiştir. Aralarında Hz. Ömer ile Zeyd b. Sâbit’in de bulunduğu birçok kişi tarafından söylenen, “Kıraat sünnettir (takip edilmesi gereken bir yoldur); sonra gelen önce gelenden alır; size öğretildiği gibi okuyunuz” sözü (İbn Mücâhid, s. 49-52) bunu ifade etmektedir. Kur’an okuyuşunun orijinal şekliyle korunmuş olmasında şifahî naklin büyük önemi vardır.

Tecvid ilminin konusunu teşkil eden harflerle bunların mahreç ve sıfatları Arap dilcileriyle kıraat âlimlerinin ilgi alanına girdiğinden onlar tarafından da işlenmiş, tecvid müstakil bir ilim haline gelmeden önce bazı tecvid meseleleri Arapça dil bilgisi ve kıraat kitaplarında ele alınmıştır.

Nitekim Sîbeveyhi el-Kitâb’ında harflerin mahreç ve sıfatları, vasıl ve vakfın kuralları, imâle, idgam vb. hususlar üzerinde durmuştur. Öte yandan muhtevasında idgam, izhar, kalb, med ve kasır, vakıf ve vasıl, fetih ve imâle, sekte gibi birçok tecvid konusunun yer aldığı kıraat kitaplarının telifine Yahyâ b. Ya‘mer’le (ö. 89/708 [?]) başlandığı rivayeti dikkate alınırsa (Sezgin, I, 5) bu ilmin şifahî naklin yanı sıra I. (VII.) yüzyıldan itibaren kitaplara da girdiğini söylemek mümkündür. Ancak tecvidin

müstakil bir ilim halinde ortaya çıkışı, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısı ile IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan âlimlerin yazdığı eserlerle gerçekleşmiştir. Bu alandaki eserlerin geç yazılmış olması tecvid ilminin teşekkülünün de geç dönemlere rastladığını göstermez. Çünkü Kur’an tecvid kurallarıyla birlikte öğretilegelmiş, kıraat tedrîsinin de ilk basamağını teşkil etmiştir.

Literatür. Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî’nin (ö. 325/937) el-Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye (el-Ḳaṣîdetü’l-Ḫâḳāniyye) adlı elli bir beyitlik kasidesi tecvid ilmine dair ilk eser olarak bilinir (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 321; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 354). Tecvid konularının tamamını kapsamamakla birlikte sonraki müellifler tarafından delil gösterilen bu kasideyi Ebû Amr ed-Dânî Şerḥu Ḳaṣîdeti’l-Ḫâḳānî fi’t-tecvîd (et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd) adıyla şerhetmiştir (eserin ve şerhinin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 14). Kasideyi Ali Hasan el-Bevvâb Dânî’nin şerhinden özetler vererek yayımlamıştır (bk. bibl.). Bu alanın ilk çalışmalarından olduğu anlaşılan Ebü’l-Hasan Ali b. Ca‘fer b. Muhammed es-Saîdî’nin et-Tenbîh ʿale’l-laḥni’l-celî ve’l-laḥni’l-ḫafî adlı eseri on varaklık bir risâledir (Sezgin, I, 17). Tecvid ilminin yine ilklerinden sayılan iki önemli eserden biri Mekkî b. Ebû Tâlib’in er-Riʿâye li-tecvîdi’l-ḳırâʾe ve taḥḳīḳi lafẓi’t-tilâve’si, diğeri Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd’idir (bk. bibl.). Bunlardan başka İbn Sînâ’nın Meḫâricü’l-ḥurûf’u (nşr. Pervîz Nâtil Hânlerî, Tahran 1333 hş.), Ebü’l-Fazl er-Râzî’nin Kitâb fi’t-tecvîd’i (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 212), Ebü’l-Kāsım Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî’nin el-Mûḍıḥ fi’t-tecvîd’i (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed, Küveyt 1990), İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî’nin Kitâbü Beyâni’l-ʿuyûb elletî yecibü en yectenibehe’l-ḳurrâʾ ve îżâḥu’l-edevât elletî büniye ʿaleyhe’l-iḳrâʾsı (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed, MMAr. [Küveyt] XXXI/1, 1407/1987, s. 7-58), İbn Atıyye el-Endelüsî’nin Urcûze fî meḫârici’l-ḥurûf’u (Brockelmann, I, 732; Îżâḥu’l-meknûn, I, 57), Alemüddin es-Sehâvî’nin Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾsı (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Kahire 1987), Ca’berî’nin ʿUḳūdü’l-cümân fî tecvîdi’l-Ḳurʾân’ı (Brockelmann, II, 135), İbnü’l-Cezerî’nin et-Temhîd fî ʿilmi’t-tecvîd’i (Kahire 1326; nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1405/1985; nşr. Gānim Kaddûrî Hamed, Beyrut 1407/1986) ve Muḳaddime’si (Muḳaddimetü’l-Cezerî, el-Muḳaddime fîmâ yecibü ʿale’l-ḳāriʾi en yaʿlemehû) (İstanbul 1280; İzmir 1301; Tahran 1316; Delhi 1888; Cidde 1995), Abdurrahman Karabaşî’nin Karabaş Tecvîdi adlı

çalışması, Birgivî'nin ed-Dürrü'l-yetîm'i (İzmir 1301, mecmua içinde), Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Cühdü'l-muḳıll'i (nşr. Sâlim Kaddûrî elHamed, Amman 2001), Muhammed Mekkî Nasr el-Cüreysî'nin Nihâyetü'l-ḳavli'l-müfîd fî ʿilmi't-tecvîd'i (Kahire 1308), Mehmed Zihni Efendi'nin el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd'i (İstanbul 1328), Ali Rıza Sağman'ın Sağman Tecvidi-Kur'ân Nasıl Okunur (İstanbul 1375/1955) ve İlâveli Yeni Sağman Tecvidi (İstanbul 1958) adlı eserleri, Abdurrahman Çetin'in Kur'ân Okuma Esasları/Tecvîd'i (İstanbul 1987), Rubab Master'ın Qur'an Learning the Easy Way (baskı yeri yok, 1998), Muhammad İbrahim H. I. Surty'nin A Course in Ilm al-Tajweed: The Science of Reciting the Qur'an (London 1988) ve Kareema Carol Czerepinski'nin Tajweed Rules of the Qur'an (Cidde 2000) adlı çalışmaları bu alanda yazılan pek çok eser arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cvd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cvd" md.; Buhârî, "Tevḥîd", 52; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 34; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 117-144, 152-188, 431-477; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1988, s. 49-52; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 89-92; Dânî, et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 70; Alemüddin es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 525-547; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 321; a.mlf., en-Neşr, I, 209-210, 212; Birgivî, ed-Dürrü'l-yetîm, İzmir 1301, s. 2; Ali el-Kārî, el-Mineḥu'l-fikriyye ʿalâ metni'l-Cezeriyye, Kahire 1308, s. 28; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 353-354; Brockelmann, GAL Suppl., I, 732; II, 135; Îżâḥu'l-meknûn, I, 57; Sezgin, GAS, I, 5, 14, 17; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 13-46; Ali Hasan el-Bevvâb, "el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫâḳāniyye fi'l-ḳırâʾe ve ḥüsni'l-edâʾ", el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 115-128; F. M. Denny, "Tadjwīd", EI² (İng.), X, 72-75.

Abdurrahman Çetin

TECVÎR

(bk. TA‘DÎL ve TECVÎR).

TEÇHİZ

(التجهيز)

Ölünün dinî usullere uygun olarak kabre konması için gerekli hazırlıkların yapılmasını ifade eden fıkıh terimi

(bk. CENAZE).

TEDAVİ

(التداوي)

Sözlükte “hastalanmak; iyileşmek, hastalığı iyileştirmek” mânasında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olan devâ kökünden türeyen tedâvî, “gerek bedenî gerekse ruhî hastalıkları iyileştirmek için ilâç almak/vermek ve tıbbî bakımdan gerekeni yapmak” demektir. Fakihler bu anlamı esas alarak tedaviyi “hastalığı iyileştireceğine inanılan ilâç, okuma vb. maddî ve mânevî yöntemleri kullanma” şeklinde tanımlamıştır. Aynı kökten türeyen devâ’ “ilâç ve şifa”, dâ’ “hastalık” mânasına gelir. “Uğraşmak ve tedavi etmek” anlamındaki ‘alc kökünden türeyen ilâc, teâlüc ve muâlece kelimeleri de “tedavi” mânasında kullanılmıştır. Tedavi ve türevleri Kur’an’da yer almamakta, hadislerde ise devâ, tedavi vb. kelimeler çok yerde geçmekte, tedavi teşvik edilmekte ve bazı ilâç ve yöntemler önerilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “dvy” md.).

İnsanın hükümlere muhatap sayılması akıl sağlığının yerinde olmasına ve belli yükümlülükleri yerine getirebilmesi bedenen sağlıklı bulunmasına bağlıdır. İslâmî kaynaklarda ruh ve beden sağlığını olumsuz yönde etkileyen durumlar yanında iyi bir mümin olmayı engellemesi sebebiyle insanın iman, ahlâk ve amel bakımından mâruz kalabileceği mânevî hastalıklar üzerinde önemle durulmuştur. Kur’an’da küfür, şirk ve nifak gibi inançla ilgili hastalıklara dikkat çekilmesine (meselâ bk. el-Bakara 2/10; el-Mâide 5/52; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125) ve daha çok bu anlamda Kur’an’ın “göğüslerdekine şifa” (Yûnus 10/57) ve “müminler için şifa ve rahmet” (el-İsrâ 17/82) şeklinde nitelendirilmesine karşılık bazı hükümlerin hafifletilme sebebi olarak değinilen bedenî hastalıkların veya özürlerin (el-Bakara 2/184, 185, 196; en-Nisâ 4/43, 102; el-Mâide 5/6; et-Tevbe 9/91; en-Nûr 24/61; el-Feth 48/17; el-Müzzemmil

73/20) tedavilerinden söz edilmemesi tedaviye başvurmanın tabii bir ihtiyaç ve aklî bir yöntem olması ve meşruiyetinin dinin genel amaç ve ilkelerinden kolayca anlaşılabilmesi ile açıklanabilir. Bununla birlikte birçok âlim, “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (el-Bakara 2/195);

“Kendinizi öldürmeyin” (en-Nisâ 4/29); “Balda insanlar için şifa vardır” (en-Nahl 16/69) gibi âyetleri tedavinin meşruiyetiyle ilgili özel deliller arasında saymıştır. Tedavinin meşruiyetinin ele alındığı eserlerde Resûl-i Ekrem’in tavsiye ve uygulamalarına özel bir yer ayrıldığı görülür. Onun bu konudaki açıklamalarının asıl amacının daha önce bilinmeyen bir uygulamayı ortaya koymak değil bilinen ve uygulanagelen tedavi usullerinden meşrû olanlara işaret etmek, tedaviye başvurmanın tevekkül inancına aykırı düşmediğini açıklamak ve sağlık konusunda ihmalkâr davrananları uyarmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, “Her hastalığın bir ilâcı vardır. Bu ilâç bulunduğu zaman hastalık Allah’ın izniyle iyileşir” (Müslim, “Selâm”, 69); “Tedavi olun; zira Allah yarattığı her hastalığın ilâcını da yaratmıştır, bir hastalık müstesna, o da ihtiyarlıktır” (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 1); “Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın” (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 11) meâlindeki hadislerle, Hz. Peygamber’in ilâç ya da okuma yoluyla tedavinin kader inancına aykırı sayılıp sayılmadığı sorusuna, “Onlar da Allah’ın takdiridir” şeklinde cevap vermesi (Tirmizî, “Ṭıb”, 21), bizzat tedaviye başvurması, insanların kıymetini hiç bilemediği iki nimetten birinin sağlık olduğunu bildirmesi (Buhârî, “Riḳāḳ”, 1), dualarında Allah’tan sağlık dilemesi (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101), ölümü temenni etmeyi hoş karşılamayıp (Buhârî, “Merḍâ”, 19) güzel amellerle değerlendirilecek uzun ömür dilemeyi tavsiye etmesi (Tirmizî, “Zühd”, 21) zikredilebilir. Öte yandan Resûl-i Ekrem’in tıp ve tedaviyle ilgili tavsiye ve uygulamalarını bir araya getiren müstakil kitaplar yazılmıştır (bk. TIBB-ı NEBEVÎ). Ancak bazı âlimlerin değerlendirmesine göre bunlar vahye dayalı olmayıp Resûlullah’ın tecrübelerini ve yaşadığı toplumun bu alandaki birikimini yansıtmaktadır; dolayısıyla evrensel ve bağlayıcı değil irşad mahiyetindedir (İbn Haldûn, s. 493-494). Nitekim tıp bilgisi ileri seviyede bulunan Hz. Âişe’ye bunu nasıl elde ettiği sorulduğunda Hz. Peygamber’in son hastalığında Arap kabile temsilcilerinin önerdiği farklı tedavi usullerini ona uygulaması sayesinde bu bilgisinin geliştiğini söylemiştir (Müsned, VI, 67). Bazı âlimler ise Resûl-i Ekrem’in tıpla ilgili söz ve tasarruflarının vahye dayandığını (İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, IV, 35-36), bazıları da balla ve okuyarak tedavi usullerinde görüldüğü gibi nebevî tıbbın en azından bir kısmının bu nitelikte olduğunu ileri sürer.

Konuya ilişkin deliller ışığında fakihlerin çoğunluğu genelde tedavinin sünnet, mendup veya müstehap, iyileşmenin kesin göründüğü durumlarda

ise vâcip olduğu kanaatine varmıştır. Bu husustaki değerlendirmelerde tevekkülle ilgili açıklamaların da önemli bir yer tuttuğu görülür. Birçok fakih tedaviyi terkedip tevekküle sığınmanın dinin ruhuna, hikmete ve tevekkülün özüne ters düşen ve acziyeti meşrulaştırmaya yol açan bir tutum olduğuna, saf tevhid inancının ancak meşrû sebeplere gerektiği kadar başvurularak korunabileceğine dikkat çekmiştir (a.g.e., IV, 15). Buna karşılık, "Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur" âyetinin (eş-Şuarâ 26/80) ve dağlama, okuma usulleriyle tedaviyi tevekküle aykırı sayan hadislerin (Müslim, "Îmân", 371; Tirmizî, "Ṭıb", 14) lafzını dikkate alan bir grup ulemâ tedaviyi tevekkül anlayışına aykırı görerek mekruh saymıştır. Bu âyet ve hadisler çoğunluk tarafından şifanın Allah'tan geldiği inancının terkedildiği, tedavide İslâm inancına aykırı sözler sarfedildiği ve tedavi yönteminin hastalığa şifa vereceği ihtimalinin zayıf olduğu durumlarla açıklanmıştır. Bazı fakihler tedavi-tevekkül ilişkisi konusunda şöyle bir ayırıma gitmiştir: Hayatî tehlike içinde bulunup fayda vereceği kesin görülen tedavi yöntemlerine başvurmamak haramdır, zira bu tutumun tevekkülle ilgisi yoktur. Kan aldırma ve müshil kullanma gibi hastaya faydası kesinlik taşımayan yollarla tedavi tevekküle aykırı değildir. Dağlama ve okuma gibi faydası vehme dayalı yöntemleri terketmek ise tevekküle daha uygundur (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 355). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nin 9-14 Mayıs 1992 tarihli kararında kişilere göre tedavinin hükmünün farklılık arzedeceği belirtildikten sonra terki halinde can veya organ kaybı yahut hastalığın başkasına bulaşması söz konusu ise tedavinin vâcip, sadece bedenî zaafa mâruz kalınacaksa mendup, bedenî zaafa uğrama tehlikesi de yoksa mubah ve yan etkileri asıl hastalığı aşan riskler taşıyorsa mekruh olduğu ifade edilmiştir.

Yöntemleri. Hz. Peygamber dağlama gibi bir kısım tedavi usullerini yasaklamış, hacamat yaptırma ve bal şerbeti içme gibi bazı yollar önermiş (Buhârî, "Ṭıb", 3), ehil tabibin tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş (el-Muvaṭṭaʾ, "ʿAyn", 12), bulaşıcı hastalığa yakalananlardan uzak durulmasını tavsiye etmiş (Buhârî, "Ṭıb", 19, 30), uzman olmadığı halde hasta tedavi etmeye teşebbüs eden ve hastayı zarara uğratanın zararı tazmin etmesi gerektiğini belirtmiş (Ebû Dâvûd, "Diyât", 23), sıtmayı soğuk su ile tedavi etme gibi tabii usullerden (Buhârî, "Ṭıb", 28), dua ve okumada olduğu gibi mânevî yollardan (Buhârî, "Ṭıb", 32-35, 37-40) yararlanmıştır.

Fıkıhta tedavi yöntemlerinin dinî açıdan değerlendirilmesi, genel ilkeler yanında özellikle Resûl-i Ekrem'in bu konudaki söz ve tasarruflarına dayandırılır.

Tıbbın gelişmesine paralel olarak tedavi yöntemleri farklılık arzetse de masaj ve dağlama gibi doğal, bitki ve çeşitli karışımlardan ilâç yapma gibi kimyasal ve okuyup dua etme şeklindeki mânevî ve dinî yöntemlerle tedavi eskiden beri uygulanagelmiştir. Modern tıbbın gelişmesiyle birlikte kemoterapi, psikoterapi, fizik tedavi, organ nakli ve cerrahî müdahaleler sıkça başvurulan tedavi yöntemleri haline gelmiştir. Dinen yasaklanmayan ve yasaklanmış madde içermeyen her türlü gıda, bitki ve ilâç kullanımı, masaj, kan aldırma, perhiz vb. tabii yollarla tedavi ve uzmanlarca gerekli görülen cerrahî müdahalelerin câiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Tüketimi, giyimi veya kendisinden faydalanılması dinen yasaklanmış şarap, alkol, uyuşturucu madde, domuz eti, kan, altın, ipek ve necis maddelerin tedavide kullanımıyla kan, doku ve organ nakli ve mûsikiyle tedavinin hükmü tartışılmıştır (bk. KAN; ORGAN NAKLİ). Fakihler, haram ve necis maddelerin yerini tutacak helâl ve temiz maddelerin varlığı ve hayatî tehlike bulunmaması durumunda bu tür nesnelerle tedavinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varmıştır. Zaruret ve ihtiyaç durumunda haramla tedavi konusundaki görüşler ise şöylece özetlenebilir: 1. Câiz değildir. Bu görüş sahipleri şarap vb. zararlı ve necis şeyleri haram kılan âyetlere (el-Mâide 5/90; el-A‘râf 7/157), şarap ve haramla tedaviyi yasaklayan hadislere (Müslim, "Eşribe", 12; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 11) dayandıkları gibi dönemlerindeki tıbbî gelişmeleri ve tedavi usullerini dikkate alarak necis ve haramla tedavide şifanın kesin olmadığını ve onun yerine helâl maddelerin bulunabileceğini gerekçe göstermişlerdir. Onlara göre hastalıkla (maraz) çaresiz kalma hali (ıztırar)

birbirinden farklıdır. Açlıktan veya susuzluktan ölecek duruma gelmiş bir kimsenin haram bir maddeyi yemesi veya içmesi helâl kılınmıştır; zira bu maddenin onun durumuna çare olacağı kesindir ve bundan başka bir seçeneği yoktur. Hastalık halinde ise haram maddelerle tedavinin sonuç vereceği kesin bilinmediği gibi başka helâl madde elde etme imkânı da bulunabilir. Başta Hanbelîler olmak üzere genel olarak Mâlikî, Zeydî ve Ca‘ferîler'le bazı Hanefîler bu görüşü benimsemiştir. 2. Câizdir. Hastalığı zaruret kapsamında değerlendiren fakihler haram maddelerin ıztırar halinde

yenilmesi ve içilmesine ruhsat veren âyetlerle (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/119) bazı durumlarda necis bir nesne ile tedaviye (Buhârî, “Ṭıb”, 5-6; Müslim, “Ḳaṣâme”, 9-11), altın ve ipek kullanımına (Tirmizî, “Libâs”, 2, 31) izin veren hadislere ve, “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar”; “Meşakkat teysîri celbeder” (Mecelle, md. 17, 21) gibi genel fıkıh prensiplerine dayanarak haramla tedaviye cevaz vermişlerdir. Bu âlimler, haram maddelerle tedaviyi yasaklayan hadislerin bir kısmını zayıf bulurken bir kısmının, hastalığın bu maddeyle tedavisinin zaruri sayılmadığı veya uzman doktor önerisinin bulunmadığı yahut bunun yerine helâl maddenin mevcut olduğu durumlarla ilgili bulunduğu yorumunu yapmışlardır (Aynî, III, 33-35; Şevkânî, VIII, 229). Başta Zâhirîler’ce savunulan bu görüşün bazı Hanefîler tarafından da benimsendiği kaydedilir. 3. Farklı durumları ayırmak gerekir. Bu grupta yer alan fakihler değişik ölçülere göre haram nesne ile tedavi durumları arasında ayırım yapar. Meselâ Şâfiî mezhebinde sarhoşluk veren maddeler (müskirat) ayrı ele alınmış, belirli şartlar dahilinde müskirat dışındaki her çeşit necis ve haram madde ile tedavinin cevazına hükmedilmiştir. Ancak bazı Şâfiî fakihleri başka maddelerle karışık olması, sarhoşluk vermeyecek ölçüde kullanılması ve uzman tabibin başka helâl madde bulunmadığına ve bunun hastalığı iyileştireceğine dair kanaat bildirmesi durumunda sarhoşluk veren maddeyle de tedaviye cevaz vermiş, hatta bazıları hayatî tehlikenin varlığı durumunda bu yolla tedavinin farz olduğunu söylemiştir (Nevevî, IX, 45-48). Bir diğer ölçü şifa verip iyileştireceği yönünde tecrübe vb. ile kesin veya kesine yakın kanaat bulunması durumudur. Özellikle son dönem Hanefî fakihleri hastalığın hayatî tehlike arzetmesi, helâl maddelerle tedavi imkânının olmaması, uzman bir doktorun o ilâcı kullanmanın büyük ihtimalle fayda vereceğini söylemesi ve ilâcın zaruret miktarınca alınması gibi şartlarla haramla tedaviyi câiz görmektedir (İbn Âbidîn, I, 210). Onlara göre Ebû Hanîfe’nin necis maddelerin kullanılmasını câiz kabul etmemesi şifa vereceğinin kesinlikle bilinmediği durumlarla ilgilidir (Kâsânî, I, 61-62; İbn Âbidîn, I, 210). Mâlikîler’in bir kısmı da zaruret halini ayırt ederek bu durumda necis ve haram maddelerle tedaviyi câiz görmüş, bazı Hanbelîler yeme ve içme yolu dışında necis ve haram maddelerle tedaviye ve büyük ihtimalle fayda vereceği bekleniyorsa daha büyük zararı defetmek için zehirli madde içeren ilâç içmeye de cevaz vermiştir. İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi’nin 11-16 Ekim 1986 tarihlerindeki toplantısında alınan kararda alternatif ilâç bulunmadığı ve

güvenilir uzman doktorun gerekli gördüğü durumlarda alkollü ilâcın kullanılmasının câiz olduğu bildirilmiştir. Öte yandan insan psikolojisi üzerindeki etkileri konusunda bilimsel tesbitler bulunan duaya öteden beri bir tedavi yöntemi olarak başvurulduğu bilinmektedir (Carrel - Şeriati, s. 62). Dua okuyup üflemenin dinen tasvip edilen bir tedavi yöntemi sayılıp sayılmayacağını İslâm âlimleri geniş biçimde tartışmıştır (bk. RUKYE).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 67; İbn Ebû Zeyd, er-Risâle, Kahire, ts. (Dârü'l-fazîle), s. 211; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 21, 28; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 61-62; V, 113; Kādîhan, el-Fetâvâ, III, 404; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 2006, I, 489; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, I, 241; IV, 176; IX, 106, 138, 337; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, I, 193; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, XIII, 156-163; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 45-48; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, IV, 378-380; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIX, 61; XXI, 82, 562-572; XXIV, 266-272; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, IV, 15, 35-36, 352; a.mlf., eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Kahire 1982, tür.yer.; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 151; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1984, s. 493-494; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, III, 33-35; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 188-189; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 354-355; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 371-373; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VIII, 225-245; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 210; VI, 340, 449, 450; İbn Âbidînzâde, el-Hediyyetü'l-ʿAlâʾiyye, İstanbul 1984, s. 251; Alexis Carrel - Ali Şeriati, Dua (trc. Kerim Güney), İstanbul 1983, s. 40-64; Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm, Beyrut 1985, s. 74-75; M. Süleyman el-Eşkar, Efʿâlü'r-Resûl ve delâletühâ ʿale'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1408/1988, I, 244-245; Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, I, 234-244; Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, Ḥükmü't-tedâvî bi'l-muḥarremât, [baskı yeri yok] 1414/1993, tür.yer.; a.mlf., "Ḥükmü

istiʿmâli'd-devâʾi'l-müştemili ʿalâ şeyʾin min necisi'l-ʿayn ...", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, sy. 20, Mekke 1426/2005, s. 93-132; Yusuf Özbek, İslâm Açısından Sihir, İstanbul 1994, s. 183-250, 264-269; Fethî b. Fethî el-Cündî, en-Neẕîrü'l-ʿuryân li-taḥẕîri'l-merḍâ ve'l-muʿâlicîn bi'r-ruḳā ve'l-Ḳurʾân, Riyad 1415/1995, tür.yer.; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 292-293; Ahmed M. Ken'ân, el-Mevsûʿatü'ṭ-ṭıbbiyyetü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1420/2000, s. 193-198, 497-501; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 458-465; Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Yanlış Tedavide Sorumluluk", 38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı (ed. Nil Sarı v.dğr.), Ankara 2005, II, 737-752; Ahmed Şerefeddin, "el-İcrâʾâtü'ṭ-ṭıbbiyyetü'l-ḥadîs̱e ve ḥükmühâ fî ḍavʾi ḳavâʿidi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, VIII/32, Safat 1402/1982, s. 139-167; Mustafa Aşvâ, "eṣ-Ṣıḥḥatü'n-nefsiyye fi'l-İslâm", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, sy. 7, Trablus 1990, s. 228-254; Abdüsselâm eş-Şerîf, "Mesʾûliyyetü'ṭ-ṭabîb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., sy. 11 (1994), s. 146-161; M. Ali el-Bâr, "et-Tedâvî bi'l-muḥarremât", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, III/8, Cidde 1415/1994, s. 305-361; Ali Muhammed el-Ömerî, "Ḥükmü't-tedâvî bi'l-muḥarremât", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 12, Dübey 1416/1996, s. 293-331; Mahmûd M. Hasan, "İstiʿmâlü'l-mevâddi'n-necise ve'l-muḥarremât fi'l-ġiẕâʾ ve'd-devâʾ", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XI/30, Küveyt 1417/1996, s. 149-178; Abdullahi Osman el-Tom, "Healing", Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 294-296; Mustafa Avcı, "Biyo-Hukuk ve Özellikle Klonlamaya İlişkin İslam Hukukundaki Görüşler", Kamu Hukuku Arşivi, VIII/2, Diyarbakır 2005, s. 142-152; "Tedâvî", Mv.F, XI, 115-124; "Ruḳye", a.e., XXIII, 96-98; Ali Bardakoğlu, "Organ Nakli", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1591-1595; Menderes Gürkan, "Tedavi", a.e., IV, 1990-1992.

Abdullah Kahraman

TEDBÎC

(bk. MÜDEBBEC).

TEDBÎC

(التدبيج)

İfadeyi süslemek için birden çok rengin sembolik anlamlarıyla kullanılması mânasında bedîʻ terimi.

Sözlükte “ipek” anlamındaki Farsça dîbâdan Arapçalaştırılmış dîbâc kelimesinden türetilen debc ve tedbîc “ipekle süslemek, nakışlamak” mânasına gelir

(Lisânü’l-ʿArab, “dbc” md.; Kāmus Tercümesi, I, 740-741). Bedîʻ ilminde anlamı güzelleştiren sanatlardan kabul edilen tedbîc bir söz içinde renk bildiren isim, sıfat veya fiillerin övgü, yergi, tasvir yahut gazel gibi temalarda kinaye veya tevriye üslûbuyla kullanılmasıdır. Buna renklerin sembolizmi denilebilir. İbn Ebü’l-İsbaʻ (ö. 654/1256), gerek Taḥrîrü’t-Taḥbîr’inde (s. 532) gerekse Bedîʿu’l-Ḳurʾân’ında (s. 242) tedbîcin kendisi tarafından ortaya konulan bir sanat olduğunu ileri sürerse de bu sanat kinaye, tevriye ve tıbâk (tezat) içinde önceki belâgat âlimlerince dile getirildiği gibi İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), “muhâlif” adını verdiği edebî tür altında sembolik anlamlar taşıyan bazı renk sıfatlarını içeren üç dizeyi örnek vermiştir (Sırrü’l-feṣâḥa, s. 204). Ancak Hafâcî’nin muhalif kavramı sadece renkler arasında değil karşıt ve aykırı kelimelerin bir sözde toplanmasını ifade etmektedir. Bunu tezat/tıbâk sanatına benzer bir tür olarak gören Hafâcî onun bir tezat çeşidi sayılmasını doğru bulmamış, siyah ve beyazın dışında renkler arasında gerçek mânada karşıtlığın bulunmadığını söylemiştir. Hatîb el-Kazvînî ise tedbîci bir tıbâk çeşidi saymış, Telḫîṣ şârihleri de ona uymuştur. İbnü’n-Nâzım bu terimi anlamı güzelleştiren ayrı bir edebî sanat halinde ele almıştır (el-Miṣbâḥ, s. 213). Aslında renkler arasında ak-kara dışında tam bir zıtlık bulunmadığından tedbîcin tezada mülhak ya da bağımsız bir söz sanatı şeklinde değerlendirilmesi daha uygun görülmüştür.

Renklerin kinaye, tevriye, mecaz gibi sembolik anlamlarda kullanılmasının örnekleri birçok âyet ve hadiste yer almaktadır. Kur’an’da günah

işlemeyenlerin yüzlerinin ağarması sevinç ve mutluluk, günahkârların yüzlerinin kararması keder ve mutsuzluk hallerinin kinaye üslûbuyla anlatımıdır (Âl-i İmrân 3/106-107; en-Nahl 16/58; ez-Zümer 39/60; Abese 80/38-41). Yine gözün üzüntüden ağarması (Yûsuf 12/84) görmemesinden, mücrimlerin gözleri gömgök olarak haşredilmesi (Tâhâ 20/102) ya bedenlerinin bu renkte haşredilmesiyle gerçek anlamdadır ya da kör olmalarından kinayedir. Şu âyet, İbn Ebü'l-İsba'dan itibaren tedbîce bir örnek şeklinde birçok müellif tarafından tekrarlanmıştır: "Dağlardan geçen beyaz, kırmızı, diğer renklerde ve simsiyah yollar yaptık" (Fâtır 35/27). Burada beyaz yol açık ve işlek, siyah yol kapalı, sarp ve tehlikeli, kırmızı yol bu iki yolun ortasında bulunan yoldan kinayedir. Ayrıca eski Arap geleneğinde yolların durumunu gösteren işaretlerin bu üç renkten birini taşıdığı belirtilir. Âyette iki temel renk olan beyazla siyah arasında ara rengi meydana getiren kırmızının ardından "ve değişik renkler" ifadesine yer verilmesiyle karma renklerin çokluğuna veciz bir işarette bulunulmuştur. Birçok hadiste yüz aklığı ve yüz karalığı tabirleri mutluluk-mutsuzluk, sevinç-keder, suçsuzluk-suçluluk anlamlarını sembolize etmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "byd", "svd" md.leri).

Beyaz renk nur ve ışığı çağrıştırdığından temizlik, suçsuzluk, sevinç, mutluluk ve asalet gibi soyut kavramların; tehlikelerin kaynağı olan karanlığı çağrıştıran siyah renk tehlike, korku, kötülük, sıkıntı, suç ve iftira gibi olumsuz kavramların; kanı çağrıştıran kırmızı ve al renk ölüm, tehlike ve şiddetin; yeşil bitkileri çağrıştıran yeşil renk sevinç ve mutluluk gibi kavramların simgesi olarak kullanılmaktadır. Bu olguyu hemen bütün dillerde görmek mümkündür. Türkçe'de özellikle kara, ak ve kırmızının mecazi anlamlarını içeren birçok söz mevcuttur: Aklamak, aklanmak, yüzü ak olmak, beyaz oy (kabul oyu), beyaz bayrak çekmek (barış ve teslimin simgesi) gibi. Siyah renkle ilgili kara gün, kara yazı, kara çalmak, kara cahil gibi çeşitli kullanımlar vardır. Trafikte kırmızı ışık yolun kapalı ve tehlikeli, yeşil ışık açık ve tehlikesiz olduğunu, sarı ışık da bu iki uç rengin orta halini sembolleştirir.

Tedbîcde birden fazla rengin bir sözde toplanması, ayrıca kinaye veya tevriye mânasında kullanılması esastır; aksi takdirde çoğunluğa göre edebî bir sanat kabul edilmez. Bunun yanında gerçek anlamda kullanılmış renklerin bir araya gelmesinin de sanat değeri taşıdığını söyleyenler vardır.

Safedî’nin şu dizelerinde görüldüğü gibi:

ما أبصرتْ عيناك أحسنَ منظراً

فيما يرىَ من سائر الأشياء

كالشامة الخضراء فوق الوَجْنة اَلْ

حمراء تحت المُقْلة السوداء

(Görmedi gözlerin manzaranın daha güzelini/Görülen diğer şeyler arasında//Kara gözün altındaki al yanağın üstünde bulunan yeşil ben gibisini) (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, IV, 291).

Tedbîc sanatında bir söz içinde toplanan bütün renklerin kinaye veya hepsinin tevriye bildirmesi şart değildir; kısmen kinaye, kısmen tevriye olabilir, hatta gerçek mânasında kullanılabilir. Arap edebiyatında nesirden ziyade şiirde ve daha çok kinaye üslûbunda sembolik anlam ifade eden pek çok renk klişesi bulunur. Kaynaklarda Ebû Temmâm ile İbn Hayyûs’un aşağıdaki dizeleri kinaye tarzı tedbîce örnek olarak sık sık tekrar edilir. Ebû Temmâm, Abbâsî Halifesi Me’mûn’un kumandanı olup Bâbek el-Hürremî’ye karşı yapılan savaşta şehid düşen Muhammed b. Humeyd et-Tûsî için yazdığı mersiyede şöyle diyor: “O kırmızı giysiye büründü/Gece olur olmaz bu, yeşil ipek elbiseye dönüştü.” Burada kırmızı giymek elbiselerinin kana bulanmasından dolayı öldürülmesinden, yeşil ipek giymek de cennet ehlinin elbiselerinin yeşil ipek olduğuna dair âyetin delâleti (el-Kehf 18/31) ve yerleşmiş örf sebebiyle cennete girmekten kinayedir. İbn Hayyûs, Halep’teki Mirdâsîler’in son emîri Sâbık el-Mirdâsî’nin ramazan bayramını kutlamak için yazdığı methiyede şunları söylüyor: “Onların halini yakından öğrenmek istersen/Kendilerini yaptıkları ihsanlarda veya savaşlarında gör//Sen yüzlerini ak, kaldırdıkları tozları kara, gölgelerini yeşil, mızrak ve kılıçlarını kızıl bulursun.” Burada yüzlerinin ak olması soylu ve şerefli, savaşta kaldırdıkları tozun kara, mızrak ve kılıçlarının kırmızı olması yiğit ve kahraman, gölgelerinin yeşil olması cömertliklerinden kinayedir.

Edebî nesirde tedbîc sanatının en güzel örneğini Harîrî el-Maḳāmât’ının

“Zevrâiyye” bölümünde ortaya koymuştur: “Sarı sevgili uzaklaşıp yeşil hayatım toz boz olunca ak günüm karardı, kara saçım ağardı, neticede mavi düşman bana acıyıp ağıt yazar oldu. Artık hey sevgili kızıl ölüm, nerdesin yetiş vaktin geldi”. Burada sarı sevgili tabirinin ilk akla gelen anlamı sarı renkli ve sarı saçlı insandır; uzak anlamı ise altın ve paradır. Kastedilen mâna bu olduğundan tabir bir tevriye sayılır. Hayatın yeşil olması mutluluk ve huzurdan, toz boz olması huzursuzluktan, ak gün sevinç ve mutluluk zamanından, kara gün sıkıntılı zamandan, kara saç gençlikten, kara saçın ağarması ihtiyarlıktan kinayedir. Yine Araplar’ın eskiden Bizans ordularıyla birçok defa savaşması ve Bizanslılar’ın çoğunun mavi gözlü olması sebebiyle mavi gözlülük Arap örfünde azılı düşmanı sembolize eden bir metaforik klişe haline gelmiştir. Kızıl ölüm de kanlı ölümden bir kinayedir. Müslim b. Velîd tedbîci hicivde kullanmış, cimriliği yüzünden yerdiği Saîd b. Selm hakkında şöyle demiştir: “Kendisinden ihsan istenecek olsa yüzünü cimriliğin sarı ve kara giysileriyle örter” (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 437).

Safiyyüddin el-Hillî’den itibaren İzzeddin el-Mevsılî, İbn Hicce, Âişe el-Bâûniyye ve Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî gibi müellif ve şairler, Hz. Peygamber’e methiye olarak yazdıkları uzun kasidelerinde (bedîiyye) tedbîc sanatıyla ilgili güzel örnekler ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “Tedbîc” md.; Kāmus Tercümesi, I, 740-741; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 204; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 242-245; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 532-535; İbnü’n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 213; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 482-483; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-mutežammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 437; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 290-291; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda

1426/2006, II, 438-439; Süyûtî, Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dârü’l-fikr), I, 395-396; a.mlf., el-İtḳān (Beyrut), II, 194; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Bulak 1299, s. 293-294; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’l-Muḫtaṣar (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, IV, 291-295; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, I, 251-252, 269-270; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, s. 369; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 297-298, 607.

İsmail Durmuş

TEDBİR

(التدبير)

Bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak âzat etmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “düşünmek, işin sonunu düşünerek gereği gibi davranmak, iyi yönetmek” anlamındaki tedbîr fıkıhta bir kimsenin kendi ölümüne bağlı olarak kölesini/câriyesini âzat etmesini ifade eder. Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişki daha çok işlemin kişinin ölümüne bağlanmasıyla (ta‘lîk) izah edilir; bazı müellifler ise kelimenin “işin sonunu düşünüp hareket etme” anlamından yola çıkarak bu işlemle âhirette sevaba nâil olma amaçlandığı için böyle adlandırıldığını söyler. Bu yolla kölesini âzat eden kimseye müdebbir, âzat edilen köleye/câriyeye müdebber/müdebbere denir.

Tedbir köleliği sona erdiren yollardan biri olup fıkıh eserlerinde aynı adla anılan özel bir bölümde, kölelik hukukunu ilgilendiren diğer kurum ve telakkileriyle bütünlük arzedecek biçimde ele alınıp şer‘î niteliği, hukukî mahiyeti, unsur ve şartları, hükümleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kaynaklarda tedbir muamelesinin Câhiliye dönemindeki uygulamanın devamı olduğu görüşünün yanı sıra bu müessesenin ilk defa İslâm ile başladığı da belirtilir (Şirbînî, IV, 509). “Hayır yapınız” (el-Hac 22/77); “İyilikler kötülükleri yok eder” (Hûd 11/114) gibi iyi amellere yönlendiren âyetler, köle âzadının büyük sevap kazandıracağını ifade edenler yanında özellikle tedbir yoluyla âzat hakkındaki hadisler (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 284-286) ve İslâm âlimlerinin bu yolla köle âzat etmeyi mendup şeklinde nitelendirme hususundaki ittifakı tedbirin meşruiyetinin kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu gösteren deliller arasında zikredilir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VIII,133).

Tedbir tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen teberrû niteliğinde hukukî bir muameledir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, bu bağlamda akid terimini tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşenleri de kapsayacak biçimde

kullandıklarından bunu “akdü’t-tedbîr” diye adlandırırlar. Fıkıh âlimleri tedbirin kuruluş ve sıhhat şartlarını ve buna bağlanan hukukî sonuçları vasiyet, hibe gibi teberrû mahiyetindeki hukukî muamelelerin tâbi olduğu genel prensipleri dikkate alarak belirlemişlerdir. Hanefîler’e göre tedbirin rüknü tedbir anlamına delâlet eden lafızlardır. Diğer mezheplere göre ise tedbire delâlet eden lafızların yanı sıra efendi ile köle de akdin rükünlerindendir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre tedbir işlemi tedbir, tahrir, i‘tâk, vasiyet gibi lafızlarla yapılabilir. Tedbir müdebbirin irade beyanına göre mutlak, mukayyed, muallak ve muzaf olmak üzere dört kısma ayrılır. “Ben öldüğümde sen hürsün” gibi müdebbirin ölümü dışında ilâve şart içermeyene mutlak; “Ben hastalığımdan ölürsem sen hürsün” gibi ölüme bir vasıf ilâve edilerek yapılana mukayyed; “Sen şu işi yaparsan hürsün” gibi ölüm dışında ilâve şart içerene muallak; “Sen yarından itibaren hürsün” gibi bir vaktin girmesine veya çıkmasına izâfe edilene muzaf denir. Mâlikîler ise tedbir işleminin tedbir lafzıyla veya tedbir anlamına gelen bir irade beyanıyla yapılması gerektiği, vasiyete özgü tabirlerle yapılamayacağı kanaatindedir.

Tedbir işleminin geçerli sayılması için efendinin temyiz kudretine sahip ve ergenlik çağına ulaşması gerekir. Mâlikîler’de borçtan dolayı mahcûr olan kişinin tedbiri sahih kabul edilmez. Hanbelîler on ve daha büyük yaştaki mümeyyiz çocuğun tedbir işleminin sahih olduğunu ifade etmişlerdir (İbn Kudâme, IX, 407). Yine bu işlemin sıhhati için müdebber kılınacak kölenin belirli ve müdebbirin mülkiyetinde bulunması şarttır. Ortaklar ortağı bulundukları köleyi tedbir yoluyla âzat edebilirler. Tedbirde bölünmeyi kabul eden Ebû Hanîfe’ye göre bir kimse ortağı bulunduğu köleyi müdebber kılsa sadece kendi hissesi nisbetinde müdebber sayılır ve diğer ortağın hissesi köle olarak kalır. Ortağı bu durumda hissesinden vazgeçme, kitâbet akdi yapma, hissesinin kıymetini ortağından alma ve köleyi müdebbirin ölümüne kadar bulunduğu hal üzere bırakma hususunda serbesttir. Tedbirde bölünmeyi kabul etmeyen Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise böyle bir köle tamamen müdebber olur ve müdebbirin ortağının hissesinin kıymetini tazmin etmesi gerekir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre tedbir ta‘lik mahiyetinde bağlayıcı (lâzım) bir işlem olduğundan bundan rücû câiz değildir. Tedbirin vasiyetten ayrılan en önemli farkı da budur. Hanefîler’e göre müdebbirin aklını yitirmesiyle vasiyet bâtıl olduğu halde tedbir bâtıl

olmaz. Şâfiîler'de tedbir bir görüşe göre ta'lik, diğer bir görüşe göre vasiyet mahiyetindedir. Hanbelîler'e göre tedbir işlemi müdebberin vakfedilmesi, efendisini öldürmesi ve efendisinden çocuk doğurması hallerinde bâtıl olur. Bu son durumda müdebber câriye ümmüveled statüsüne geçer.

Tedbir işlemine bağlanan hukukî sonuçlar müdebbirin hayatında ve ölümünden sonra olmak üzere iki kısma ayrılır (Kâsânî, IV, 120). Efendisi hayatta iken ceza, şahitlik vb. konularda müdebber hakkında kölelik hükümleri geçerlidir (İbn Rüşd, II, 450). Hanefî ve Mâlikîler'e göre müdebbir mutlak tedbirle müdebber kıldığı kölesini icâre akdine konu edebilir, kendi işinde çalıştırabilir, câriyeyi başkasıyla evlendirebilir, âzat edebilir, daha önce hürriyetine kavuşması için kendisiyle mükâtebe anlaşması yapabilir; fakat onu satma, başkasına hibe etme gibi bir yolla mülkiyetinden çıkaramaz. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler müdebbirin müdebber kölesini bey', hibe, vakıf gibi tasarruflarla mülkünden çıkarabileceği kanaatindedir. Hanefîler de mukayyed, muallak ve muzaf tedbir nevilerinde

müdebbirin ileri sürdüğü şart ve kayıtların gerçekleşmesinden önce müdebber kölesini bey', hibe gibi bir yolla mülkünden çıkarabileceğini söylemişlerdir.

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler, tedbiri vasiyete benzeterek müdebberin efendisinin terekesinin üçte birinden âzat olduğunu ifade etmişlerdir. Müdebbirin vefat ettiği gün terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden fazla veya ona denk ise müdebber hemen âzat edilmiş olur. Fakat terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden eksik olursa müdebber hür insan statüsünü kazanmakla birlikte bu eksikten dolayı çalışmak mecburiyetinde kalır. Bu arada efendisinin terekesi borca batık olursa müdebber kendi kıymetinde borca iştirak eder. Ancak Ebû Hanîfe'den, borçlu olan müdebberin mükâteb köle statüsünde olduğu görüşü de nakledilmiştir (İbn Nüceym, III, 289). İbn Mes'ûd, İbrâhim en-Nehaî, Hammâd gibi fakihlerle Zâhirîler tedbiri hibeye, müdebberi de ümmüvelede benzeterek müdebberin efendisinin malının üçte birinden değil malın tamamından âzat edildiğini söylemişlerdir (İbn Rüşd, II, 449-450; Kâsânî, IV, 122). Ahmed b. Hanbel'in de önceleri bu görüşte olduğu rivayet edilir (İbn Kudâme, IX, 389). Tedbir hususunda çocuk babaya değil anneye tâbidir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre tedbirden sonra müdebber câriyenin efendisinden

olmaksızın doğuracağı çocuklar da müdebber olur. Şâfiîler’e göre ise bir câriye gebe olduğu halde müdebbere kılınsa veya bir müdebbere efendisinin vefatı anında gebe bulunsa doğacak çocuk hakkında tedbir hükmü geçerli sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Keffârât”, 6; Müslim, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 58, 59; İbn Mâce, “ʿItḳ”, 1; Ebû Dâvûd, “ʿItḳ”, 2, 9; Tirmizî, “Büyûʿ”, 11; Nesâî, “Büyûʿ”, 84; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, IV, 138; Şâfiî, el-Üm, VII, 347-358; Sahnûn, el-Müdevvene, Kahire 1323, III, 294-300; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 217; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, VII, 39-50; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, II, 7-10; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 179-200; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 112-123; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Bulak 1316, III, 432-440; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 448-452; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IX, 388-412; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 97-99; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), III, 284-286; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 509-515; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, VIII,132-139; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, III, 289; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 682-689; “Tedbîr”, Mv.F, XII, 124-125.

Fahrettin Atar

TEDBÎRÜ’l-MEDÎNE

(تدبير المدينة)

Felsefî metotla yazılmış ahlâk kitaplarında ülke yönetimini ve siyaset ahlâkını ifade eden terim.

Sözlükte tedbîr “bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi” anlamına gelmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “dbr” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kökten değişik kelimeler yanında tedbîr masdarından bir fiil, Allah’ın evrende bütün varlık ve oluşları idare ettiğini belirtmek üzere “yüdebbirü’l-emr” şeklinde dört âyette geçmektedir (Yûnus 10/3, 31; er-Ra‘d 13/2; es-Secde 32/5). Tedbîr hadislerde de “yönetme” anlamında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “dbr” md.). Bunlardan birinde, “Tedbir gibi akıl, sakınmak gibi vera‘ yoktur” buyurulur (İbn Mâce, “Zühd”, 24). Kelime, oldukça erken dönemlere ait eserlerde biri menzil ile birlikte “tedbîrü’l-menzil” (ev yönetimi), diğeri medîne ile birlikte “tedbîrü’l-medîne” (ülke yönetimi) şeklinde pratik ahlâkın iki alanını ifade etmektedir. Sistematik ahlâk kitaplarının çoğunda ferdî ahlâk ve aile ahlâkından sonra gelen siyaset ahlâkına dair üçüncü bölüm “tedbîrü’l-medîne” (tedbîrü’l-müdün) başlığını taşır. Ayrıca isminde bu kelimenin yer aldığı siyasete dair müstakil eserler yazılmıştır. Felsefenin bölümleri hakkında bilgi verilen kitaplarda amelî hikmetin üç bölümü tehzîbü’l-ahlâk, tedbîrü’l-menzil ve tedbîrü’l-medîne (tedbîrü’l-müdün, siyâsetü’l-medîne, siyâsetü’l-müdün, siyâse) biçiminde sıralanır. Bu başlıklar altında genellikle kişinin temel ihtiyaçlarını karşılama hususunda kendi kendine yeterli olmadığı gerçeğinden hareketle insanların birbirine ihtiyaç duyması ve toplumsal hayatın zorunluluğu, birlikte yaşamanın kuralları, devletin gerekliliği, yönetim ilkeleri, yönetenlerin ve yönetilenlerin hakları ve sorumlulukları, adalet, sevgi, dostluk gibi konular ele alınır.

Bu eserler yanında ilimler tasnifine dair kitaplarda ve bibliyografik kaynaklarda da tedbîrü’l-medîne hakkında bilgi yer almaktadır. Fârâbî Risâle fîmâ yenbaġī ... başlıklı eserinde (s. 60) felsefe kitaplarının uygulamaya ilişkin bölümlerini ahlâkın ıslahı, tedbîrü’l-müdün ve tedbîrü’l-

menzil şeklinde sıralar. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî Mefâtîḥu'l-ʿulûm'da (s. 80) amelî felsefenin bölümlerinden ahlâkı kişinin kendini yönetmesi (tedbîr), yakınlarının yönetilmesi (tedbîrü'l-menzil), toplumun ve ülkenin yönetilmesi (siyâsetü'l-medîne) şeklinde açıklar. İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'inde (I, 272-275) ilâhî ilimlerin dördüncüsü diye gösterilen siyasetin idarecilerin kendilerine tâbi olanlara uygulayacakları yönetim usullerine dair bilgileri içerdiği belirtilir. İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-ḥikme'de (I, 13) pratik felsefenin üç ana bölümünü sıralarken tedbîrü'l-medîne yerine "el-hikmetü'l-medeniyye" terkibini kullanmış ve bu ilmin, insanların bedenlerine yarayacak şeylerle insan türünün devamını sağlayacak imkânları temin etmek üzere ortaklaşa gerçekleştirecekleri çabalar için nasıl bir iş birliği yapacaklarına ilişkin bilgilerden oluştuğunu ifade eder. Aynı müellif, Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye adlı risâlesinde (s. 73) amelî hikmetin siyasetle ilgili üçüncü bölümünün yönetim çeşitleri, erdemli ve erdemsiz toplumlar, bunların nasıl gelişeceği veya zeval bulacağı gibi konulara dair bilgileri içerdiğini belirtir; Eflâtun ve Aristo'nun siyasete ilişkin eserlerini bu alanın örnekleri arasında zikreder. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'de amelî hikmetin ilk bölümünü "Tehẕîbü'l-aḫlâḳ", ikinci bölümünü "el-Ḥikmetü'l-menziliyye", siyasetle ilgili üçüncü bölümünü "Siyâsâtü'l-müdün" başlıkları altında incelemiştir (II, 31-118). İbn Haldûn Muḳaddime'de (s. 38) tedbîrü'l-medînenin, insan türünün ahlâk ve hikmetin gerektirdiği şekilde korunmasını ve yaşatılmasını sağlayan disiplinler olduğunu söyler. Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de (I, 406-413) hikmeti ameliyyenin ilmü'l-ahlâk, ilmü tedbîri'l-menzil ve ilmü's-siyâse şeklindeki geleneksel üçlü şemasına ilmü âdâbi'l-mülûkü de (yöneticilerin tecrübe ve sezgi sayesinde öğrendikleri hususlar) eklemiştir. İslâm düşünce tarihinde toplum ve devlet yönetimine dair müstakil eserler çoğunlukla "siyaset" başlığı altında yazılmıştır. Aralarında Eflâtun ve Pisagor gibi Grek filozoflarına ait kitapların da bulunduğu, çoğu günümüze ulaşmamış bu tür eserler hakkında kaynaklarda bilgiler yer almaktadır (meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, s. 130, 144, 153, 166, 241, 306, 321, 353). Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde Hizânetü'l-hikme (Dârülhikme) denilen saray kütüphanesinin yöneticiliğini yapan ünlü mütercim, tabip ve şair Sehl b. Hârûn'un bugün elde bulunmayan eseri Kitâbü Tedbîri'l-mülk ve's-siyâse adıyla kaydedilmiş (a.g.e., s. 133), İbn Sînâ'ya nisbet edilen Kitâbü's-Siyâse Luvîs Ma'lûf tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Bu alanın en dikkate değer kaynaklarından biri, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed

İbn Ebü'r-Rebî'in Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik adlı kitabıdır. Bir kısım araştırmacılar, Kahire'de yapılan taşbaskı nüshasında (1286) müellifin kitabını Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh'a (833-842) ithaf ettiğini belirtmesi, ayrıca metinde (s. 96) Mu'tasım'dan bahsedilmesinden hareketle eserin bunun zamanında yazıldığını savunurken bazıları da -o dönemle ilgili kaynaklarda eserin adının geçmemesi, üslûp ve muhteva özellikleri gibi gerekçelerle-metindeki Mu'tasım isminin bir istinsah hatası olup gerçekte Müsta'sım-Billâh (1242-1258) olması gerektiğini ileri sürmüştür (tartışmalar için bk. Sülûkü'l-mâlik, neşredenin girişi, [Temhîd], s. 7-33, 50-51; "Mülhak [1]", s. 223-225; M. Celâl Şeref - Ali Abdülmu'tî Muhammed, s. 205-209). Kâtib Çelebi kitabın Mu'tasım-Billâh için yazıldığını belirtmekte, Brockelmann da bu görüşe katılmaktadır (GAL, I, 230; Suppl., I, 372). Ancak eseri neşreden Nâcî et-Tikrîtî, Paris Bibliothèque Nationale'deki yazma nüshada halifenin isminin Müsta'sım-Billâh şeklinde geçtiğini tesbit etmiştir (Sülûkü'l-mâlik, neşredenin girişi, [Temhîd], s. 7, dn. 3; anılan nüshadaki ilgili sayfanın tıpkıbasımı için bk. a.g.e. "Mülhak [2]", s. 231). Dört bölümden (fasıl) oluşan Sülûkü'l-mâlik'in mukaddime mahiyetindeki birinci bölümünde ebedî kurtuluş için ruhun temizlenmesi ve güzel davranışlarda bulunulması gerektiği belirtilmekte, insanın diğer varlıklardan üstün olmasını sağlayan erdemler sıralanmaktadır. İkinci bölümde ahlâkın belli başlı konuları işlenmiştir. Akla uygun yaşama ve bunun için yapılması gereken şeylere dair üçüncü bölümün baş tarafında geniş bir ilimler tasnifi yer almaktadır. Ev yönetimi ve aile ahlâkının incelendiği bölümün sonunda bazı siyasal konulara da yer verilmiştir. Burada insanların çeşitli ihtiyaçları sebebiyle şehirlerin doğduğu belirtilmektedir. Ancak bir arada yaşama çatışmaları ortaya çıkardığından Allah haksızlıkların önlenmesi için kanunlar koymuştur. Devletin dört temel dayanağı vardır: Yönetici, halk, adalet ve tedbir. Müellif iyi bir yönetici olmanın şartlarını, halk tabakaları ve bunların toplumdaki işlevlerini, halkın yönetici karşısındaki hakları ve sorumluluklarını, adaletin gerekliliğini anlattıktan sonra yönetimin ilkelerini halkın korunması, ülkenin imarı, ordunun idaresi ve maliyenin iyi yönetilmesi şeklinde sıralar. Eser hikmetli sözler ve öğütlerle sona erer.

Literatürde siyaset konuları genellikle felsefe ve fıkıh kitaplarında ele alınmış, kelâmda özellikle devlet başkanlığı (imâmet) meselesi tartışılmıştır. Öte yandan Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürler eserlerinde siyasete ağırlık vermiştir. İbnü'l-Mukaffaʻ, Câhiz, İbn Kuteybe, Keykâvus, Nizâmülmülk gibi müelliflerce oluşturulan zengin edep literatüründe siyaset geniş yer tutar (bk. SİYASET). Konunun tedbîrü'l-medîne vb. başlıklar altında işlenişi muahhar dönem ahlâk ve siyaset kitaplarında görülür. Bilindiği kadarıyla ilk defa Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'sinin "Tehẕîb-i Aḫlâḳ" başlıklı birinci bölümüne "Tedbîr-i Menâzil" ve "Siyâset-i Müdün" başlığıyla iki bölüm eklemiştir. Eserin son bölümünü yazarken Tûsî'nin Fârâbî yanında Gazzâlî ve İbn Miskeveyh'in düşüncelerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Ardından gelen Celâleddin ed-Devvânî'nin Aḫlâḳ-ı Celâlî'si, Adudüddin el-Îcî'nin Aḫlâḳ-ı ʿAdudiyye'si, Cemâleddin Aksarâyî'nin Ahlâk-ı Cemâlî'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'si, Muhyî-i Gülşenî'nin Ahlâk-ı Kirâm'ı gibi kitaplarda da bu plan uygulanmıştır. Kınalızâde'nin eserinde büyük ölçüde Tûsî'nin görüşleri tekrar edilmişse de bazı siyasal ve toplumsal konular "Tedbîrü'l-menzil" bölümüne alınmıştır (Oktay, s. 423-428).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "dbr" md.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 130, 133, 144, 153, 166, 224, 241, 306, 321, 350, 353, 423, 424; Fârâbî, Risâle fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable teʿallümi'l-felsefe (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 60; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 80; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 274-275; İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-ḥikme (nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâʾilü İbn Sînâ içinde), Ankara 1953, I, 13; a.mlf., Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, Kum 1405, s. 7-8; a.mlf., Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿakliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 73; a.mlf., Kitâbü's-Siyâse (nşr. Luvîs Maʻlûf, el-Meşriḳ içinde), IX/21 (1906), s. 967-973; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 24, 31, 34; Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebü'r-Rebîʻ, Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik (nşr. Nâcî et-Tikrîtî), Beyrut 1403/1983, s. 95-98;

ayrıca bk. neşredenin girişi (Temhîd), s. 7-33, 50-51, “Mülhak [1]”, s. 223-225, “Mülhak [2]”, s. 231; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳāʾiḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, II, 31-118; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 38; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 406-413; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1000; Brockelmann, GAL, I, 230; Suppl., I, 372; M. Celâl Şeref - Ali Abdülmu‘tî Muhammed, el-Fikrü’s-siyâsî fi’l-İslâm, İskenderiye 1982, s. 205-209; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 302-303; Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul 2005, s. 423-428; W. Heffening - [G. Endress], “Tadbīr”, EI² (Fr.), X, 53-54.

Mustafa Çağrıcı

TEDBÎRÜ’l-MENZİL

(تدبير المنزل)

Felsefî metotla yazılmış ahlâk kitaplarında ev idaresini ve aile ahlâkını ifade eden terim.

Sözlükte “bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi” anlamındaki tedbîr (Lisânü’l-ʿArab, “dbr” md.) ahlâk ve siyaset kitaplarında “yönetim, siyaset” mânasında sıkça geçmekte, “ev” anlamındaki menzil ile birlikte kullanıldığında daha çok felsefî yöntemle yazılmış ahlâk kitaplarında pratik ahlâkın üç ana bölümünden ikincisi olan aile ahlâkını ifade etmektedir (diğerleri tehzîbü’l-ahlâk, tedbîrü’l-medîne). Nasîrüddîn-i Tûsî Aḫlâḳ-ı Nâṣırî’de (s. 207) buradaki menzilin maddî anlamda evi değil karı ile koca, ebeveynle çocuk, hizmetçiyle efendi, mal sahibiyle mal arasındaki ilişkiyi anlattığını belirtir. Aynı açıklama Kınalızâde Ali Efendi’de de görülür (Ahlâk-ı Alâî, II, 3).

Ahlâk kitaplarının “tedbîrü’l-menzil” (tedbîrü’l-menâzil, siyâsetü’l-menzil) başlıklı bölümlerinde ev idaresi ve aile ahlâkına dair konulara yer verilir. Ailenin beş unsuru kabul edilen karı ile koca, çocuk, hizmetçi ve malla ilgili yönetim esasları, aile fertlerinin hak ve sorumlulukları, ailenin geçimi, mal varlığının kazanılması, korunması ve harcanmasıyla ilgili kurallar üzerinde durulur. Sistematik eserler yanında ilimler tasnifine dair kitaplarda ve bibliyografik kaynaklarda da tedbîrü’l-menzil hakkında bilgi bulunmaktadır. Fârâbî Risâle fîmâ yenbaġī ... başlıklı eserinde (s. 60) tedbîrü’l-müdün ve tedbîrü’l-menzil şeklinde sıraladığı ahlâk bölümlerine ilişkin kavramları kısaca tanıtmıştır. Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm’da yaptığı açıklamalara göre (s. 80) amelî felsefenin bölümlerinden ahlâk kişinin kendini yönetmesi, yakınların yönetilmesi, toplumun ve ülkenin yönetilmesine dair bilgilerden oluşur. İhvân-ı Safâ’nın Resâʾil’inde (I, 274) siyasetin kısımları anlatılırken tedbîrü’l-menzile de yer verilir. İbn Sînâ ʿUyûnü’l-ḥikme’de (I, 13) pratik felsefeyi medenî, menzilî ve hulkî olmak üzere üçe ayırmış, tedbîrü’l-menzil yerine “el-hikmetü’l-menziliyye” terkibini kullanmış ve bu disiplinin karı ile koca, ebeveyn ile çocuklar ve

efendi ile köle arasında iyi ilişkiler kurulmasını sağlayacak biçimde ev işlerinin ve aile birliğinin düzenlenmesiyle ilgili bilgilerden oluştuğunu belirtmiştir. Fî Aḳsâmi’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye adlı risâlesinde ise (s. 73) aynı disiplini

tedbîrü’l-menzil ismiyle anmakta ve Urûnus’un (?) (Bryson) kitabının (aş.bk.) buna dair olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ’nın Manṭıḳu’l-meşriḳıyyîn’inde (s. 7-8) amelî hikmet yerine amelî ilim sözü kullanılmış, bu ilmin ilmü’l-ahlâk, tedbîrü’l-menzil, tedbîrü’l-medîne bölümlerinden meydana geldiği belirtilmiştir. Luvîs Ma‘lûf’un Eṡerün mechûlün li’bn Sînâ başlığıyla neşrettiği bir risâlede (bk. bibl.) kişinin kendini, ailesini, çocuğunu, hizmetçilerini ve gelir giderini yönetmesi konuları yer almaktadır. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye’de (II, 17-30) ev idaresi ve aile ahlâkını İbn Sînâ gibi “el-Hikmetü’l-menziliyye” başlığı altında incelemiştir. İbnü’l-Ekfânî, İrşâdü’l-ḳāṣıd adlı eserinde (s. 21, 64) hikmeti ameliyyenin geleneksel üçlü taksimini vermiş ve bu alanda yazılmış en meşhur eserin Burûşün’e (?) (Bryson) ait olduğunu söylemiştir. İslâm ahlâk ve siyaset literatürünün önemli bir temsilcisi olan Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebü’r-Rebî‘in Sülûkü’l-mâlik fî tedbîri’l-memâlik adlı eserinin ev idaresi ve aile ahlâkına ayrılan ikinci bölümünde konuyla ilgili kitaplarda ev yönetiminin temel unsurları sayılan mal, kadın, evlât ve köle konularına tedbir de eklenmiştir (s. 150). Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî’sinde (s. 208) eski filozoflardan Ebrûsun (Bryson) sözlerinden bir kısmının Arapça’ya tercüme edildiğini belirterek müslümanların bu eserden yararlandığını kaydetmiştir. Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî’nin ikinci bölümünün başında Tûsî’nin adını zikrederek Bryson hakkında verdiği bilgileri tekrarlar (II, 2-4). İbn Haldûn’un Muḳaddime’sinde (s. 38) tedbîrü’l-menzile dair çok kısa bir açıklama yer almaktadır. Taşköprizâde’nin Miftâḥu’s-saʿâde’sinde (I, 406-413) hikmeti ameliyyenin bölümleri çerçevesinde tedbîrü’l-menzile ve Bryson’un (Burûş [?]) kitabına işaret edilmiştir. Kâtib Çelebi Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (I, 381) tedbîrü’l-menzilin tanımını yaparken İbn Sînâ’nın ʿUyûnü’l-ḥikme’deki ifadelerini ve menzil kelimesini açıklarken Tûsî ve Kınalızâde Ali’nin sözlerini tekrar etmiştir.

İshak b. Huneyn tarafından Arapça’ya çevrilen Aristo’nun Ethique à Nicomaque adlı eserinde (s. 294, 295 [VI.8, 9]) “oikonomia” (ev

ekonomisi, ev idaresi) terimi geçmektedir. Yine Aristo'ya isnat edilen ve Ebû Ali İbn Zür'a tarafından Arapça'ya tercüme edildiği belirtilen Maḳālât fî't-tedbîr adlı bir eserle (Kaya, s. 302) S̱imârü Maḳāleti Arisṭoṭâlîs fî tedbîri'l-menzil başlıklı risâle (bk. bibl.) günümüze kadar gelmiştir. Ancak İslâm kaynaklarında Bryson'a yapılan atıflara ve araştırmacıların tesbitlerine göre müslüman düşünürler, tedbîrü'l-menzil tabirini -bilindiği kadarıyla ismini ilk defa İbn Miskeveyh'in andığı (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 68)- Yeni Pisagorcu Bryson'a (ö. m.ö. II. yüzyıl) ait kitabın adı olduğu belirtilen (EI² [Fr.], X, 54) Oikonomikos'un karşılığı olarak kullanmış, yine amelî felsefenin üçlü tasnifini bu eserden almıştır. Luvîs Şeyho tarafından 1921'de Kitâbü Birisîs (?) fî tedbîri'r-recül li-menzilihî adıyla yayımlanan bu kitapta (bk. bibl.) aile reisinin yönetimindeki evin dört unsuru mal, hizmetçiler, kadın ve evlât şeklinde sıralanmıştır. Mal konusuna ayrılan ilk bölümde malın yaratılış hikmeti ve insanların mala ihtiyacı, malın kazanılması, korunması ve harcanmasıyla ilgili kurallar belirtilmektedir. Hizmetçiler ve kölelere dair bölümün başında üç türlü kölelikten söz edilir: İnsanın insana köleliği, insanın şehvete köleliği ve doğal yapıdan kaynaklanan kölelik. Bu sonuncusu bedenen güçlü, ancak zihinsel yetenekleri zayıf olanların köleliğidir. Müellif, bu tür insanların hayvanlara yakın bir mertebede bulunduklarını ve akıllı kişilerce kullanılmaya elverişli olduklarını ifade eder. Kadınların yönetilmesiyle ilgili bölümde kadının varlık sebebini neslin devamı ve ev işlerinin görülmesi şeklinde özetleyen Bryson, erkeğin huyu ile kadının huyu arasında uyum sağlanamadığı takdirde ev işlerinin düzgün gitmeyeceğini belirtir. Eserin son bölümünde çocuk eğitimi üzerinde durulur.

İlk dönem âhlâk kaynaklarında tedbîrü'l-menzil konusuna çok az yer verilmiştir. Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in aileyle ilgili bölümlerinde tedbîrü'l-menzil tabirini kullanmış (meselâ bk. II, 24, 31, 34), eserin 11 ve 15. bölümlerinde konuyu tamamen İslâmî kaynaklara dayanarak ele almıştır. İlk defa Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin "Tehẕîb-i Aḫlâḳ" adlı birinci bölümüne "Tedbîr-i Menâzil" ve "Siyâset-i Müdün" başlıklarıyla iki bölüm eklemiştir. Adudüddin el-Îcî'nin Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye'si, Cemâleddin Aksarâyî'nin Ahlâk-ı Cemâlî'si, Celâleddin ed-Devvânî'nin Aḫlâḳ-ı Celâlî'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'si, Muhyî-i Gülşenî'nin Ahlâk-ı Kirâm'ı gibi sonraki dönem ahlâk kitaplarında bu planın uygulanması gelenek halini almıştır. Tedbîrü'l-menzilin en geniş

biçimde işlendiği Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde büyük ölçüde Tûsî'nin görüşleri tekrar edilmişse de eserde Osmanlı aile kültürünü yansıtan ayrıntılar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "dbr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "dbr" md.; Aristoteles [Aristo], Ethique à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, s. 294, 295 (VI.8, 9); a.mlf., S̱imârü Maḳāleti Arisṭoṭâlîs fî tedbîri'l-menzil (MMİADm. içinde), I/12 (1921), s. 380-385; Bryson, Kitâbü Birisîs (?) fî tedbîri'r-recül li-menzilihî (nşr. Luvîs Şeyho, el-Meşriḳ içinde), XIX/3 (1921), s. 161-181; Fârâbî, Risâle fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable teʿallümi'l-felsefe (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 60; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 80; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 274; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 68; İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-ḥikme (nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâʾilü İbn Sînâ içinde), Ankara 1953, I, 13; a.mlf., Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 73; a.mlf., Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, Kum 1405, s. 7-8; a.mlf., Es̱erün mechûlün li'bn Sînâ (nşr. Luvîs Ma'lûf, el-Meşriḳ içinde), IX/22 (1906), s. 1037-1042; IX/23 (1906), s. 1073-1078; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 24, 31, 34; Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebü'r-Rebî', Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik (nşr. Nâcî et-Tikrîtî), Beyrut 1403/1983, s. 137-172; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (nşr. Müctebâ Mînovî - Ali Rızâ Haydarî), Tahran 1373 hş., s. 205-208; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fî ʿulûmi'l-ḥaḳāʾiḳi'r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, II, 17-30; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989, s. 21, 64; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 38; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 406-413; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, II, 2-4; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 381; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 302-303; W. Heffening - [G. Endress], "Tadbīr", EI² (Fr.), X, 53-54.

Mustafa Çağrıcı

TEDEBBÜR

(التدبّر)

Bir işin sonucunu başından hesaplama, düşünme anlamında bir terim

(bk. DÜŞÜNME).

TE’DİB

(bk. EDEP).

TEDKÎK u TAHKÎK

(تدقيق وتحقيق)

Abdülbâki Nâsır Dede'nin (ö. 1821) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Abdülbâki Nâsır Dede'nin mûsikiyle ilgili Türkçe iki eserinden biridir. III. Selim'in emriyle kaleme alınıp 1209'da (1794) tamamlanan

eser padişaha takdim edilmiştir. Ancak padişahın bazı yeni terkiplerin de esere eklenmesini istemesi üzerine 1212'de (1797-98) bir zeyil yazılarak eser genişletilmiştir. Tedkîk u Tahkîk bir mukaddime, üç bölüm (bab) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Mukaddimede müellif mûsikinin faydalarından söz edip Hz. Peygamber'in bu konudaki bir hadisini zikreder; kendisinin mûsiki öğreniminden ve padişahın mûsikiye karşı takındığı olumlu tavırdan cesaret alıp böyle bir eser yazdığını söyler. Ardından mûsikinin bazı özellikleri ve nazariyatıyla ilgili kısa bilgiler verir.

Kitabın birinci bölümünde nağmelerin ve makamların teşekkülü ele alınır; "Teshîl" başlığıyla ezgileri oluşturan otuz yedi perde tanıtılarak bu perdelerin çıkış yerleri ney üzerinde açıklanır. Aralıklardan ve daha önceki dönemlerde meydana getirilen perde isimlerindeki değişikliklerden bahsedildikten sonra makamın tarifi yapılır. "Tavzîh" kısmında makamları zenginleştirmek için başka nağmelerle oluşturulacak süslemelerde perdelerin kullanılışı anlatılır, kısa nazarî bilgiler verilir, ardından on dört makam ayrı ayrı tanıtılır. Bu kısımda perdelerin ney üzerinde izah edilmesi mûsiki nazariyatı eserlerinde az rastlanan bir husustur. "Tekmîl" başlığı altında mûsiki eserlerindeki süsleyici nağmeler, ana yapıyı bozmayacak derecede yapılacak genişletmeler, makamlar arasındaki uyumla makamların insan üzerinde uyandırdığı etkiler açıklanır. İkinci bölümde terkîbât konusu ele alınmaktadır. "Tenbîh" başlığıyla o dönemde bilinen, yeni icat edilmiş veya pek tanınmamış 125 terkip herhangi bir tasnife tâbi tutulmadan kaydedilir. Eserde makam ve terkipler anlatılır

ken kudemâ, kudemâ-i müteahhirîn, selef, müteahhirîn gibi hangi devirlerin ve kimlerin kastedildiği belli olmayan bazı tabirlerin sıkça kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bölümün “Tetimme” başlıklı kısmında ise yukarıda sözü edilen bu terkiplerin kullanılmasının sağlanması amacıyla çok tanınan, yeni bulunan, eserlerde geçtiği halde adı bilinmeyen, varlığı ve adı bilinmeyen diye ayrıldığı açıklanmıştır. Eserin üçüncü bölümü Abdülbâki Nâsır Dede’nin “ölçülü nağmelerin, ölçüldüğü vuruşların belirli bir sayıya göre bir araya getirilmesi” biçiminde tanımladığı usulle başlar. Usul zamanlarının hafîf-i evvel, hafîf-i sânî ve sakīl şeklinde tesbitinden sonra usullerle ilgili bilgilere geçilir; o dönemde sıkça kullanılan, aralarında müellifin kendi buluşu olan “şîrin” usulünün de yer aldığı yirmi bir usul vuruş biçimleriyle beraber anlatılır. Kitap, mûsiki eserlerini bestelerken ve seslendirirken dikkat edilmesi gereken bazı kuralların hatırlatıldığı hâtimeyle sona erer. Zeyilde yer alan, altısı III. Selim’e ait on bir terkibin ilâvesiyle eserdeki terkiplerin toplamı 136’ya ulaşmıştır.

Tedkîk u Tahkîk’ın Türkiye kütüphanelerinde beş (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 1a-41a, 43a-47a [müellif nüshası]; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2069/2, vr. 23b-40b; İÜ Ktp., TY, nr. 5572, 9824; İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, Arel, nr. 56), Türkiye dışındaki kütüphanelerde iki adet (Königlichen Bibliothek zu Berlin, Or. Oct. nr. 2330/3, vr. 22b-39a; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Fünûn-i Cemîle-Türkî, nr. 5) nüshası tesbit edilmiştir. Ayrıca Niyazi Sayın ve Murat Bardakçı’nın aralarında bulunduğu bazı kişilerin koleksiyonlarında nüshalarının bulunduğu bilinmektedir. Hâşim Bey’in Mecmûa-i Kârhâ ve Nakşhâ ve Şarkiyyât adlı eserinin kaynakları arasında yer alan Tedkîk u Tahkîk, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshası esas alınarak bazı açıklama ve notlarla birlikte Yalçın Tura tarafından günümüz Türkçesi’ne çevrilerek yayımlanmış (İnceleme ve Gerçeği Araştırma: Tedkîk ü Tahkîk, İstanbul 1997, 2006), eser ayrıca Fatma Âdile Aksu’nun (Başer) yüksek lisans ve doktora çalışmalarının (bk. bibl.) başlıca kaynağı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 172; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 418-419; Fatma Âdile Aksu, Abdülbâkî Nâsır Dede ve Tedkîk u Tahkîk (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Türk Mûsıkîsi Sistemci Okul Geleneğinde Abdülbâki Nâsır Dede: 1765-1821 (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Mûsikişinas Abdülbâki Nâsır Dede", MM, sy. 462 (1998), s. 31-32; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi, İstanbul 2003, s. 132-134.

Nuri Özcan

TEDLÎS

(التدليس)

Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyin kusurunu gizlemek” anlamındaki tedlîs terim olarak “râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması” demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivayet edilen hadise müdelles denir. Hadis rivayetinde râvilerin “semi‘tü” (işittim), “haddesenî” (bana söyledi) ve “ahberenî” (bana haber verdi) gibi hadisi hocasından kesin olarak işittiğine ve onunla görüştüğüne delâlet eden edâ sîgaları kullanması gerekir. Hiç görüşmediği veya kendisinden hadis duymadığı hocasından bu lafızlarla nakilde bulunan râvi yalancı konumuna düşer, bu durum onun bütün rivayetlerinin reddine yol açar. Bu sebeple müdellisler daha çok “an fülânin” (falandan) ve “kāle fülânün” (falan dedi) gibi lafızlar kullanır. Çünkü bu lafızlar semâa delâlet ettiği kadar hadisin bizzat hocadan işitilmeden rivayet edildiğini de gösterir. Fıkıhta tedlîs akid sırasında malın kusurunu gizlemeyi ifade eder (bk. HİLE; TAĞRÎR).

II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılan tedlîsi ilk defa İmam Şâfiî tarif etmiştir. Şâfiî, haber-i vâhidin delil kabul edilebilmesi için taşıması istenen şartları sayarken haber-i vâhidi rivayet eden kişinin görüştüğü şeyhten işitmediği hadisi rivayet eden bir kimse (müdellis) olmaması gerektiğini söylemek suretiyle tedlîsin tanımını yapmıştır (er-Risâle, s. 371). İbn Nümeyr ve Ebû Dâvûd gibi III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinin râvinin tedlîs yaptığını açıklayan ifadelerinde de aynı tanıma rastlanmaktadır (İbn Ebû Hâtim, I, 322; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 31). III. yüzyılda ayrıca, râvinin rivayet ettiği şeyhini herkesçe bilinen isim, künye ve lakabıyla değil bilinmeyen isim, künye ya da lakapla anmasıyla meydana gelen tedlîse tenkitçi muhaddislerce işaret edilmekle birlikte (Fesevî, II, 424) bu nevi tedlîsler için daha sonraki dönemlerde kullanılacak olan “tedlîsü’ş-şüyûh” tabirine rastlanmamaktadır. Müteahhirîn dönemi

âlimlerinden İbnü's-Salâh tedlîsi, "râvinin görüşmüş olduğu hocasından işitmeden ya da aynı asırda yaşadığı halde görüşmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak şekilde rivayette bulunması" diye tanımlarken (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 73) Nevevî, "hoca ile aynı asırda yaşamış olup ondan işitmediği halde 'kāle fülânün' veya 'an fülânin' diyerek işittiğini ima edecek biçimde rivayet etmesi" şeklinde tarif etmiştir (Süyûtî, s. 139-140). Gerek İbnü's-Salâh gerekse Nevevî, râvi ile şeyhinin görüşüp görüşmediğini dikkate almadan aynı asırda yaşamış olmalarını yeterli görmüş ve tedlîsi ona göre tarif etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ise tedlîsi "râvinin bir hocadan duyduğu hadisi kendisiyle görüştüğü, fakat o hadisi işitmediği başka bir hocasına isnad etmesi" şeklinde tanımlar (Nüzhetü'n-naẓar, s. 82-83).

Başlıca tedlîs türleri şunlardır: 1. Tedlîsü'l-isnâd. Râvinin görüştüğü ve kendisinden hadis dinlediği hocasından doğrudan duymadığı hadisleri ondan işitmiş gibi nakletmesidir. İsnad tedlîsi yapan kimsenin maksadı ya isnad zincirini kısaltarak âlî isnad elde etmek veya aradaki zayıf râviyi (müdelles anh) düşürmek yahut büyük bir muhaddisten o hadisi bizzat duyduğu intibaını vermektir. Bu tedlîsi yapan râvi hadisi rivayet ederken "işittim" ve "haber verdi" gibi kesinlik bildiren sîgalar yerine "kāle" ve "an" gibi duyduğu zannını uyandıracak ifadeler kullanır. 2. Tedlîsü'ş-şüyûh. Râvinin, hocasını bilinen adı dışında fazla bilinmeyen bir isim, künye, lakap ya da nisbe ile zikretmesidir. Bu nevi tedlîs yapan kimsenin amacı hep aynı hocadan nakletmediği, zayıf ya da yaşı kendisinden küçük râvilerden hadis almadığı kanaatini vermektedir. 3. Tedlîsü't-tesviye. Güvenilir râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle hadisin hep güvenilir râvilerden rivayet edildiği zannını uyandırmaktır. Tesviye yoluyla yapılan tedlîse ilk dönem âlimlerince "tecvîd" adı da verilmiştir. 4. Tedlîsü'l-atf. Râvinin, "Bize bu hadisi falan ve falan hocalarım rivayet etti" derken o hadisi ikinci hocasından işitmediği halde isimleri ardarda zikrederek her ikisinden de duymuş gibi nakletmesidir. 5. Tedlîsü's-sükût. Râvinin isnadı zikrederken "haddesenâ" veya "semiʿtü" dedikten sonra bir süre susması, ardından o hadisi kendisinden işitmediği bir hocasının adını anması, böylece hadisi bu hocasından da işittiği intibaını vermesidir. 6. Tedlîsü'l-bilâd. Râvinin hadisi aldığı yeri belirtirken çok bilinen veya uzakta olan bir ilim merkezinin adını söylediği halde aslında aynı adı taşıyan, yakındaki fazla bilinmeyen bir yeri kastetmesidir. Meselâ Mısırlı bir râvinin "haddesenâ fülânün bi'l-Endelüs"

derken meşhur Endülüs'ü değil Kahire'deki Endülüs mahallesini kastetmesi böyledir. Râvi bu tür tedlîsi hadis öğrenmek için uzak yerlere gittiği intibaını vermek için yapar. 7. Tedlîsü'l-iskât. Râvinin hocasından bizzat işitmeyip başka bir yolla öğrendiği hadisi ondan işittiği zannını uyandıran "kāle" ve "an" gibi sîgalarla rivayet etmesidir. 8. Tedlîsü'l-hazf. Râvinin hocasından muteber bir yolla almadığı hadisi, muteber bir yolla aldığını zannettirmek için hiçbir edâ sîgası kullanmadan doğrudan hocasının ismini söyleyerek rivayet etmesidir. Buna "tedlîsü'l-kat'" da denir. Hadis rivayetinde ayrıca icâzet, vicâde ve münâvele gibi rivayet türlerine göre isimlendirilen tedlîsü'l-icâze, tedlîsü'l-vicâde ve tedlîsü'l-münâvele gibi tedlîsler yanında "tedlîsü'l-metin" (râvinin hadis metnine asıl nüshada bulunmayan bazı açıklamalar ilâve etmesi) gibi bazı türlerden de söz edilir; ancak tedlîsin en çok bilinenleri tedlîsü'l-isnâd, tedlîsü'ş-şüyûh ve tedlîsü't-tesviyedir.

İbn Hacer el-Askalânî tedlîs yapan râvileri Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi nâdiren tedlîs yapanlar, Süfyân b. Uyeyne gibi güvenilir olup sadece sika kimselerden ve çok az tedlîs yapanlar, rivayetlerinde fazlaca tedlîs yapanlar, zayıf veya meçhul râvilerden rivayet ederken tedlîs yapanlar ve tedlîsle birlikte başka bir sebepten dolayı cerhedilerek zayıf râvi durumuna düşenler olmak üzere beş grupta inceler (Ṭabaḳātü'l-müdellisîn, s. 13-14). Bunlardan ilk iki gruptakilerin tedlîsleri kabul edilirken son iki gruptakilerin tedlîsleri reddedilmiş, üçüncü gruptakilerin rivayetleri ise rivayet şekline göre kabul veya reddedilmiştir. İbnü's-Salâh'ın belirttiğine göre Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri başta olmak üzere muteber hadis kitaplarında tedlîsü'ş-şüyûh cinsinden birçok tedlîs bulunmaktadır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 75). Ancak hadis münekkitleri bu tür tedlîsleri genellikle farketmiş ve bunları tedlîs yapanın durumuna ve amacına bakarak değerlendirmiştir. Hadis tarihinde tedlîs en çok Kûfe'de ve Dımaşk'ta, nâdiren de Basra'da görülmüştür. Bağdat, Hicaz, Mısır, Horasan, İsfahan, İran, Hûzistan ve Mâverâünnehir muhaddislerinin nâdiren tedlîs yaptığı belirtilmektedir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 356).

Sahâbîler diğer sahâbîlerden duydukları hadisleri çok defa bizzat Hz. Peygamber'den duymuş gibi rivayet etmişlerdir. Bu husus zâhiren tedlîs gibi görünse de hadis âlimleri sahâbe devrinde gerçek anlamda tedlîs faaliyetinin bulunmadığını, onların bu tür rivayetlerinin mürsel olacağını,

sahâbe mürselinin ise sahih kabul edildiğini söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, aynı asırda yaşadıkları halde görüştükleri bilinmeyen iki râvinin birbirinden yaptıkları rivayetlerin müdelles değil mürsel-i hafî olduğunu belirtir. Müdelles ile mürsel-i hafî arasında çok ince bir fark vardır. Şeyh ile görüştüğü bilinen râvinin ondan işitmeden rivayet ettiği hadise müdelles, şeyhle aynı asırda yaşamakla birlikte onunla görüştüğü bilinmeyen râvinin şeyhten rivayet ettiği hadise mürsel-i hafî denir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 82-83). Buna göre Hz. Peygamber'le aynı asırda yaşadığı halde onunla görüşmemiş olan muhadramûnun rivayet ettiği hadisler müdelles değil mürsel-i hafîdir. Bazı muhaddisler tedlîsi mürsel-i hafîyi de kapsayacak biçimde tanımlamışsa da Hatîb el-Bağdâdî iki kavramı birbirinden ayırmanın daha doğru olacağını belirtmiştir (el-Kifâye, s. 395).

Hadis âlimleri tedlîsi önemli bir cerh sebebi kabul etmiştir. Şu'be b. Haccâc ve İmam Şâfiî tedlîsi yalanın kardeşi diye niteler (a.g.e., s. 393). Tedlîs yapmanın kesinlikle câiz olmadığını söyleyenlerin yanında tedlîsi bazı şartlarla câiz sayanlar da vardır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdülber enNemerî, İbnü's-Salâh, Nevevî ve Alâî gibi âlimler müdellis râvinin rivayette kullandığı sîgalara bakmak gerektiğini söylemiş, sika bir müdellisin hadisi işittiğine kesin biçimde delâlet eden rivayet lafızları kullandığı durumlarda bu tür

rivayetlerin delil olarak kullanılabileceğini söylemiştir (Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, s. 105 vd.). Buna göre râvinin tedlîs yapması onun bir kısım rivayetlerine zarar verse de güvenilirliğini ortadan kaldırmamakta, diğer rivayetleri kabul edilebilmektedir. Nesâî, tedlîs yapmakla tanınan Bakıyye b. Velîd'in "haddesenâ" ve "ahberenâ" sîgalarıyla aktardığı rivayetlerinde sika olduğunu söylemiştir (Zehebî, XIV, 134). Ancak müdellis râvi şeyhinden bizzat işitmediği bir hadisi "semi'tü, haddesenâ, ahberenâ, kāle lî fülânün" gibi cezim sîgasıyla rivayet ediyorsa o takdirde yalan söylediği gerekçesiyle onun bütün rivayetleri terkedilir.

Tedlîs konusundaki ilk telifler Ali b. Medînî ile (a.g.e., XI, 60) Kerâbîsî'ye aittir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 89). Esmâʾü'l-müdellisîn adıyla bir eser kaleme aldığı bildirilen Kerâbîsî'den sonra Nesâî ve Dârekutnî de birer eser yazmış, ancak bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Kendisinin belirttiğine göre Hatîb el-Bağdâdî biri Tedlîsü'ş-şüyûḫ, diğeri et-Tebyîn li-esmâʾi'l-

müdellisîn adıyla iki çalışma yapmıştır (el-Kifâye, s. 395). Zehebî konuyla ilgili bir kaside (el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye [Medine], nr. 356, vr. 418b-419b), İbn Hilâl el-Makdisî bir manzume (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Cidde-Beyrut 1407/1987) yazmıştır. Alâî'nin Câmiʿu't-taḥṣîl li-aḥkâmi'l-merâsîl adlı eseri sadece mürsel hadisle alâkalı gibi görünmekle birlikte müellif burada tedlîs ve müdellisler konusuna geniş yer ayırarak altmış sekiz müdellis râviyi tanıtmış (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Riyad 1407, s. 97-124), daha sonraları eser konu hakkında yapılan çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Tedlîse dair kaleme alınan en hacimli eserler Sıbt İbnü'l-Acemî'nin et-Tebyîn li-esmâʾi'l-müdellisîn (Halep 1350; nşr. Yahyâ Şefîk, Beyrut 1406/1986; Delhi 1406, S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli'l-ḥadîs̱ içinde), İbn Hacer el-Askalânî'nin Ṭabaḳātü'l-müdellisîn olarak da bilinen (Kahire 1322; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1978; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1407/1986) Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Zerkā-Ürdün 1403; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1405/1984, 1407/1987; nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad 1414/1993) ve Süyûtî'nin Esmâʾü'l-müdellisîn (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā-Ürdün 1986, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1407/1986; nşr. Mahmûd Muhammed Nessâr, Beyrut 1412/1992) adlı kitaplarıdır.

Günümüzde yapılan çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Hâris Süleyman ed-Dârî, et-Tedlîs ve ḥükmühû ʿinde'l-muḥaddis̱în (Bağdat 1976); Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, et-Teʾnîs bi-şerḥi Manẓûmeti'ẕ-Ẕehebî fî ehli't-tedlîs (Beyrut 1404); Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, İtḥâfü ẕevi'r-rüsûḫ bi-men rumiye bi't-tedlîsi mine'ş-şüyûḫ (Küveyt 1406/1985); Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, et-Teʾsîs bi-ẕikri men vuṣıfe bi't-tedlîs (Cidde-Beyrut 1407, İbn Hilâl el-Makdisî'nin manzumesi ile birlikte); Muhammed b. Ali b. Âdem el-Etiyûbî, el-Celîsü'l-enîs fî şerḥi'l-Cevheri'n-nefîs fî naẓmi esmâʾi ve merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs (Mekke 1410); Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîs̱ (Riyad 1412/1992); Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü'l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi't-tedlîs (I-IV, Riyad 1418/1997); Avvâd el-Halef, Rivâyâtü'l-müdellisîn fî Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Beyrut 1423/2002); Sâlih b. Saîd Avmâr el-Cezâirî, et-Tedlîs ve aḥkâmuhû ve âs̱âruhü'n-naḳdiyye (Beyrut 2002); Muhammed b. Tal'at, Muʿcemü'l-müdellisîn (Riyad 1426/2005). Ömer Mehmet Ulusoy,

Hadis Rivayetinde Tedlîs Uygulaması ve İbn Hacer'in Tabakatü'l-müdellisîn Adlı Eseri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (2008, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ali Toksarı da "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnadı" isimli bir makale yazmıştır (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V [1988], s. 221-236).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 371; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîẖ, II, 424; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 322; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 393-409; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 338-358; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 73-76; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 60; XIV, 134; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuẖbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 81-84; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 614-651; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-müdellisîn (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1983, s. 13-14; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 139-146; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 89; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 315-339; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Dübey 1415, s. 373-392; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 163-175; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 432-436; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iẖtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 271-312; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1988, s. 170-179; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîs̱, Riyad 1412/1992; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 257-286; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 167-168; Sâlih b. Saîd Avmâr el-Cezâirî, et-Tedlîs ve aḥkâmühû ve âs̱âruhü'n-naḳdiyye, Beyrut 1422/2002; Abdülkadir Karahan, "Tedlîs", İA, XII/1, s. 110-112; G. H. A. Juynboll, "Tadlīs", EI² (İng.), X, 77-78.

Bünyamin Erul

TEDMÜR

(تدمر)

Suriye'de tarihî bir şehir.

Suriye çölünün (Bâdiyetüşşâm) ortasındaki bir vahada Humus'un 145 km. doğusunda, Şam'ın 260 km. kuzeydoğusunda yer alır. Bölgede çok miktarda hurma ağacı bulunduğundan Yunan ve Roma coğrafyacıları şehri Palmyra (hurma ülkesi) adıyla anar. Eskiçağ'lardan beri yerleşim merkezi olduğu anlaşılan Tedmür, Mezopotamya'yı Suriye'ye bağlayan tarihî ticaret yolunun önemli duraklarından biriydi. Asur Hükümdarı I. Tiglath-Pileser döneminden (m.ö. 1116-1076) kalma kitâbeler, Tedmür'ün o devirde bölgenin belli başlı şehirleri arasında yer aldığını göstermektedir. Muhteşem binaları ve büyük mermer sütunlarıyla bilinen şehrin kuruluşu Hz. Süleyman'a nisbet edilmiş, buna benzer görüşler İslâm kaynaklarında da aktarılmıştır. Şehrin Süleyman tarafından kurulduğu, Sebe Kraliçesi Belkıs'ın Süleyman'ı Tedmür'de ziyaret ettiği ve mezarının da burada bulunduğuna dair rivayetler bunlar arasındadır (Yâkūt, II, 20; İbnü'l-Esîr, I, 238; Cevâd Ali, III, 77). Selevkoslar'dan sonra Roma İmparatorluğu döneminde ticarî ve mimarî açıdan büyük önem kazanan Tedmür, Romalılar'la Persler arasındaki mücadelelere sahne oldu. Roma imparatorları Hadrianus (117-138) ve Septimus Sévèrus (193-211) şehre büyük önem verdiler. Hadrianus'un 130 yılında Tedmür'ü ziyaret etmesi ve buradaki imar faaliyetleri dolayısıyla şehir Hadriana Palmyra (Hadrianapolis) şeklinde de anılır. Şehir en parlak devrini 130-270 yılları arasında yaşadı. Günümüze kitâbeleriyle birlikte harabeleri ulaşan birçok görkemli yapı bu döneme aittir. Aynı dönemde milletlerarası ticaret ağı güzergâhında belli başlı merkezlerden biriydi ve ticarî ilişkileri Çin'e kadar uzanmaktaydı.

III. yüzyılda Sâsânîler'le Roma İmparatorluğu arasında başlayan mücadele Tedmür'de bir Arap devletinin kuruluşuna yol

açtı. Tedmür'ün ileri gelenlerinden Üzeyne (Üzeyne b. Hayrân b. Vehbüllât, Odenathus/Odenatus) iki imparatorluğun mücadelesini fırsat bilerek Tedmür'de bağımsızlığını ilân etti. Sâsânî İmparatoru I. Şâpûr'un Roma İmparatoru Valerianus'u 260'ta Edessa (Urfa) savaşında mağlûp edip esir almasının ardından Üzeyne, Şâpûr'a bir elçi heyetiyle birlikte hediyeler gönderdi. Ancak Şâpûr, Üzeyne'yi küçümseyip hediyeleri reddetti ve onları nehre attırdı. Bunun üzerine Üzeyne, bölgedeki Arap kabilelerini ve dağılan Roma askerlerini etrafına toplayarak Sâsânîler'in başşehri Medâin'e (Ktesiphon) hücum etti. Şâpûr'un sarayını yağmalayıp çok miktarda ganimet ele geçirdi ve imparatorun ailesini esir aldı. Bu zaferden sonra Roma İmparatoru Gallienus tarafından ortak imparator ilân edildi ve kendisine "Doğu eyaletleri hükümdarı" unvanı verildi. Üzeyne'nin 267 veya 268 yılında bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından yerine geçen eşi Zeyneb (Zenobia) ve oğlu Vehbüllât (Athenedorus) onun faaliyetlerini sürdürdü. 270 yılından sonra Tedmür-Roma ilişkileri bozulmaya başladı. 70.000 kişilik ordusuyla Mısır'a giren Zeyneb buradaki Roma kuvvetlerini yenerek bölgeyi hâkimiyet altına aldı; kendisi ve oğlu adına para bastırdı. Anadolu'nun önemli bir kısmını ele geçiren, fakat ardından geri çekilmek zorunda kalıp Roma ordularıyla Humus civarında yaptığı savaşta ağır bir yenilgiye uğrayan Zeyneb Tedmür'e döndü. 272'de İmparator Aurelianus, Tedmür'ü ele geçirince kraliçe kaçmaya çalıştıysa da Fırat nehri kenarında yakalanıp esir alındı ve Roma'ya götürülürken yolda veya Roma'da öldü. Zeyneb'in ölümü üzerine yeni bir isyandan sonra şehir İmparator Aurelianus'un emriyle tahrip edildi ve Tedmür Krallığı sona erdi. Güzelliği, zekâsı ve cesaretiyle meşhur olan Zeyneb, Arap edebiyatında Zebbâ adıyla efsaneleşmiştir (EI^2 [İng.], XI, 369).

Çeşitli putlara tapan ve başta güneş mâbedi birçok tapınağı olan Tedmür'de zaman içerisinde Hıristiyanlık yayıldı. Şehri, Bizans İmparatorluğu'nun kurucusu Büyük Konstantinos'un 325 yılında topladığı İznik Konsili'nde Piskopos Marinus, 451 yılındaki Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nde Piskopos Ioannes temsil etti. İmparator I. Iustinianos (527-565) Tedmür surlarını tamir ettirdi; bazı resmî binalar ve bir kilise yaptırarak şehri imar etti. İslâm'dan önce Tedmür, Bizans ve müttefiki Gassânîler'in hâkimiyetindeydi. İslâm döneminde Suriye bölgesine yönelik fetihler sürecinde Hâlid b. Velîd tarafından barış yoluyla fethedildi (13/634). Ancak kısa bir süre sonra halkın anlaşmayı bozması üzerine Dihye b. Halîfe el-

Kelbî şehri savaşla tekrar ele geçirdi. Emevîler döneminde Hişâm b. Abdülmelik tarafından Tedmür yakınlarında iki kasır yaptırıldı (bk. KASRÜ'l-HAYR). Suriye'nin birçok merkezi gibi Kelb kabilesinin yoğun biçimde yaşadığı Tedmür, Süleyman b. Hişâm liderliğinde II. Mervân'a karşı gerçekleştirilen ayaklanmaya destek verdi (127/745). İsyanın bastırılması sırasında şehir surlarının bir kısmı II. Mervân'ın emriyle yıkıldı. Ardından Tedmür halkı, iktidarı Emevîler'den almak isteyen Abbâsîler'e karşı mücadele veren Ebü'l-Verd Meczee b. Kevser el-Kilâbî'nin safında yer aldı (132/749). 552'de (1157) meydana gelen depremden büyük zarar gören Tedmür'ü bundan kısa bir süre sonra ziyaret eden Tudelalı Benjamin burada 2000 yahudinin yaşadığını söyler. 702 (1303) yılında Tedmür yakınlarında Memlükler'le İlhanlılar arasında yapılan savaş Memlükler'in galibiyetiyle sonuçlandı. VIII. (XIV.) yüzyılda Şeyhürrabve ed-Dımaşkī buradaki eşsiz harabelere dikkat çeker ve küçük bir caminin varlığından bahseder (Nuḫbetü'd-dehr, s. 39). XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin Şam eyaletine bağlı sancaklardan birinin merkezi olan Tedmür XVIII. yüzyılın ilk yarısında Safed-Sayda-Beyrut eyaletine bağlandı (Kılıç, s. 57-58). Günümüzde Suriye'nin Humus muhafazası sınırları içinde bir yerleşme merkezi olup 2003 yılında 47.041 olan nüfusun 2010 yılı başlarında 61.000'e ulaştığı tahmin edilmektedir. Eskiçağ'lardan kalma eserleri ve harabeleriyle önemli sayıda ziyaretçinin geldiği Tedmür'de 2000'den fazla kitâbe tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 161, 511; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 110, 165; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 618-621; III, 407; VII, 312, 315, 326, 444; Tudela'lı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri (trc. Nuh Arslantaş), İstanbul 2009, s. 63; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 20-22; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 238; III, 377; V, 324, 333, 432-434; X, 587; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersbourg 1866, s. 39, 202; M. Baptistin Poujoulat, Voyage dans l'Asie mineure en

Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie en Palestine et en Egypte, Paris 1840, II, 44-154; M. Şemseddin Günaltay, İslâm Öncesi Arap Tarihi (İstanbul 1338-41) (s.nşr. M. Mahfuz Söylemez), Ankara 2006, s. 76-88; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 76-141; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 112-125; Hitti, İslâm Tarihi, I, 113-118; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 47-61; Irfan Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, s. 12, 20-21, 69, 342, 345; a.mlf., "al-Zabbāʾ", EI² (İng.), XI, 369; M. Ali Mâdûn, Tefâʿulât ḥaḍâriyye ʿalâ ṭarîḳı'l-ḥarîr: Tedmür, Dımaşk 1995; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 57-58; Fr. Buhl, "Tedmür", İA, XII/1, s. 112-114; C. E. Bosworth, "Tadmur", EI² (İng.), X, 79-80.

Ahmet Ağırakça

TEDRÎBÜ’r-RÂVÎ

(تدريب الراوي)

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin Muḳaddime’sini özetleyen Nevevî’nin et-Taḳrîb ve’t-teysîr’ine Süyûtî’nin (ö. 911/1505) yazdığı şerh

(bk. MUKADDİMETÜ İBNİ’s-SALÂH).

TEDRÎC

(التدريج)

Şer‘î hükümlerin aşamalı konulması anlamında bir terim.

Sözlükte derece kelimesinden türeyen tedrîc “bir kimseyi bir şeye aşamalı biçimde yaklaştırmak ve alıştırmak” anlamına gelir. Teşrî‘ yöntemi olarak hükümlerin ilâhî irade tarafından bir defada ve bütün şeklinde değil tebliğ süreci boyunca beşerî ve sosyal olgular dikkate alınıp peyderpey konulmasını ifade eder. Kitap ve Sünnet’teki bazı hükümlerin vazedilmesinde takip edilen bu yönteme hüküm koyucu irade esas alındığında tedrîc, teşrî‘ faaliyetinin niteliği esas alındığında tederrüc denir.

Kitap ve Sünnet’te hükümler konulurken dört çeşit tedrîc yönteminin uygulandığı görülür. Birincisi önce hükümlerin genel ve soyut (küllî) ilkeler halinde bildirilmesi, ayrıntılı ve somut (cüz’î) düzenlemelerin sonradan yapılmasıdır. Hükümlerin bu şekilde konulmasına “icmal-tafsil yöntemi” adı verilebilir. Mekke döneminde gelen amelî hükümler umumiyetle genel ve soyut niteliklidir. Söz konusu hükümlerin somut davranışlara uygulanabilir düzeyde ayrıntılı hale getirilmesi Medine devrinde gerçekleşmiştir. Meselâ haksız yere cana kıyma, zulüm, haksızlık, israf, ölçü ve tartıda hile yapma, yeryüzünde fitne ve fesat çıkarmanın yasaklanması; adaletli davranma, iyilik ve yardımlaşma, infakta bulunma, affedici olma ve yetimleri korumanın

emredilmesi böyledir. Bu yöntemle müslüman topluma kazandırılan ahlâkî duruş, Medine devrinde yapılacak ayrıntılı hukukî düzenlemeler için hem meşruiyet zemini oluşturmuş, hem de onların sorunsuz biçimde uygulamaya konulmasını sağlamıştır. Şâtıbî’ye göre Medine devrinde yapılan her düzenleme Mekke döneminde konulan genel ve soyut bir hükmün kapsamına girebilecek niteliktedir. Mekke devrinin genel ve soyut hükümlerinin tamamı dinin, nefsin, aklın, malın ve neslin korunması şeklinde tasnif edilen beş temel ilkeye bağlıdır (el-Muvâfaḳāt, III, 41-45, 95-96).

İkinci yöntem, hükümlerin toplumsal ihtiyaç ortaya çıkıncaya veya toplumsal yapı uygun hale gelinceye kadar geciktirilmesidir. Buna "zaman bakımından tedrîc yöntemi" denilebilir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, düzenleme ihtiyacının belireceği zamana kadar hükümlerin açıklanmasının geciktirilebileceğini ve bunun fiilen gerçekleştiğini kabul etmiştir. Nitekim kitap yoluyla konulan bazı hükümlerin sebeb-i nüzûlünü ve sünnet yoluyla konulan bazı hükümlerin sebeb-i vürûdunu açıklayan çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bir hükmün belli bir sebebe bağlı olarak sevkedilmesinin onun anlaşılmasını kolaylaştırdığı ve toplumsal yaşamdaki etkisini arttırdığı bilinmektedir. Diğer bazı hükümlerin konulmasında ise -müt'a nikâhını nihaî şekilde yasaklayan düzenlemenin fetih yılına (8/630) kadar geciktirilmesi örneğinde görüldüğü gibi (Müslim, "Nikâḥ", 11-32)- toplumsal yapının ilâhî irade tarafından öngörülen formu taşıyabilecek olgunluğa erişmesi gözetilmiştir. Tedrîcde üçüncü yöntem bazı hükümlerin geçici olarak konulması biçimindedir. Hüküm kendisiyle gözetilen amaç gerçekleştikten sonra yürürlükten kaldırılır. "Geçici hüküm yöntemi" diye adlandırılabilecek bu yöntemin nesihle doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Çünkü toplumsal geçiş dönemlerini düzenlemek amacıyla konulan geçici hükümlerin kaldırılması neshin bir türüdür. Meselâ anne baba ve akrabaya vasiyette bulunulması emri (el-Bakara 2/180) miras hisselerini düzenleyen âyet hükümleriyle neshedilmiş (en-Nisâ 4/11-12), Hz. Peygamber de artık vârise vasiyet yoluyla mal bırakılamayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Veṣâyâ", 6; Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 6; Şâfiî, s. 137-145).

Tedrîcde takip edilen dördüncü yöntem, aynı yükümlülüğü konu edinen hükümlerin içerdikleri yükümlülüğün derecesi bakımından aşama aşama sevkedilmesidir. Buna "hüküm içi tedrîc yöntemi" denilebilir. Bu yöntemin iki şekilde uygulandığı görülmektedir. İlki ve en çok kullanılanı yükümlülüğün kolaydan zora, azdan çoğa doğru arttırılması yöntemidir. Her aşama bir sonrası için sosyopsişik açıdan hazırlık niteliği taşımaktadır. Meselâ beş vakit namazın farz kılınması belli bir süreç içinde ve iki aşamada gerçekleşmiştir. Önce sabah ve akşam olmak üzere iki vakit farz kılınan namazın, daha sonra günde beş vakit kılınması emredilmiştir. İçki içme yasağı da böyledir. Kur'ân-ı Kerîm'de ilk aşamada müslümanların hurma ve üzümden içki ve güzel rızık elde ettikleri belirtilmiş, içki ayrıca zikredilerek güzel rızıktan sayılmamıştır (en-Nahl 16/67). İkinci aşamada

içkide hem büyük günah hem de yararlar bulunduğu, fakat günahının yararından daha fazla olduğu ifade edilmiştir (el-Bakara 2/219). Üçüncü aşamada sarhoş iken namaza yaklaşılmaması emredilmek suretiyle içki içilmesi sınırlandırılmış (en-Nisâ 4/43), son aşamada ise içki içilmesi kesin biçimde yasaklanmıştır (el-Mâide 5/90-91). Savaşa ilişkin düzenlemeler de hüküm içi tedrîc yönteminin bir örneğini teşkil etmektedir (konuyla ilgili âyetlerin iniş sırası şöyledir: el-Hicr 15/94; el-En'âm 6/106; en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46; el-Hac 22/39; el-Bakara 2/190; et-Tevbe 9/5; el-Enfâl 8/39; el-Bakara 2/244). Hüküm içi tedrîcde nâdir olarak zordan kolaya doğru bir yöntemin izlendiği görülmektedir. Gece namazıyla ilgili hükmün hafifletilmesi bu tür tedrîce örnektir (el-Müzzemmil 73/1-4, 20). Hüküm içi tedrîc yönteminin nesihle irtibatı vardır. Her yeni hüküm kendisinden önceki aşamada konulan hükmü yürürlükten kaldırmakta, son aşamadaki hüküm son düzenlemeyi bildirmekte, artık önceki aşamalarda gelen hükümlerin uygulanma imkânı kalmamaktadır.

Fıkıh doktrininde iki tür tedrîc biçiminden daha söz etmek mümkündür. Birincisi, hükümlerin konulmasında değil uygulanmasında Hz. Peygamber'in gösterdiği hoşgörü anlamındaki tedrîcdir. Buna "uygulamada tedrîc yöntemi" adı verilebilir. Toplumsal yaşamda köklü değişiklikler içeren bazı hükümlerin konulmasında tedrîce uyulmadığı ya da toplumun belli bir olgunluğa gelmesinin beklenmediği, buna karşılık tatbikatta hükümlerin biçimsel yapısına katı bir bağlılık yerine esnek davranıldığı görülmektedir. Uygulamada işlenen tedrîc genel değil kişiye, topluluğa ve duruma özel niteliktedir. Evlâtlık kurumu kaldırıldığında Resûl-i Ekrem'in Sehle bint Suheyl'e, eşi Ebû Huzeyfe'nin evlâtlığı olan Sâlim'i onun yanına rahatça girip çıkabilmesi için emzirmesini söylemesi (el-Muvaṭṭaʾ, "Raḍâʿ", 12; Müslim, "Raḍâʿ", 26-31) bu tür tedrîc yöntemine bir örnektir. Bu uygulamada süt kaynaklı mahremiyetin oluşabilmesi için gerekli şartların bir kısmın göz ardı edilmiştir. Evlâtlık kurumunun âniden kaldırılmasının belirtilen şekilde tedrîcî geçişi zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır. Müslüman olmak için cihada çağrılmamayı, kendilerinden öşür alınmamasını, namazla yükümlü tutulmamalarını ve başlarına kendilerinden olmayan birinin yönetici yapılmamasını talep eden Benî Sakīf heyetinin namaz dışındaki taleplerinin kabul edilmesi de (Müsned, IV, 218) bir tedrîc örneğidir. Hz. Peygamber'in Benî Sakīf'ten dinin bütün hükümlerine uymalarını istemesi durumunda onların İslâm'ı kabul

etmeyeceklerini, buna karşılık müslüman olduktan sonra zaman içinde hem öşür vereceklerini hem cihada katılacaklarını öngörmesi uygulamada bir geçiş dönemine müsamaha göstermesini gerektirmiştir (İbnü'l-Esîr, I, 237-238, 389).

İkinci olarak şeriatlar arası tedrîc olgusundan söz etmek mümkündür. İlk insan topluluğu ile başladığı kabul edilen nübüvvet tarihi boyunca itikadî hükümlerde hiçbir değişiklik olmadığı halde amelî hükümlerin insanlığın gelişimine paralel biçimde değişiklik gösterdiği ve her toplumun kendi düzeyine uygun düzenlemelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. İtikadî hükümler bildirmeli, amelî hükümler ise yaptırmalı önermeler niteliğindedir. Bu sebeple gerçeklik hakkında bilgi veren bildirmeli önermelerde talep içeren yaptırmalı önermelerin aksine değişimden söz edilemeyeceği gibi onların tebliğinde bir tedrîcden de bahsedilemez. Beşerî davranışların nasıl olması gerektiğine yönelik talep içeren amelî hükümler ise belli maslahatları gerçekleştirme amacına dönük olmanın yanında onların uygulanabilirliği, içinde yaşanılan maddî şartlarla sınırlıdır. Gözetilen maslahatlar toplumdan topluma farklılık gösterebileceği gibi onları gerçekleştirecek hükümlerin de farklı formlar içinde öngörülmesi bir gerekliliktir. İnsanlığın çağlar boyunca fikrî ve maddî bakımdan geliştiği ve peygamberler aracılığı ile gönderilen hükümlerde gelişmenin gözetildiği dikkate alındığında her topluma verildiği ifade edilen şeriatlar arasında tedrîcden söz etmek mümkündür. Her şeriat bir öncekini neshetmekle birlikte bu yalnızca bir ilga işlemi olarak değerlendirilemez. Her şeriat insanlığın gelişim süreci bakımından tamamlayıcı

bir aşamayı temsil etmektedir (Şehristânî, I, 52-53; Abdülazîz el-Buhârî, III, 402-403). Buna göre tedrîc aynı zamanda şeriatlar arasındaki değişim ve farklılığın gerekçesini teşkil etmektedir. Tedrîc yöntemi bazı sosyopsikolojik gerekçelere dayanmaktadır. Hz. Âişe'nin, "Kur'an'dan ilk nâzil olan 'mufassal'dan içinde cennet ve cehennemin zikredildiği bir sûredir. Helâl ve haram ise ancak insanlar peşpeşe İslâm'a girmeye başlayınca nâzil olmuştur. Eğer ilk inen 'içki içmeyin' emri olsaydı insanlar 'içkiyi asla bırakmayız' ve yine ilk önce 'zina etmeyin' emri inseydi 'zinayı asla terketmeyiz' derlerdi" şeklindeki sözleri (Buhârî, "Fezâʾilü'l-Ḳurʾân", 6) belirtilen gerekçelere dikkat çekmektedir. Bireylerin tek tek ve toplum halinde bağlı oldukları inanç, gelenek ve değerleri değiştirmeleri, bir anda

ve mekanik olarak değil ancak sosyopsişik açıdan çeşitli aşamaları olan bir süreç dahilinde gerçekleşebilmektedir.

Klasik fıkıh doktrini tedrîc yönteminin geçerli olduğu dönemi Hz. Peygamber'in tebliğ süreciyle sınırlamaktadır. Ancak toplumların geleneksel yapıdan modern yapıya geçmesi, Kitap ve Sünnet'te öngörülen bedenî cezalar, çok eşlilik, kadının şahitliği, miras taksimi ve kölelik gibi meselelerle ilgili bir kısım hükümler bakımından bir uygulanabilirlik, hatta onlar aracılığıyla gözetilen değerler açısından bir savunulabilirlik sorununu beraberinde getirmiştir. Bu sebeple modern dönemde bir kısım araştırmacılar, özellikle Hz. Ömer'in Kitap ve Sünnet kaynaklı bazı hükümlerin formlarını terkedip onların yerine başka düzenlemeler yapmasını dayanak almak suretiyle tedrîci tebliğ süreciyle sınırlı değil her toplumun kendi şartlarını dikkate alan, devamlı ve tekâmül esasına bağlı ictihadî bir yöntem diye görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 218; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 137-145; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1414/1993, I, 443; Serahsî, Mebsûṭ, X, 2-3; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 188; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, II, 295-302; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kum 1368, I, 120, 369-382; İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât, Kahire 1325, s. 261-262; Şehristânî, Mefâtîḥu'l-esrâr ve meṣâbîḥu'l-ebrâr (nşr. M. Ali Âzerşeb), Tahran 1429/2008, I, 52-53; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 237-238, 389; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, Beyrut 1401/1981, s. 43-44, 96-98; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, III, 30-47; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1408/1988, I, 390; II, 537, 539-540; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu''tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, III, 402-403; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Matbaatü'l-Mısriyye ve mektebetühâ), IV, 6; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III,

41-45, 95-96; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1421/2000, III, 78-87; Süyûtî, el-İtḳān, İstanbul 1988, I, 55-56, 57; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, I, 46-53; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1396/1976, s. 93-94; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1401/1981, s. 49-62; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, s. 15-16; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1988, s. 114-115; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 57; Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1990, s. 29-31, 149-153; a.mlf., Fıkıh İlmine Giriş, İstanbul 2009, s. 157-159; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 52-55, 321-326; a.mlf., Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 181-196; Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cîzânî, Meʿâlimü uṣûli'l-fıḳh ʿinde ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Demmâm 1416/1996, s. 399-400.

Talip Türcan

TEDVÎN

(التدوين)

Ezberlenen ve bir yere kaydedilen hadisleri yazarak bir araya getirme anlamında terim.

Sözlükte "yazmak, toplamak, derlemek" anlamındaki tedvîn, terim olarak hâfızalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde bulunan hadis metinlerini belli bir tasnife tâbi tutmadan yazıya geçirmeyi ifade eder. Cem'u'l-hadîs adı da verilen tedvîn işini yapan kimseye müdevvin, bu şekilde ortaya çıkan çalışmaya müdevven denir. Daha çok hadis terimi olarak bilinen tedvin Kur'an'ın tefsiri ve fıkhın tedvini şeklinde farklı ilim dallarında da kullanılmıştır. Muhaddisler, hadislerin yazıya geçirilmesi ve belli esaslara göre kitap haline getirilmesi sürecini kapsayan I-III. (VII-IX.) yüzyılları hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif olmak üzere dört dönem halinde incelemiştir. Hıfz ve kitâbet dönemi, Hz. Peygamber ve ashabın yaşadığı zaman dilimini içine alarak I. (VII.) yüzyılın sonlarına kadar devam eder. Bu süreç hadislerin daha çok ezberlemek amacıyla yazıldığı dönemdir. Tedvîn öncesinde hadisin sözlü ve yazılı olarak korunduğu bu iki döneme tesbit dönemi denir. Bunun ardından Resûl-i Ekrem'e ait çeşitli bilgilerin tasnif edilmeden derlenip biriktirildiği tedvîn dönemi gelir. Bu da I. (VII.) yüzyılın sonlarından başlayıp II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam eder. Yazılı olarak derlenen ve sözlü olarak nakledilip kayda geçirilen hadislerin muhaddisler tarafından belli esaslara göre sıralandığı döneme tasnif dönemi adı verilir. Bu dönem II. (VIII.) yüzyılın ortalarından IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar olan süreyi içine alır. Ashabın Hz. Peygamber'den görerek veya duyarak aldığı hadisleri saklayıp nakletmesi hıfz ve kitâbet yoluyla olmuş, bundan dolayı hadis tarihinin tedvîn öncesi devri genellikle bu iki dönemde incelenmiştir. Ancak söz konusu iki dönem arasında tam anlamıyla bir öncelik ve sonralık ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Zira bu iki dönemin aynı zaman dilimi içinde ve birbirini destekler mahiyette gerçekleştiği, hatta hadisleri yazan birçok sahâbînin bunları ezberlemek amacıyla kaydettiği bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde yazı kültürünün yeterince gelişmemesi, okur yazar olmayan Araplar'ın

edebî miraslarını hâfıza gücüyle nakletmesi, Resûlullah'ın hadisleri ezberleyip rivayet etmeye onları teşvik etmesi (Ebû Dâvûd, "ʿ İlim", 10) gibi hususlar hadisleri tesbit ve koruma işinin hâfızaya bırakılmasını gerekli kılmıştır. Hz. Peygamber çeşitli sebeplerle ilk dönemlerde hadislerin yazılmasını yasaklamış, ancak ezberlenerek nakledilmesine izin vermiştir (Müsned, III, 39).

Araplar arasında İslâmiyet'in etkisiyle okur yazarlık artmış ve yazı hayatın birçok alanında kullanılmaya başlanmıştır. Resûl-i Ekrem döneminde Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere antlaşmalar, emanlar, davet mektupları, ordu kumandanlarına tâlimatnâmeler, savaş zabıtları, nüfus ve vergi kayıtları gibi resmî bilgiler yazıya geçirilmiştir. Hadislerin kitâbeti konusunda biri yazılmasını emreden (Ebû Dâvûd, "ʿ İlim", 3), diğeri yasaklayan (Müslim, "Zühd", 72) iki rivayet nakledilmişse de Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in Ebû Şah için fetih hutbesinin yazılmasını emretmesi (Buhârî, "ʿ İlim", 39), vefatı öncesinde kendisinden sonra ümmetinin sapıklığa düşmemesi için bir belge yazdırmak istemesi onun hadislerin yazılmasına karşı olmadığını göstermektedir. Sahâbe arasında Sa'd b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere elliden çok kişinin hadis yazması ve Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbîlerin yazdığı sahîfelerin daha sonraki asırlara intikal etmesi de Resûl-i Ekrem'in hadis yazımına izin verdiğini ortaya koymaktadır (M. Mustafa el-A'zamî, s. 34-58).

Resûlullah'ın vefatından sonra Kur'an'ın toplanmasını zorunlu kılan olaylar hadisler konusunda da kendini hissettirmiştir.

Bunu ilk farkeden ve bu konuda teşebbüse geçen Halife Hz. Ebû Bekir olmuş, Kur'an'ın toplanması işini tamamladıktan sonra hadisleri derlemek için bir çalışma başlatmıştır. Hz. Âişe'den nakledildiğine göre Ebû Bekir bir gece 500 civarında hadis ihtiva eden sahîfesini yakmıştır. Bunun sebebini soran Âişe'ye sahîfesinde güvenilir kimselerden aldığı hadislerin bulunduğunu, ancak bunların Hz. Peygamber'in sözlerini onun ağzından çıktığı şekilde nakledip etmediklerini bilemediğini belirtmiş, bunun sorumluluğunu üzerine almaktan çekindiğini söylemiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 5). Tesbit döneminde işittiğini kaydetme düşüncesi

Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra bazı sahâbîler için kendisinin işitmediği, fakat başka sahâbîlerin naklettiği rivayetleri toplama anlayışına dönüşmüştür. Hz. Ebû Bekir doğuracağı sakıncaları dikkate alarak tedvînden vazgeçmiş, Hz. Ömer de hadislerin tedvînini düşünmüş ve bunu gerçekleştirmek için teşebbüse geçmiştir. Rivayete göre konuyu önce ashap ile istişare etmiş, onlardan olumlu cevap alınca durumu değerlendirmiş, neticede insanların hadisle daha çok meşgul olarak Kur’an’ı ihmal edeceği endişesiyle o da tedvînden vazgeçmiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 257-258). Hz. Ömer’in karşı çıktığı husus sosyal hayatta pratik değeri olan, amel edilebilir ve hukukî nitelik arzeden sünen türü rivayetler yerine amel edilmeyen rivayetlerle mesgul olunmasıdır. Hz. Ömer tedvîn hususunda Ebû Bekir’e göre daha kapsamlı bir düşünceye sahipti. Ebû Bekir kişisel gayretiyle Resûlullah’tan bizzat duymadığı hadisleri derlemeyi hedeflerken Ömer bu işi resmî bir görev gibi düşünmüş, bundan dolayı ashabın onayını alma ihtiyacını duymuştur. Bu dönemde hadislerin daha çok ahkâma dair olanları kaydedilmiş, Resûl-i Ekrem hâtıralarda henüz canlı bir şekilde yaşadığı için onun fiil ve takrirlerinin derlenmesi düşünülmemiştir.

Hz. Ömer’den sonra baş gösteren siyasî karışıklıklar yöneticilerin özellikle hadislerin tedvîni konusuna eğilmesine fırsat vermemiştir. Resmî anlamda yeni bir tedvîn teşebbüsünün Emevîler’in Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân (ö. 86/705) tarafından başlatıldığı görülmektedir. Dinî ilimlere ilgi duyan, özellikle hadis rivayetiyle meşgul olan Abdülazîz hadislerin tedvîni konusunu resmen ele alan ilk devlet adamı olarak tanınmaktadır. Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüşen Abdülazîz, Humus’ta yaşayan Kesîr b. Mürre el-Hadramî’ye (ö. 75/694 [?]) bir mektup göndermiş ve Ebû Hüreyre’nin hadisleri kendisinde bulunduğu için onun dışındaki sahâbîlere ait hadisleri yazıp göndermesini istemiştir (İbn Sa‘d, VII, 448). Bu rivayet, Ebû Hüreyre’nin naklettiği hadislerin I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısının başlarında yazıya geçirildiğini göstermektedir. Rivayete göre Mervân, Ebû Hüreyre’yi zaman zaman yanına çağırarak kendisine hadis nakletmesini istemiş, bu esnada kâtiplerine bunları yazdırmış ve saklamıştır (İbn Hacer el-Askalânî, VII, 433). Abdülazîz b. Mervân’ın elindeki hadislerin babası Mervân tarafından yazdırılan bu hadisler olması muhtemeldir. Abdülazîz b. Mervân’ın isteğinin ne ölçüde yerine getirildiği bilinmemekle beraber Kesîr b. Mürre’nin Abdülazîz’den önce vefat etmesi, verilen emrin yerine getirildiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmaması bu konuda bir sonuca

ulaşılmadığını düşündürmektedir.

Abdülazîz b. Mervân'ın hadisleri tedvîn düşüncesi oğlu Ömer b. Abdülazîz tarafından gerçekleştirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz yönetime geldiği dönemde hadis uyduranların çoğaldığını görmüş, büyük âlimlerin vefatından sonra hadislerin zayi olacağı endişesiyle tedvîn işini resmen başlatmıştır. Bu esnada bazı âlimleri Dımaşk'a davet etmiş, bazılarıyla doğrudan yahut valileri aracılığıyla yazışarak bilgilerinden yararlanmıştır. Bu âlimler arasında Medine Valisi Ebû Bekir b. Hazm ve Zührî öne çıkmaktadır. Ebû Bekir b. Hazm elindeki yazılı hadislere yenilerini ilâve ederek hacimli bir kitap oluşturmuştur (Fesevî, I, 644-645). Aslen Medineli olan Zührî ilim yolculukları sırasında Dımaşk'a gidip gelmeye başlamış, burada Emevî halifeleriyle yakınlık kurmuş ve onların meclislerine katılmıştır. Görüştüğü halifeler arasında Abdülmelik b. Mervân, Ömer b. Abdülazîz ve Hişâm b. Abdülmelik vardır. Zührî, hadisleri defterler halinde yazarak halifeye sunduğunu, halifenin bunları ülkenin değişik merkezlerine gönderip yöneticilerin, ilim ehlinin ve halkın istifadesine sunduğunu belirtmiştir (M. Accâc el-Hatîb, s. 494). Tedvîn döneminde âlimlerin çoğu, tesbit devrindeki geleneğe uyup Hz. Peygamber'den intikal eden ahkâmla ilgili merfû hadisleri toplarken Zührî fiilî sünnetleri de kaydetmiş, bunlara sahâbe kavillerini de ilâve etmiş (Abdürrezzâk es-San'ânî, XI, 258-259), böylece hadis anlayışında sahâbe sözlerinin de ele alındığı yeni bir çığır açmıştır. Bu davranış, kısa bir süre sonra kaleme alınmaya başlanacak olan tasnif dönemi eserlerine açık biçimde yansımıştır. Kendisine ulaşan bütün rivayetleri yazan Zührî'nin topladığı rivayetlerin "hayvanların sırtında taşınacak kadar çok olduğu" belirtilmektedir (Ebû Nuaym, III, 361). Rivayetler arasında siyer ve megāzîye dair olanlar büyük yekün tutmuş, Zührî bu rivayetleri müstakil bir eserde toplamış, bundan dolayı megāzî türünün ilk müelliflerinden biri kabul edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460).

Tedvîn döneminde hadislerin derlendiği eserlerin asılları zamanla kaybolmuş, fakat muhtevaları bunlara dayanıp kaleme alınan eserler vasıtasıyla sonraki dönemlere intikal etmiştir. Bununla birlikte o döneme ait bazı cüzlerin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bunlardan biri Muhammed Mustafa el-A'zamî tarafından neşredilen Eḥâdîs̱ü Ebi'l-Yemân el-Ḥakem b. Nâfiʿ ʿan Şuʿayb b. Ebî Ḥamza ʿani'z-Zührî'dir. Bu eser, muhaddis Ebü'l-Yemân'ın hadis hâfızı Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/779) yoluyla Zührî'den

naklettiği hadislerden bir kısmını ihtiva etmektedir. Şuayb b. Ebû Hamza, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in Zührî'den hadis yazması için görevlendirdiği kâtiplerdendir. Cüzün muhtevasının tahlili tedvîn dönemi ve tedvînin mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ebü'l-Yemân'ın cüzünde elli beşi merfû, on ikisi mevkuf, beşi maktû toplam yetmiş iki rivayet bulunmakta, bu husus, tesbit döneminde görülen sadece merfû hadisleri yazma düşüncesinden mevkuf ve maktû rivayetleri derleme anlayışına geçildiğini göstermektedir. Cüzde herhangi bir konu ayırımı yapılmamış, ulaşılabilen rivayetler karışık yazılmıştır. Cüzdeki hadisler ibadet, ahkâm, ahlâk ve siyer gibi farklı konularla ilgilidir. Maktû olan rivayetlerde de senedler zikredilmiştir. Tesbit döneminde neredeyse hiç kaydedilmeyen Hz. Peygamber'in fiillerine dair bilgiler bu cüzde kayıt altına alınmıştır. Cüzde dikkat çeken hususlardan biri de hadislerin çoğunun sebeb-i vürûdu ile veya içinde geçtiği olayla birlikte zikredilmesidir. Tesbit döneminin aksine tedvîn döneminde kaydedilen rivayetlerde tek bir sahâbîye bağlı kalınmamış, değişik sahâbîlerden gelen rivayetler yazılmıştır. Ebü'l-Yemân'ın cüzünde başta Ebû Hüreyre olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Âişe, Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân ve Hişâm b. Hakîm gibi sahâbîlerden rivayetler yer almaktadır. Tedvîn faaliyetinin tamamlanmasından sonra tasnif dönemine geçilmiş, hadisler konularına veya râvilerine göre tasnif edilmeye başlanmıştır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru hızla yaygınlaşan tasnif faaliyetinde Zeyd b. Ali, İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, İbn

Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî ve Hammâd b. Seleme önde gelen isimlerdir.

Hadislerin tesbit ve tedvîni İslâm'ın ilk dönemlerinde başlayıp II. (VIII.) yüzyılın başlarında tamamlandığı halde bir kısım şarkiyatçılar hadislerin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyılların ürünü olduğunu ve ortaya çıkan ihtiyaçlara göre uydurulduğunu iddia etmiştir. Bunlardan Sir W. Muir, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından önce yazılı hadis belgesinin bulunmadığını söylemiş, I. Goldziher ve J. Schacht, Emevîler devrinde yaygın olan hadislerin ahlâk, zühd, âhiret hayatı ve siyaset konularıyla ilgili olduğunu, bu dönemde fıkhî hadis bilinmediğini ileri sürmüş, J. Robson, hadislerdeki senedlerin II. (VIII.) yüzyılda uydurma birtakım hadisleri sahih göstermek için meşhur isimler kullanılarak ortaya konduğunu iddia etmiştir. Bu iddialar etrafında uzun tartışmalar cereyan etmiş, ancak son zamanlarda yapılan ciddi

araştırmalarla bunlar çürütülmüştür (M. Accâc el-Hatîb, s. 249-254, 375-382; M. Mustafa el-A‘zamî, s. 30 vd., 191-263; Hâkim Ubeysân el-Matîrî, s. 111-177).

Hadiste tedvîn konusu, son iki asırda şarkiyatçıların hadislerle ilgilenmeye ve sünneti eleştirmeye yönelmesinden sonra incelenmeye başlanmış ve çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Muhammed Zübeyr Sıddîkī’nin es-Seyrü’l-ḥas̱îs̱ fî târîḫi tedvîni’l-ḥadîs̱ (Haydarâbâd 1939), Muhammed Accâc el-Hatîb’in es-Sünne ḳable’t-tedvîn (Beyrut 1400/1980), Muhammed Mustafa el-A‘zamî’nin Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve târîḫi tedvînih (Beyrut-Dımaşk 1400/1980), Tayyib Selâme’nin et-Taḳyîd ve’t-tedvîn li’l-ḥadîs̱ beyne’l-müslimîn ve’l-müsteşriḳīn (Tunus 1983), Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî’nin es-Sünnetü’n-nebeviyye: Mekânetühâ, ʿavâmilü beḳāʾihâ, tedvînühâ (Kahire 1989), Ahmed Abdurrahman es-Süveyyân’ın Ṣaḥâʾifü’ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînü’s-sünneti’l-müşerrefe (baskı yeri yok, 1410/1990), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî’nin Tedvînü’s-sünneti’n-nebeviyye neşʾetühû ve teṭavvünühû (Riyad 1417/1996), Hâkim Ubeysân el-Matîrî’nin Târîḫu tedvîni’s-sünne ve şübühâtü’l-müsteşriḳīn (Küveyt 2002), İbrâhim Fevzî’nin Tedvînü’s-sünne (Beyrut 2002) ve Muhammed Salih Ekinci’nin Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet (çev. Metin Yiğit, İstanbul 2004) adlı eserleri zikredilebilir. Bu konuda Salih Şengezer yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Konuyla ilgili makalelerden bir kısmı şunlardır: Muham

med Hamîdullah, “Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini” (AÜİFD, trc. Nafiz Danışman, IV/3-4 [Ankara 1955], s. 1-7); R. Ja’feriyan, “Tadwîn al-Hadîth: A Historical Study of the Writing and Compilation of Hadîth” (Al-Tawhīd, VI/1 [1988], s. 19-35); Abdülhıdr Câsim Hamâdî, “en-Neşâtü’t-tedvînî fi’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf” (el-Mevrid, XXX/1 [Bağdad 1423/2002], s. 4-12); James Robson, “Hadisin Tedvin ve Tasnifi” (Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, trc. Musa Erkaya, XII/1 [Elazığ 2007], s. 119-133). Ali Şehristânî’nin Menʿu tedvîni’l-ḥadîs̱ esbâb ve netâʾic (Beyrut 1418/1997) ve Menʿu tedvîni’l-ḥadîs̱ (Kum 1420), Mustafa Kayser el-Âmilî’nin Kitâbü ʿAlî ve’t-tedvînü’l-mübekkir li’s-sünneti’n-nebeviyye (Beyrut 1415/1995), Muhammed Ali Mehdevî’nin Tedvînü’l-ḥadîs̱ (Beyrut 1427/2006) adlı eserlerinde tedvîn konusu Şîa’nın

bakış açısıyla ele alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dvn" md.; Müsned, III, 39; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 257-259; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 644-645; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 361; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 326-350; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 5; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 433; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Beyrut 1400/1980, s. 249-254, 293-382, 489-500; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 436-439; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 43-71; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 46-127, 220-236; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1405/1985, s. 187-235; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 3-20; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 14-49; M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 19-161, 191-263 (137-164 Arapça kısmı); Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 33-38, 51-58; Hâkim Ubeysân el-Matîrî, Târîḫu tedvîni's-sünne ve şübühâtü'l-müsteşriḳīn, Küveyt 2002, s. 35-82, 111-177; Salih Şengezer, Hadisleri Tedvîn ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri (yüksek lisans tezi, 2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-31, 34-38; G. H. A. Juynboll, "Tadwīn", EI² (İng.), X, 81; İsmail Yiğit, "Abdülazîz b. Mervân", DİA, I, 192.

Mehmet Efendioğlu

TEDVÎR

(التدوير)

Kur’ân-ı Kerîm’in tilâvet usullerinden orta süratte okumayı ifade eden tecvid terimi

(bk. TİLÂVET).

TEEBBETA ŞERRAN

(تأبّط شرًّا)

Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî (ö. 540 [?])

Câhiliye şairi.

Doğu Arabistan’da yaşayan Kays Aylân’ın kollarından Fehm (Cedîle) kabilesine mensuptur. Şair hakkındaki bilgiler masalı andıran rivayetlerden ibarettir. Güvenilir kaynaklarda annesinin Benî Fehm’den Ümeyme adlı iyi bir kadın olduğu ifade edilir. Kendisine Teebbeta Şerran lakabının veriliş sebebiyle ilgili olarak çeşitli hikâyeler nakledilmiştir. Bunlardan meşhur olanına göre şair bir gün koltuğunun altına bir kılıç alıp dışarı çıkmış, komşular annesine böyle hiddetle nereye gittiğini sormuş, o da, “Bilmiyorum, koltuğunun altına bir kötülük aldı (teebbeta şerran) ve çıkıp gitti” diye cevap vermiş, şair o günden sonra bu lakapla anılmıştır. Bu konuda nakledilen hikâyelerin II. (VIII.) yüzyıldan sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. İbn Habîb el-Bağdâdî onun yapmış olduğu baskınlarla ilgili çok sayıda olağan üstü hikâyeden söz eder, fakat ayrıntılara yer vermez (el-Muḥabber, s. 196-197). Abdülkādir el-Bağdâdî de fantastik özellikleri dolayısıyla şaşırtıcı görünen birçok hikâyeye temas eder (Ḫizânetü’l-edeb, I, 138). Annesi siyahî olduğu için şair “ağribetü’l-Arab” (Araplar’ın kargaları: kuzgunî Araplar) diye tanınan zümredendi. Teebbeta Şerran küçük yaşta iken babası öldüğünden annesi şair Ebû Kebîr el-Hüzelî ile evlenmiş, ancak kendisi annesi ve üvey babasının oğulları ile baş edememiş, hatta Ebû Kebîr onu öldürmek istemiş, şair bu sebeple Benî Hüzeyl’e düşman olmuştur. Şairin kız kardeşlerinden Ümeyye, Kureyş’ten Nevfel b. Esed b. Abdüluzzâ ile evlenmiş, bu evlilikten Kureyş’in reislerinden şair Adî b. Nevfel dünyaya gelmiştir.

Teebbeta Şerran cesur, zeki, kurnaz, gözleri çok keskin ve kulakları çok hassas bir bedevî idi. Yağma arkadaşı ve dayısı Şenferâ gibi çok hızlı koşanlardan (addâûn) olup atlara ve geyiklere yetişecek derecedeki koşuculuğu darbımesel haline gelmiş, onun hakkında “iki ayaklı, iki kollu

ve iki gözlülerin en hızlı koşanı” denilmiştir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XXI, 87). Yağmacılardan (saâlîk) olan şair baskın ve yağmalarını bazan tek başına, bazan Şenferâ veya başkalarıyla birlikte yapmış, hayatı Benî Hüzeyl ve Benî Becîle ile mücadele içinde geçmiştir.

Baskınlarının birinde Benî Becîle ile savaşırken Nümâr dağında öldürülmüş veya Benî Hüzeyl’in kurduğu pusuya düşürülerek katledilmiş (meselâ bk. İbn Habîb, Esmâʾü’l-muġtâlîn, VI, 216), cesedi bir mağaraya atılmıştır. Ölümü üzerine aralarında Mürre b. Huleyf el-Fehmî, annesi, kız kardeşi veya kız kardeşinin oğlunun da bulunduğu birçok şair tarafından mersiyeler söylenmiştir. Yeğenine nisbet edilen mersiye bazan Teebbeta Şerran’a, bazan Şenferâ’ya izâfe edildiği gibi Halef el-Ahmer’e ait olduğu da ileri sürülmüştür (Stetkevych, XXXI/1 [1986], s. 30-31). Teebbeta Şerran’ın Mufaddal ed-Dabbî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, İbn Habîb el-Bağdâdî ve Sükkerî gibi dilciler tarafından rivayet edilen şiirleri müstakil olarak zamanımıza intikal etmemiştir. Şiirlerinin çoğu i‘tizâr, fahr, hamâse türündendir ve parçalar halinde antolojilerle (el-Mufaḍḍaliyyât, el-Aṣmaʿiyyât, el-Vaḥşiyyât, Şerḥu Dîvâni’l-Ḥamâse vb.) edebî eserlerde (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Kitâbü’l-Eġānî, bk. bibl.) yer almaktadır.

Eserleri. 1. Dîvân. Teebbeta Şerran’ın şiirleri son yıllarda derlenerek Selmân Dâvûd el-Karagûlî - Cebbâr Ta‘bân Câsim (Necef 1393/1973) ve Ali Zülfikar Şâkir (Beyrut 1404/1984) tarafından neşredilmiş, ayrıca Yûsuf Şükrî Ferhât’ın Dîvânü’ṣ-ṣaʿâlîk’i içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1413/1992). Divanının müellifi meçhul bir şerhinin yazma nüshasından dokuz varaklık bir bölümün mikrofilmi bulunmaktadır (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd Ktp., nr. 5069). 2. el-Ḳaṣîdetü’l-ḳāfiyye. el-Mufaḍḍaliyyât’ta yer alan (nr. 1) yirmi altı beyitlik bir şiir olup Millet Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 1662, 2 varak).

Teebbeta Şerran hakkında ilk ayrıntılı çalışma, G. W. F. Freytag (doktora tezi, Göttingen 1814), Haquinus Hellmann (doktora tezi, Lundae 1834) ve G. Baur (“Der arabische Held und Dichter Tâbit Ben Đâbir von Fahm, genannt Ta’abbata Šarran, nach seinem Leben und seinen Gedichten”, ZDMG, X [1856], s. 74-109) tarafından yapılmış, daha sonra W. Ahlwardt ve F. Schulthess bazı şiirlerini yayımlamış, C. J. Lyall da dört şiirini

neşretmiştir (JRAS, 1918, s. 211-227). Bazı şiirlerini G. W. F. Freytag Latince'ye, Goethe ve F. Rückert Almanca'ya, C. J. Lyall, Suzanne Pinckney Stetkevych İngilizce'ye, F. Gabrieli İtalyanca'ya tercüme etmiştir. Ahmed Muhammed Mahmûd el-Meydânî, S̱elâs̱etün min fürsâni'ş-şiʿri'l-câhilî: eş-Şenferâ, Teʾebbeṭa Şerran, ʿAntere adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1991, Câmiatü Tanta külliyyetü'l-âdâb).

BİBLİYOGRAFYA

Teebbeta Şerran, Dîvân (nşr. Ali Zülfikar Şâkir), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, s. 7-45; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 192, 196-198, 200; a.mlf., Esmâʾü'l-muġtâlîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1374/1954, VI, 215-217; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 312-314; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XXI, 86-115; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvâni'l-ḥamâse, Bulak 1296, I, 37-49; II, 26, 160-164; a.mlf., Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1397/1977, I, 3-51; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 137-139; III, 344, 345; VII, 502-503, 506-507; VIII, 194-197; Sezgin, GAS, II, 137-139; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿrü'ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1987, tür.yer.; W. Heinrichs, "Ta'abbata Sharran, Goethe, Shâkir", Reflections on Reflections: Near Eastern Writers Reading Literature (nşr. A. Neuwirth - A. C. Islebe), Wiesbaden 2006, s. 191-252; F. Gabrieli, "Taʾabbaṭa Šarran, Šanfarâ, Ḫalaf al-Aḥmar", Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, serie VIII, I, Roma 1946, s. 40-69; S. P. Stetkevych, "The Rithā' of Ta'abbaṭa Sharran: A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry", JSS, XXXI/1 (1986), s. 27-45; Abdüsselâm el-Hemmâlî, "Şerḥu'l-Merzûḳī li-Ḳāfiyyeti 'Teʾebbeṭa Şerran'", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, sy. 15, Trablus 1428/1998, s. 645-653; a.mlf., "Mufaḍḍaliyyetü Teʾebbeṭa Şerran bi-şerḥi Ebî ʿAlî el-Merzûḳī", MMMA (Kahire), XLIX/1-2 (1426/2005), s. 131-141; Kadri Yıldırım, "Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi", Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/1, Diyarbakır 2001, s. 177-206; H. H. Bräu, "Taʾabbata S̲h̲arran", EI, IV, 622; Nihad M. Çetin, "Teʾabbata Şerren", İA, XII/1, s. 76-78; A. Arazi, "Taʾabbaṭa

S̲h̲arran”, EI[2] (İng.), X, 2-3; M. Lutfî el-Yûsufî, “Teʾebbeṭa Şerran”, Mv.AU, IV, 341-347.

Süleyman Tülücü

TEENNÎ

(التأنّي)

Bir işi acele etmeden iyice düşünerek yapma, temkinli ve ihtiyatlı davranma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “beklemek, gecikmek, sebat etmek, düşünüp taşınmak” anlamlarındaki eny kökünden türeyen teennî ve yine aynı kökten enât “acelecilikten sakınma”; “hilim, vakar, sabır, yumuşaklık ve sebatkârlık” diye tanımlanır (Lisânü’l-ʿArab, “eny” md; Tâcü’l-ʿarûs, “eny” md.; Kāmus Tercümesi, “eny” md.). Klasik sözlüklerde hilim kelimesinin açıklanmasında teennînin çoğunlukla akılla birlikte en başta zikredilmesi (Pellat, s. 14-16, 18) terimin “akıllı ve ağır başlı hareket etme” mânasını da içerdiğini göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de teennî geçmez. Aynı kökten türeyen kelimeler “bir şeyin vaktinin gelmesi” anlamında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “eny” md.). Bazı âyetlerde eleştiri üslûbuyla insanın aceleci olduğu belirtilmiştir (el-İsrâ 17/11; el-Enbiyâ 21/37). İki âyette Hz. Peygamber’e, kendisine gelen âyetleri unutacağı endişesiyle o sıradaki vahiy henüz tamamlanmadan onları okumakta acele etmemesi, vahyin tamamlanmasını beklemesi öğütlenmiştir (Tâhâ 20/114; el-Kıyâme 75/16). Güvenilir olmayan birinin getirdiği habere inanıp mâsum insanlara zarar vermemek için haberin doğruluğunu araştırmayı emreden âyet de (el-Hucurât 49/6) hüküm vermekte acele edilmemesi ve basîretle davranılması gerektiği şeklinde yorumlanmış, bu âyet indiğinde Resûlullah’ın, “Teennî Allah’tan, acelecilik şeytandandır” buyurduğu (Tirmizî, “Birr”, 65) bildirilmiştir (Taberî, XI, 383-384; Şevkânî, V, 70). Gazzâlî, şeytanın kalbe nüfuz etmesinin yollarını açıklarken anılan hadisi ve acelecilikle ilgili bazı âyetleri kaydedip bu yollardan birinin de davranışlarda acelecilik ve sebatsızlık olduğunu belirtir (İḥyâʾ, III, 33). Bir hadiste aceleciliğin (istiʿcâl) karşıtı olarak enât kelimesi geçmektedir (Müsned, I, 314). İftarda acele edilmesini, sahurun geciktirilmesini tavsiye eden hadiste teennî ile aynı kökten “isti’nâ” kullanılmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, “Sefer”, 46). Hemen

bütün kaynaklarda zikredilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber’le görüşmek üzere Mekke’den Medine’ye gelen bir grup doğrudan onun yanına giderken Eşec lakaplı bir sahâbî arkadaşlarından ayrılarak temizlenip güzel bir elbise giydikten sonra Resûlullah’ın huzuruna çıkmış, onun bu davranışını çok beğenen Resûl-i Ekrem şöyle demiştir: “Sende Allah’ın sevdiği iki güzel haslet vardır; bunlardan biri hilim, diğeri teennîdir” (Müsned, III, 23; Müslim, “Îmân”, 25, 26; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 149). Başka bir hadiste teennî yerine “sekînet” kelimesi kullanılmıştır (Buhârî, “Ḥac”, 94; Müslim, “Ḥac”, 268). Beklenmedik veya üzücü bir hadise karşısında sabırlı olmanın vurgulandığı hadiste de (Müsned, III, 130, 143, 217; Buhârî, “Cenâʾiz”, 32, 43; Müslim, “Cenâʾiz”, 15) teennîye işaret edilmiştir.

Ebû Hâtim el-Büstî’nin, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ adlı eserinde rıfkın gerekliliği ve aceleciliğin yanlışlığı konusuna ayırdığı bölümde (s. 215-219) rıfk kelimesini “teennî” anlamında kullandığı görülmektedir. Burada aceleciliğin karşıtı olarak rıfk, temkin, teennî, enât, hilim, tesebbüt ve itidal kavramları geçmektedir. Ebû Hâtim’e göre teennî ile hareket eden hedefine erken varır, acele eden ise geç kalır. Aceleci kimse bilmeden konuşur,

anlamadan cevap verir; birini denemeden över, ardından övdüğünü yermek zorunda kalır; düşünmeden karar verdiği için neticede pişman olur. Bir işe başladıktan sonra onu bırakmak yerine teennî ile başlamak daha akıllıca bir davranıştır. Büstî’nin eserinde, Amr b. Âs’ın teennî konusunda Muâviye b. Ebû Süfyân’a gönderdiği bir mektupta düşünüp taşınarak hareket etmenin bir üstünlük sayıldığını, teennîden faydalanmayan kişinin sonunda kaybetmenin acısını çekeceğini, tecrübelerden yararlanmayanın yükselemeyeceğini, ağır başlılığı serkeşliğine, sabrı ihtiraslarına üstün gelmeyen kimsenin yüce fikirlere ulaşamayacağını söylediği belirtilmiştir. Bu mektup hemen hemen aynı ifadelerle İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de (III, 186) teennî konusunda kendisini eleştiren Amr b. Âs’a Muâviye’nin cevabı şeklinde geçer.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “eny” md.; Müsned, I, 314; III, 23, 130, 143, 217; Müslim, “Cenâʾiz”, 1; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 383-384; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 215-219; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 33, 185-186; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 70; Ch. Pellat, Risâle fi’l-ḥilm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1973, s. 14-16, 18.

Mustafa Çağrıcı

TEF

(bk. DEF).

TEFÂHÜR

(bk. ÖVÜNME).

TEFEKKÜR

(التفكّر)

Bir şey hakkında iyice düşünmek, bir işin sonucunu hesaplamak anlamında terim

(bk. DÜŞÜNME).

TEFERRÜD

(bk. FERD).

TEFEŞŞÎ

(التفشّي)

Şîn harfine mahsus lâzım sıfat için kullanılan kıraat terimi

(bk. HARF; ŞÎN).

TEFE'ÜL

(bk. FAL).

TEFHÎM

(التفهيم)

İsti‘lâ harflerine has lâzım sıfat için kullanılan kıraat terimi

(bk. HARF).

et-TEFHÎM

(التفهيم)

Bîrûnî’nin (ö. 453/1061 [?]) astroloji ve astronomiye dair ünlü eseri.

Tam adı Kitâbü’t-Tefhîm fî evâʾili ṣınâʿati’t-tencîm olup astroloji (tencîm) ve onun dayandığı temel kavramları (evâil) konu almaktadır. Bu kavramlar bir yönüyle matematik disiplinlerden kaynaklandığı için eser bilim tarihçilerini yakından ilgilendiren bir içeriğe sahiptir. Bîrûnî et-Tefhîm’i astrolojiye (ahkâmü’n-nücûm) dair bir grup eseri arasında zikretmektedir (Fihrist, s. 34). Müellif, eserin giriş kısmında âlemin yapısı, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki varlıkların biçimi hakkında bilgi edinmenin astroloji uygulamalarını öğrenmek isteyenlere çok yararlı olacağını ve kişiye astrolojide kullanılan terminoloji, problemler ve kanıtlar hakkında gerekli temel bilgiyi sağlayacağını belirtmektedir. Bu bilgiler geometri, aritmetik ve âlemin yapısına ilişkin kozmoloji, matematiksel astronomi ve coğrafya gibi bilimlerle alâkalı bulunduğundan eserde astrolojiden önce bu disiplinlere yer verilmektedir. Bunların ve astrolojiye dair temel kavramların ele alınışında öğrenim kolaylığı sağlamak amacıyla müellif eserinde soru-cevap şeklinde bir yöntem uyguladığını kaydetmektedir.

420 (1029) yılında Gazne’de yazılan et-Tefhîm’de bu tarihe çeşitli vesilelerle üç defa atıfta bulunulmaktadır (s. 104, 190, 273). Kitabın ithaf edildiği Reyhâne bint Hasan (Hüseyin) adlı hanımın kimliği kesin olarak belirlenememiştir. Ancak bu hanım, Gazneli Mahmud’un Hârizm Devleti’nin merkezi Gürgenç’ten Gazne’ye getirdiği gönülsüz misafirlerden birinin kızı olmalıdır ve herhalde bilgili ve Bîrûnî nezdinde kendisine kitap sunulacak kadar asil ve itibarlı bir kişiydi. Kâtib Çelebi ise, eserin Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’l-Fazl Hâssî adlı bir şahsa ithaf edilen 421 (1030) tarihli bir başka nüshasından bahsetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 463). et-Tefhîm’in günümüze biri Arapça, diğeri Farsça iki nüshası ulaşmıştır. İkisi arasındaki farklar önemsenmeyecek derecede olup bu durum birinin diğerinden tercüme edildiğini düşündürmektedir. Ancak hangi metnin önce kaleme alındığı ve her iki metnin Bîrûnî’nin kaleminden çıkıp çıkmadığı hususu

kesin bir sonuca bağlanamamıştır. Farsça nüshanın neşrini geniş bir incelemeyle birlikte gerçekleştiren Celâleddin Hümâî et-Tefhîm'in önce Arapça yazıldığı, daha sonra müellifi tarafından Reyhâne bint Hüseyin el-Hârizmiyye için Farsça'ya tercüme edildiği görüşündedir (et-Temhîd, nşr. Celâleddin Hümâî, neşredenin girişi, s. zl-lh). Lazard ise (s. 58-62) kitabın Reyhâne'ye ithaf edilen aslının Gazne'de Arapça kaleme alındığını, Farsça tercümenin de bizzat Bîrûnî ya da başka biri tarafından yapılmış olabileceğini söylemektedir.

Eser 530 soru ve cevaptan oluşmaktadır. Soru ve cevapların kitabın planı ve konularına göre dağılımı şöyledir: Geometri (1-71. sorular), aritmetik (72-119. sorular), astronomi (120-235. sorular), coğrafya (236-241. sorular), astronomi (242-267. sorular), takvim bilgisi (268-323. sorular), usturlabın kullanımı (324-346. sorular), astroloji (347-530. sorular). Astrolojiyle ilgili soru ve cevaplar en uzun bölümünü meydana getirmekle birlikte eserin sadece üçte birini teşkil ettiğinden et-Tefhîm astrolojiden çok matematik disiplinler için klasik bir eser hüviyetindedir. Bununla beraber et-Tefhîm bağlamında Bîrûnî'nin astrolojiye inanıp inanmadığıyla ilgili tartışmalar söz konusudur. Meselâ Bîrûnî hakkındaki neşir ve tercümeleriyle ünlü Sachau, astrolojiye inanmadığının varsayılması durumunda Bîrûnî'nin Grek ve Hint astrolojisine bu kadar emek harcamasının izah edilemeyeceği kanısındadır (Alberuni's India, tercüme edenin girişi, s. XXVI). Hümâî'ye göre Bîrûnî, "palavracı astrologlar" (müneccimân-ı haşvî) diye andığı kimselerin (meselâ krş. et-Tefhîm, s. 259) meseleyi sihir ve kehanete vardıran uygulamalarını ciddiye almamıştır ("Sergüzeşt", s. 66-67). Nitekim Bîrûnî, Fihrist adlı bibliyografik çalışmasında bu kitabını değişik bir adla zikrederken eserin başlığında geçen "sınâatü't-temvîh (aldatma sanatı) tabirinden doğrudan doğruya astrolojiyi kastettiğini belirtmektedir (s. 37). Ayrıca Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî gibi matematiksel astronomiye dair temel eserinde okuyucusunu, yıldızların aynı düzlemde yer alması gibi bazı astrolojik konularda sayıklamalar ve kafa karışıklığından

sakındırmak istemesi ve bu sanatla sırf ilgililere doğru yolu göstermek için uğraştığını belirtmesi manidar görünmektedir (krş. III, 1469, 1479). George Saliba da Bîrûnî'nin profesyonel bir astrolog olarak çalışmasına rağmen zaman zaman astrolojiyi eleştirdiğine dikkat çekmekte, ancak onun, Aristo ve Batlamyus'u okuyan birçok müslüman Ortaçağ bilgini gibi gezegenlerin

yeryüzündeki insanın fizikî varlığına etkide bulunduğuna inanmasını her şeye rağmen muhtemel görmektedir (Religion, s. 413-416).

Bu açıdan bakıldığında et-Tefhîm'in astrolojiyle ilgili açılış paragrafında geçen, "Çünkü bunlar (astrolojiye özgü terimler) insanların çoğuna göre matematiksel bilimlerin uygulama alanlarıdır. Her ne kadar bizim bu verilere ve bu sanata olan inancımız insanlardan pek azının inancına benziyor olsa da …" (s. 210) ifadeleri bu husustaki tartışmaya dair ipuçları vermektedir. et-Tefhîm'i önemli bir eserinde ayrıntılarıyla ele alan Nasr bu ifadelerden Bîrûnî'nin astrolojinin kendisine değil uygulayıcılarına güvenmediği sonucunu çıkarmıştır (An Introduction, s. 162). Ona göre et-Tefhîm'de Bîrûnî tarafından ciddiyetle ortaya konmuş bir astrolojik perspektifin varlığı söz konusudur. Nitekim onun bu eserde astrolojiyi dördü bilimsel çalışma alanıyla ilgili görülen, sonuncusu bir tür kehanet sayılması gereken beş kısma ayırması astrolojiye nasıl baktığını göstermektedir. Buna göre astrolojinin birinci kısmı, dört unsur ve dört niteliğin (tabiat) birtakım meteorolojik etkiler altında meydana getirdiği atmosfer olaylarıyla, ikinci kısmı bu tür olayların bitki ve hayvan varlığında yol açtığı kuraklık, kıtlık ya da salgın hastalıklar gibi genel nitelikli; savaşlar, hânedanların değişmesi, yeni din ve mezheplerin ortaya çıkması gibi özel nitelikli hadiselerle ilgilenir. Üçüncü kısım, fert olarak insanı etkileyen ve sonuçları nesiller boyunca sürebilen çevre özelliklerini konu edinirken dördüncü kısım etki ve edilgi bakımından insan fiilleri üzerine odaklanır. Bütün bu hadiseler bilinmekte olsun ya da olmasın belirli başlangıç şartlarına bağlıdır. Sonuncu bölüm ise bu türden bilinebilir başlangıç şartları söz konusu olmadığı için astrolojinin sınırları dışında kalan ve bu sınır aşıldığında astrolojiden kehanet sanatlarına geçilen kısımdır. Bu tür kehanetler yıldızlarla irtibatlı imiş gibi gösterilse de bunların astrolojiyle hiçbir ilgisi yoktur (et-Tefhîm, s. 317-319). Nasr'a göre et-Tefhîm'de yer alan bu taksim, Bîrûnî'nin astroloji karşısındaki bilinçli ve seçici tavrını açık biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca eserin yüzyıllar boyunca astrolojinin standart metni şeklinde etkisini sürdürmesi Bîrûnî'de var olan astrolojik perspektifin tarihsel bir kanıtı olarak görülmelidir. Gerçi onun eserlerinde astrolojinin metafizik temellerinin çoğuna rastlanmaz ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin öğretisindeki gibi geleneksel astrolojik sembolizmin farkında olup olmadığı yeterince açık değildir; ancak Bîrûnî'nin astrolojik bakış açısına yakınlık duyduğu ve

müslüman astrologların en büyüklerinden biri sayıldığı tartışmasız kabul edilmelidir (An Introduction, s. 163-165). Bîrûnî'nin et-Tefhîm'de el-Mecisṭî ve el-Maḳālâtü'l-erbaʿ adlı eserler vesilesiyle Batlamyus, Esitrâtûs veya Arâtis (Eratosthenes), Arşimîdes (Archimedes), Sâvûn İskenderânî (İskenderiyeli Theon), Ebû Ma'şer el-Belhî ve Kitâbü'l-Ülûf'u, Ali b. Îsâ el-Usturlâbî, Bettânî, Abdurrahman es-Sûfî, Neyrîzî, Kitâbü'l-Mevâlîd adlı eseri vesilesiyle yahudi astrologu Mâşâallah b. Eserî, Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Abdullah b. Ali el-Hâsib, Hintli Berâhemihr (Varamihira) gibi matematik, astronomi ve astrolojinin Grek, müslüman ve Hintli öncülerine yaptığı atıflar (et-Tefhîm, nşr. Celâleddin Hümâî, s. 541-547) onun bu perspektifi geliştirirken hangi entelektüel birikimden yararlandığı hakkında bir fikir vermektedir.

et-Tefhîm'in İslâm astroloji kültürü üzerindeki önemli etkisi bu alanla ilgili başlıca klasik eserlerde izlenebilmektedir. Bunlardan Şâhmerdân b. Ebü'l-Hayr er-Râzî'nin et-Tefhîm'den kırk altı yıl sonra bu eseri taklit ederek yazdığı Ravżatü'l-müneccimîn'i, Ebû Ali Aynüzzamân Hasan b. Ali el-Kattân el-Mervezî'nin et-Tefhîm'den sık sık alıntılar yaptığı astronomiye dair Keyhân Şinâẖt'ı, yine et-Tefhîm'in taklidi olan Şerefeddin Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed Zekî el-Gaznevî el-Mes'ûdî'nin Cihân Dâniş'i (Arapça el-Kifâye fî ʿilmi heyʾeti'l-ʿâlem adlı kendi eserinin Farsça tercümesidir) ve yine onun hem et-Tefhîm'i taklit eden hem de bu eserin astrolojiyle ilgili son bölümüne dair açıklamalar içeren Kifâyetü't-Taʿlîm fî ṣınâʿati't-tencîm'i, Zîc-i Maẓharî adlı bir astronomi cetveliyle Enîsü'l-müneccimîn adlı bir başka eserin müellifi Mazharüddin Muhammed Lârî'nin adı bile et-Tefhîm'i hatırlatan Kitâbü't-Tefhîm fi'stiẖrâci't-taḳvîm'i zikredilebilir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin Ḥadâʾiḳu'l-envâr fî ḥaḳāʾiḳi'l-esrâr adlı eserinde Bîrûnî'nin et-Tefhîm'indeki geometriyle ilgili açıklamaları eleştirmesi ve Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-Büldân adlı eserinde et-Tefhîm'den sık sık alıntı yapması eserin yaygın etkisi hesaba katıldığında şaşırtıcı sayılmamalıdır (et-Tefhîm, nşr. Celâleddin Hümâî, neşredenin girişi, s. me-nv). Yâkūt'un et-Tefhîm'den alıntıları kuzey ve güney yarım kürelerindeki yerleşim alanları, arzın çapının uzunluğu, okyanus ve denizler,

yedi iklim teorisi ve enlem-boylam kavramları gibi geniş bir ilgi yelpazesini yansıtır (et-Tefhîm'e atıflar için bk. Muʿcemü'l-büldân, I, 15-43). Ayrıca

Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'sinin astronomi ve astrolojiyle ilgili üçüncü makalesinin et-Tefhîm'in giriş paragraflarından yapılan alıntıyla başlaması (Çehâr Maḳāle, s. 85) eserin popüler oluşunu göstermesi açısından fikir vericidir.

et-Tefhîm, Arapça yazma nüshasının (British Museum, MS, Or., nr. 8349) tıpkıbasımı şeklinde R. Ramsay Wright tarafından The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology başlıklı İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (London 1934). Bu neşrin ilk tıpkıbasımından (Bağdat 1965) sonra ikincisi de yapılmıştır (nşr. Fuat Sezgin, Islamic Mathematics and Astronomy, XXIX, Frankfurt am Main 1998). Arapça versiyonun Ali Hasan Mûsâ'nın gerçekleştirdiği bir neşri de mevcuttur (Dımaşk 2003). Farsça nüshasını Bîrûnî ve et-Tefhîm'i ele alan uzun bir inceleme ile birlikte Celâleddin Hümâî yayımlamıştır (Tahran 1316-1318 hş.; Hümâî tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş 2. bs., Tahran 1352 hş./1973; 3. bs., Tahran 1362 hş./1983). et-Tefhîm'in Kniga vrazumleniya naèafkam nauki o zvezdakh adıyla yapılmış Rusça bir çevirisi de vardır (B. A. Rosenfeld - A. Ahmedov v.dğr., Taşkent 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (nşr. ve trc. R. R. Wright v.dğr.), London 1934 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1998, s. 1, 104, 190, 210, 259, 273, 317-319, ayrıca bk. tür.yer.; a.e. (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1352 hş./1973, s. 541-547, ayrıca bk. tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 27-135, c-ks; a.mlf., Fihristi Kitâbhâ-yı Râzî ve Nâmehâ-yı Kitâbhâ-yı Bîrûnî (trc. ve nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1366, s. 34, 37; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî, Haydarâbâd 1375/1956, III, 1469, 1479; a.mlf., Alberuni's India (trc. E. C. Sachau), London 1910, tercüme edenin girişi, I, s. XXVI; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1331, s. 85; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, I, 15-43; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 463; G. Lazard, La langue des plus anciens monuments de la prose

persane, Paris 1963, s. 58-62; Sezgin, GAS, VII, 189-190; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London 1978, s. 151-174; G. Saliba, “ Al-Bîrûnî and the Sciences of His Time”, Religion, Learning and Science in the ʿ Abbasid Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, s. 405-423; Ferîd Kāsımlû, “et-Tefhîm”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 755-757.

İlhan Kutluer

TEFHÎMÜ’l-MAKĀMÂT

(تفهيم المقامات)

XVIII. yüzyılda yaşayan Türk bestekârı Kemânî Hızır Ağa’nın Hızır Ağa Edvârı adıyla da tanınan mûsiki nazariyatına dair Türkçe eseri

(bk. HIZIR AĞA).

TEF‘İLE

(التفعيلة)

Aruz vezinlerini oluşturan birimlerden her birine verilen ad.

Tef‘île, tef‘îl masdarına “birlik” anlamını ifade etmesi için teklik “tâ”sının veya masdardan bir birimin adı olmak üzere isim elde etmek için nakil “tâ”sının eklenmesiyle oluşmuştur. Nâkıs, mehmûzü’l-lâm, bazan da sâlim fiillerin tef‘îl masdarı olan “tef‘ile” (التَّفْعِلَةُ) ile karıştırılmaması gerekir; buradaki tâ ortadan düşen “yâ”nın yerine gelmiştir; “terbiye, teczie, tecribe” gibi. Yunan ve Latin şiirinde ölçü birimi bir uzun heceyi iki kısa hecenin izlediği “daktil” (parmak) tef‘ilesidir. Halîl b. Ahmed, Arap şiirinde mevcut aruz vezinlerini (bahirler) tesbit ederken bir gramerci olmasının da etkisiyle kelime vezinlerini tesbitte kullanılan “f‘l” (فعل) kökünden türetilmiş yapay kalıpları aruz bahirlerinin birimleri için ölçek olarak kullanmış, bu kelimeleri meydana getiren harflerin “لمعت سيوفنا” (kılıçlarımız parladı) klişesinde toplandığını belirtmiştir. Tef‘île tekil “tâ”sı ile bir tek birime tekabül ettiği gibi “tef‘îl” de cins ifadesiyle çoğul bildirdiğinden tef‘ilenin cins ve türlerine tekabül etmesi gerekir. Uygulamada daha çok tef‘île kelimesi kullanılmakla birlikte onun yerine tef‘îl de kullanılmaktadır. Yine “tef‘île” anlamında, her tef‘île aruz bahirlerini tesbitte birer ölçek sayıldığından “vezin” yahut “mîzân”, her tef‘île bahirlerin parçası olduğu için “cüz’”, tef‘îleler bahirlerin yapı taşları sayıldığından “rükn”, tef‘îleler bahirlere uygulanan birer örnek teşkil ettiği için “misâl” gibi terimler de kullanılmıştır. Bu ölçek birimlere “aruz tefâîli” denildiği gibi “arûz efâîli” de denir. Efâîl mübalağa bildiren “üf‘ûle”nin çoğulu olduğundan üf‘ûle tef‘îlenin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Tef‘ileler aruz vezinlerinin beytini teşkil eden müzikal lafzî yapılardır. Bir grup tef‘ilenin özel biçimde dizilmesinden ve tekrarından aruz vezinleri meydana gelir. Hece ölçüsünde esas olan bir şiirin mısralarındaki hece sayısının eşitliğidir. Aruz ölçüsünde ise hecelerin uzunluk ve kısalık bakımından ses değerlerinin eşitliği önemlidir. Bununla birlikte hece sayısının da eşitliği gereklidir. Söz konusu heceler birleşerek kalıplardan

daha küçük birlikleri (tef‘ileler) teşkil eder. Tef‘ileler de “sebep” (ip), “veted” (vetid “kazık”) ve “fâsıla” (çadır bezi) adı verilen daha küçük ses birimlerinden meydana gelir. Şi‘rin oluşturduğu beyit (şiir evi) şa‘r beytine (kıl çadır) benzetildiğinden aruz ve kafiye ilminde birçok terim çadırla ilgili kelimelerden alınmıştır. Sebepler iki harften, vetidler üç harften, fâsılalar dört ve beş harften teşekkül eden alt birimlerdir. Bunlardan her birinin iki kısma ayrılmasından altı farklı şekil ortaya çıkar. İki harfin birincisi harekeli, ikincisi sâkinse hafif sebep, ikisi de harekeliyse sakîl sebep adı verilmiş, üç harfin ilk ikisi harekeli, sonuncusu sâkinse mecmû‘ vetid, birincisi ve üçüncüsü harekeli, ortadaki sâkinse mefrûk vetid denilmiş, ilk üç harf harekeli, dördüncüsü sâkinse küçük fâsıla, ilk dört harf harekeli, beşincisi sâkinse büyük fâsıla diye anılmıştır. Söz konusu altı ses grubunu Halîl b. Ahmed’in şu klişe cümlede topladığı kaydedilir: “لَمْ أَرَ عَلَى ظَهْرِ جَبَلٍ سَمَكَةً” (Dağın üzerinde hiçbir balık görmedim).

لَمْ أَرَ عَلَى ظَهْرِ جَبَلِنْ سَمَكَتَنْ

büyük küçük mefrûk mecmû‘ sakıl hafif

fâsıla fâsıla vetid vetid sebep sebep

0////0////0/0////0/

Aruz yazısında harekeli harfler eğik çizgi (/), sâkin harfler de sıfırla (0) gösterilir. Ayrıca kısa heceler nokta (.) veya (v) ya da (u) gibi işaretlerle, uzun heceler de tire çizgisiyle (-) belirtilir. Örnek olarak “müstef‘ilün” tef‘ilesi iki hafif sebep, bir mecmû‘ vetidden oluşur ve harf aruz işaretiyle (0//0/0/) şeklinde, hece aruz yazısıyla (-˘-) biçiminde gösterilir.

مُستفعلن -> مُسْ تَفْ عِلُنْ

0//0/0/

mecmû‘ hafif hafif

vetid sebep sebep

İki harfli birimlere sebep (ip) denilmesi kendilerine ârız olan zihaf (harf düşmesi, eklenmesi, sâkin kılınması) yoluyla değişime uğramasındandır; tıpkı ipin kopması, bağlanması, uzatılıp kısaltılması gibi. Üç harfli birimlere vetid (kazık) adı verilmesi ârız olan zihaftan etkilenmeden sabit kalmaları sebebiyledir. Aynı şekilde birinci mısraın sonuna ve beytin ortasına gelen tef‘ileye aruz

(orta direk) denilmesi çadırın ortasına dikilen ana direk, beytin sonundaki tef‘ileye darb (benzer, kurulma) adı verilmesi, aruz direğine benzeyen bir direk olması ya da şiir beytinin (evin) kurulup tamam olmasını ifade etmesiyle ilgilendirilmiştir.

Halîl b. Ahmed, öncelikle aruz kalıplarının teşekkülünde esas olan ve belli sayıda tekrar edilmesiyle aruz vezinlerini meydana getiren dört asıl tef‘ile tesbit etmiş, daha sonra bunları sebep, vetid ve fâsıla bölümlerinin ters çevrilmesiyle meydana gelen altı fer‘î tef‘ile şeklinde yapay kalıp olarak toplam on tef‘ile icat etmiştir. İkisi beş harfli (humâsî), sekizi yedi harfli (sübâî) olan bu tef‘ileler şöyledir:

Aslî tef‘ileler mecmû‘ veya mefrûk vetidle, fer‘î tef‘ileler hafif sebeple başlamaktadır. “Mefâîlün” ile “fâilâtün”ün ikişer fer‘î tef‘ilesi bulunmaktadır: “Fâilâtün”-“fâi lâtün”, “müstef‘ilün”-“müstef‘i lün”ün farkı sebep-vetid dizilimi bakımındandır: “فاعلاتن” hafif sebep (فا) + mecmû‘ vetid (علا) + hafif sebep (تن)den oluşurken “فاع لاتن” mefrûk vetid (فاع) + hafif sebep (لا) + hafif sebep “تن”den meydana gelmektedir. Aynı şekilde “مستفعلن” iki hafif sebep + bir mecmû‘ vetidden oluşurken “مستفع لن” hafif sebep + mefrûk vetid + hafif sebepten meydana gelmektedir. Bu ikilemin önemli bir sonucu vardır. “Sebeplerin ikinci harflerinde yapılan değişiklikler” anlamındaki zihaf kuralına göre “فاعلاتن”ün ilk elifi hafif sebebe ait olduğundan düşerek (ḫabn) “فعلاتن”e dönüşebilirken “فاع لاتن”de ilk elif mefrûk vetide ait olduğu ve zihaf da vetidlere dahil bulunmadığı için düşürülemez. Aynı şekilde “مستفعلن” kalıbının “fâ”sı hafif sebebe ait olduğundan zihaf (tayy) kuralı gereği düşerek “مستعلن”e dönüşebilirken “مستفع لن”de fâ mefrûk vetide ait bulunduğundan düşürülemez.

Zemahşerî şiir binasının esasını sebep ve vetidlerin teşkil ettiğini, bir sakīl sebeple bir hafif sebepten fâsıla suğrânın, bir sakīl sebeple bir mecmû‘

vetidden fâsıla kübrânın meydana geldiğini, bunların birleşiminden ikisi beş harfli, altısı yedi harfli olmak üzere sekiz temel tef‘ilenin teşekkül ettiğini, bunların belirli miktarda tekrarlarından da aruz kalıplarının (bahir/vezin) meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu sekiz temel tef‘ileden harf düşürme, harf ekleme ve harekeliyi sâkin kılma şeklinde görülen illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmasıyla “feûlün”den altı, “fâilün”den iki, “müstef‘ilün”den on bir, “mefâîlün”den yedi, “fâilâtün”den on bir, “müfâaletün”den sekiz, “mütefâilün”den on beş, “mef‘ûlâtü”den on bir fer‘î tef‘ile üretilmiştir (el-Ḳusṭâs, s. 25-46; Zeyn Kâmil el-Huveysikî, s. 24-71).

Aruz vezinleri, bu temel tef‘ilelerden aynı tef‘ile veya iki farklı tef‘ilenin belirlenmiş miktarda tekrarıyla oluşturulmuştur. Sekiz defa tekrarıyla “feûlün”den mütekārib, “fâilün”den mütedârek, altı defa tekrarıyla “müstef‘ilün”den recez, “mefâîlün”den hezec, “fâilâtün”den remel, “mütefâilün”den kâmil, “müfâaletün”den vâfir bahirleri ortaya çıkmıştır. İkişer defa tekrarıyla “müstef‘ilün + mef‘ûlâtü”den serî‘ bahri, “müstef‘ilün + mef‘ûlâtü + müstef‘ilün”den münserih, “mef‘ûlâtü + müstef‘ilün + müstef‘ilün”den muktedab; üçer defa tekrarıyla “fâilâtün + müstef‘ilün + fâilâtün”den hafif, “müstef‘ilün” + iki “fâilâtün”den müctes, “müstef‘ilün + fâilâtün + müstef‘ilün”den muzâri; dörder defa tekrarıyla “feûlün + mefâîlün”den tavîl, “fâilâtün + fâilün”den medîd, “müstef‘ilün + fâilün”den basît bahirleri oluşturulmuştur (Zemahşerî, s. 47-51). Bu tef‘ile sayıları bahirlerin düzenli (sâlim) şekilleri içindir. Bahirlerin her mısrada bir tef‘ilesi eksiltilmiş “meczû”, tef‘ile sayısının yarısı eksiltilmiş “meştûr”, tef‘ile sayısının yarıdan fazlası eksiltilmiş “menhûk” adı verilen düzensiz biçimleri de vardır. Beytin, telaffuz edilen lafızlarının ait olduğu aruz kalıbını meydana getiren tef‘ile birimlerine uyarlanıp bölünme işlemine “taktî‘” denilmiştir (tef‘ilelerin uğradığı değişiklikler için bk. ZİHAF).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Ḳustâṣ (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 25-51; İsnevî, Nihâyetü’r-râğıb (nşr. Şa‘bân Salâh), Beyrut 1410/1989, s. 82-88; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Bağdad 1397/1977, s. 29-30;

Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1978, s. 39-44; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 65; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 333-334; Abdülazîz Atîk, ʿİlmü'l-ʿarûż, Beyrut 1405/1985, s. 18-24; Abdullah Dervîş, Dirâsât fi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye, Mekke 1407/1987, s. 22; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, I, 447; Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿilmi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye ve fünûni'ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 196-197; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżü'l-vâżıḥ, Beyrut 1415/1995, s. 15-16; Zeyn Kâmil el-Huveysikî, el-ʿArûżü'l-ʿArabî, İskenderiye 1996, s. 24-71; Adnân Hakkī, el-Mufaṣṣal fi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye ve fünûni'ş-şiʿr, Dımaşk 1421/2000, s. 12-17.

İsmail Durmuş

TEFRÎ‘

(التفريع)

Genel anlama bağlı yan özelliklerin türetilmesi yoluyla nitelendirme anlamında bedî‘ sanatı.

Sözlükte “Uzamak, yükselmek, yukarı çıkmak” mânasındaki fer‘ (fürû‘) kökünden türeyen tefrî‘, “dalın gövdeden çıkıp uzaması gibi bir asıl meseleden tâli hükümler elde etme” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “frʿ” md.; Kāmus Tercümesi, III, 354-356). Terim olarak “genel bir vasıfla nitelendirilen kişi veya nesnenin ona ait özel bir vasıfla nitelendirilip pekiştirilmesi” demektir. Bedî‘ ilminde mânaya güzellik katan sanatlardan sayılan tefrîi edebî bir sanat şeklinde ilk defa İbn Reşîḳ ele almış, bu sanatı “sırası gelmişken bir konudan başka bir konuya geçmek” anlamındaki istitradın bir türü diye göstermiş ve “şairin bir kişiyi ya da bir şeyi herhangi bir vasıfla niteledikten sonra ondan doğan veya ona bağlı olan başka bir vasıfla da niteleyerek sözünü pekiştirmesi” şeklinde tanımlamıştır (el-ʿUmde, I, 632). Hatîb el-Kazvînî, İbn Reşîḳ’in tanımını, “bir kimse veya şeyle ilgili bir asıl bir de ondan doğan olmak üzere iki ilgili öğenin tek hüküm veya vasıfta birleştirilmesi” olarak daha açık biçimde dile getirmiştir (el-Îżâḥ, IV, 383). Kümeyt el-Esedî’nin Ehl-i beyt’i övdüğü şu beytinde görüldüğü gibi:

“أحلامكم لِسقام الجهل شافية / كما دماؤكم يشْفى بها الكلب” (Akıllarınız cehalet hastalığına şifadır/Kanlarınız kuduz hastalığına şifa olduğu gibi). Burada Ehl-i beyt’in akılları ile kanları şifa olma hükmünde birleştirilmiş, böylece onların şifa vasıfları pekiştirilmiş olmaktadır. Tefrî‘ sanatı daha çok teşbih ve mukayese bağlamında icra edildiğinden bazı çağdaş edipler onu beyan ilmi kapsamında düşünerek müdevver teşbih, mürekkep teşbih, istitrâdî teşbih gibi türlerle ilgili görmüş veya asıl bir hükmün zımnında fer‘î bir hüküm bulunduğu için tazmin türüyle ilişkilendirmiştir (Ebû Diyâb, s. 34; Abdülkerîm Ya‘kūb, XXVII/1 [2005], s. 19).

Tefrî‘ sanatının formel kurgusu şöyledir: Öncelikle övme veya yerme

içerikli asıl bir hüküm ortaya konur, ardından bunun tamamlayıcısı (fer‘i) mahiyetinde açıklamalar getirilir (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 462). Tefrî‘ bir beyitte olabileceği gibi birkaç beyit çerçevesinde de gerçekleşebilir. Bu durumda formel kurgu genellikle ism-i tafdîl kipiyle karşılaştırma biçiminde olur. “Leyse” ve “mâ” gibi olumsuzluk edatlarından sonra getirilen ve nitelikleri sayılan makīsun aleyh veya müşebbehün bih konumundaki öğe veya öğelerle ism-i tafdîl kipinin ardından getirilen makīs ve müşebbeh konumundaki övülen ya da yerilen öğe arasında kıyas ve teşbih yapılmak suretiyle olumsuzlanarak övgü ya da yergi pekiştirilir ve ikisi arasında mukayese kabul etmez bir farkın bulunduğu belirtilir. Meymûn b. Kays el-A‘şâ'nın şu beyitlerinde görüldüğü gibi (Dîvân, s. 303):

ما روضةٌ من رياض الحزن معشبَةٌ / خضراءُ جاد عليها مسبل هِطلُ

يضاحك الشمس منها كوكب شرقٌ / مؤزر بعميم النبْت مكتهلُ

يوما بأطيب منها نشر رائحة / ولا بأحسن منها إذ دنا الأصَلُ

(Bol yağmurla sulanarak çiçek açmış gür bitkilerle donanan ve parlak bir yıldız gibi gün ortasında güneşe karşı gülümseyen Hazn bahçelerinden yemyeşil bir bahçe hiçbir zaman sevgilinin etrafa verdiği güzel kokudan daha hoş değildir. Güneşin batışı esnasında o bahçenin eşsiz manzarası da sevgilinin cemalinden daha güzel olamaz). Şair, müşebbehün bih hükmündeki bahçenin başına olumsuzluk edatı olan “mâ”yı getirip onu insan zihninde hayal edilebilecek en güzel niteliklerle tasvir etmek suretiyle temel bir anlam ortaya koymuştur. Arkasından müşebbeh hükmünde olan sevgilinin anılan bütün nitelikleri taşıdığını, hatta bunların onda daha ileri bir konumda bulunduğunu ifade ederek söz konusu temel anlama bağlı ayrıntıyı dile getirmiştir. İbn Münkız, daha çok olumsuzluk şeklinde gerçekleştiğinden tefrîi “nefy” sanatı başlığı altında ele almış (el-Bedîʿ, s. 123-124), Süyûtî de temel anlamdan yan anlama geçiş esas kabul edildiğinden tefrîe “te’sîs ve tefrî‘” adını vermiş, Hz. Peygamber'in sözlerinde çokça başvurulan bir ifade şekli olduğunu söyleyip şu hadisi örnek göstermiştir: “لكل دين خلق وخلق هذا الدين الحياء” (Her dinin bir ahlâkı vardır, bu dinin [İslâm] ahlâkı da hayâdır) (Şerḥu ʿUḳūdi’l-cümân, s. 140). Bütün dinlerin esasını ahlâkın meydana getirdiği genel hükmünden sonra bunun bir fer‘i olarak İslâm’ın da temelinde ahlâkî prensiplerin

bulunduğunu, bunların özünde de hayânın yer aldığı belirtilerek bütün dinlerde ahlâkî davranışın önemi vurgulanmıştır.

İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî'nin kendisinin keşfettiğini söylediği ve "tefrîu'l-cem'" diye andığı türde şair aynı isim veya sıfatla farklı tamlamalar oluşturarak birçok övgü veya yergi öğesi üretir (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 372). Mütenebbî'nin şu beyitlerinde görüldüğü gibi:

أنا ابن اللِقاء أنا ابن السخاء / أنا ابن الضّاب أنا ابن الطّعان

أنا ابن الفيافي أنا ابن القوافي / أنا ابن السروج أنا ابن الرعان

طويل النجاد رفيع العماد / طويل القناة طويل السنان

حديد اللّحاظ حديد الحِفاظ / حديد الحسامُ حديد الجَنان

(Ben er meydanlarının çocuğuyum, ben cömertliğin çocuğuyum/Ben vuruşmaların çocuğuyum, ben çarpışmaların çocuğuyum//Ben çöllerin çocuğuyum, ben kafiyelerin [şiirlerin] çocuğuyum/Ben eyerlerin çocuğuyum, ben zirvelerin çocuğuyum//Ben kılıç bağı uzun [boylu boslu, babayiğit], çadır direği uzun [soylu, misafirperver]/Mızrağı uzun, kargısı uzun olanım//Ben bakışı keskin, dikkati keskin/Kılıcı keskin, yüreği pek olanım). Mütenebbî bu şiirinde "ibn", "tavîl" ve "hadîd" kelimelerini esas alıp onlarla oluşturduğu tamlamalarla övgü içerikli birçok fer'î mâna üretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 354-356; Meymûn b. Kays el-A'şâ, Dîvân (nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî), Beyrut 1412/1992, s. 303; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 632-636; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü'l-belâġa (nşr. Muhsin Gıyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 127; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 123-124, 127; İbn

Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1995, s. 372-374; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VII, 160; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, IV, 383-385; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 462-464; Ebû Muhammed Kāsım es-Sicilmâsî, el-Menzaʿu’l-bedîʿ fî tecnîsi esâlîbi’l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 466-472; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Sayda 1426/2006, s. 59; Süyûtî, Şerḥu ʿUķūdi’l-cümân, Kahire 1358/1939, s. 140; İn‘âm Fevvâl Akkâvî, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿulûmi’l-belâġa, Beyrut 1413/1992, s. 399-402; Halîl İbrâhim Ebû Diyâb, eṣ-Ṣûretü’l-istidâriyye fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Amman 1999, s. 34-47; Abdülkerîm Ya‘kūb, “er-Ravżatü’l-ġazeliyye fi’l-ķaṣâʾidi’l-ķadîme”, Mecelletü Câmiʿati Tişrîn li’d-dirâsâti’l-insâniyye, XXVII/1, Lazkiye 2005, s. 9-29.

Halil İbrahim Kaçar

TEFRÎD

(التفريد)

Hiçbir şeyin sâliki hükmü altına almaması, sâlikin bâtınî alâkalardan ve nefisten sıyrılıp Hak ile olması anlamında tasavvuf terimi

(bk. TECRÎD).

TEFRİK

(التفريق)

İki şey arasındaki farkı belirtme anlamında bedî‘ terimi.

Sözlükte “iki şeyi birbirinden ayırmak” anlamındaki fark (furkān) kökünden türeyen tefrîk de aynı mânaya gelir. Bedî‘ ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatlarından sayılan tefrik tef‘îl kalıbının “saymak, öyle telakki etmek, nisbet etmek” anlamlarıyla ilgili olmalıdır. Bu sebeple “iki veya daha çok şey arasındaki zıtlıklardan doğan farkı tesbit etmek, farklılıklarını belirtmek” mânasında kullanılmıştır. Tefrik, farklı iki ve daha çok şeyi tek hükümde birleştirmeyi ifade eden cem‘ sanatının karşıtıdır. Çoğunlukla övgü ve yergi amacıyla aynı türden iki şeyden birinin diğerinden üstün olduğunu kıyas ve teşbih yoluyla kanıtlamayı hedef alır. Reşîdüddin Vatvât’ın şu beyitlerinde görüldüğü gibi:

مانوال الغمام وقت ربيع / كنوال الأمير وقت سخاء

فنوال الأمير بدرة عين / ونوال الغمام قطرة ماء

(İlkbahardaki bulutun ihsanı olamaz/Cömertlik vaktindeki emîrin ihsanı gibi//Emîrin ihsanı, içinde 1000 dinar bulunan para kesesiyken/Bulutun ihsanı sadece su damlalarıdır). Beyitte övülen kimsenin ihsanının büyüklüğünü ortaya koymak için iki ihsan arasındaki farkı belirtmek üzere ayırım yapılmıştır. Ve’vâ ed-Dımaşkī’nin bu konudaki beyitleri de şöyledir: “İhsanını bulutun ihsanıyla kıyas eden, biçimce benzeyen iki şey arasındaki hükmünde âdil davranmış sayılmaz/Çünkü sen ihsan ettiğinde hep gülersin, bulut ihsan ettiğinde sürekli gözyaşı döker” (Kazvînî, s. 505-506). Hz. Peygamber’i edebî sanatlardan faydalanarak

öven uzun bedîiyye kasidelerinin şairleri tefrikle ilgili güzel örnekler ortaya koymuştur. Safiyyüddin el-Hillî, şu beytinde Resûlullah’ın ihsanının üstünlüğünü göstermek için bulutların ihsanı ile mukayese ederek onun lutufkârlığının sürekliliğini belirtip ayrıcalığını vurgular: “Onun ellerinin

ihsan sağanakları hiçbir zaman kesilmez kullardan/Bulutların ihsanı ise sürekli olmayıp kesilir tez elden” (Şerḥu’l-Kâfiye, s. 167; İbn Hicce, II, 257-258). Müminle kâfirin eşit sayılmadığının temsili olan şu âyet de tefrik sanatının güzel örneklerindendir: “İki deniz birbirine eşit olmaz: Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır; şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar)” (Fâtır 35/12).

Türk edebiyatında tefrik, “aynı türden iki şeyin arasına birbirinin karşıtı olan öğelerin getirilmesiyle ayırım yapma” biçiminde tarif edilmiştir. Genellikle övme veya yerme amacıyla yapılan bu sanatta söz sahibi maksadını kuvvetle belirtmek için öveceği veya yereceği kimseleri yahut şeyleri aynı türdeki diğer varlık ve kavramlardan ayırma yöntemini kullanır: “Budur farkı gönül, mahşer gününün rûz-ı hicrandan/Kim ol cânın verir cisme, bu cismi ayırır candan” (Fuzûlî) beytinde mahşerle hicran zaman itibariyle birleştirilmekte, fakat birinin insana can verdiği, diğerinin ise can aldığı belirtilerek tefrik yapılmaktadır.

Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî, Farsça Tercümânü’l-belâġa adlı eserinde (s. 64-70) tefrik, cem‘ ve taksim sanatlarına ilk temas eden müelliflerdendir. Daha sonra Reşîdüddin Vatvât, Farsça Ḥadâʾiḳu’s-siḥr’inde (s. 74-77) bu sanatlara yer vermiştir. Fahreddin er-Râzî de Vatvât’tan nakille Nihâyetü’l-îcâz’ında (s. 294-296) bu sanatları ilk ele alan müelliflerden olmuş, ondan da Miftâḥu’l-ʿulûm’unda (s. 425-426) Sekkâkî nakilde bulunmuştur. Daha sonra İbnü’n-Nâzım, Hatîb el-Kazvînî, Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh, İbn Hicce, Süyûtî, İbn Ma‘sûm ve Telḫîṣ şârihlerinden Teftâzânî, İbn Ya‘kūb el-Mağribî, Bahâeddin es-Sübkî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī gibi müellifler Sekkâkî’den esinlenmişlerdir. Birçok örnekte tefrik cem‘ ve taksim sanatlarıyla birlikte ele alınmış, tefrikle beraber cem‘, tefrik ve cem‘, tefrik ve taksimle birlikte cem‘ şeklinde müstakil birer söz sanatı halinde işlenmiştir. Tefrikle birlikte cem‘ sanatı Râdûyânî ve Vatvât’tan itibaren belâgat kitaplarında yer almış, iki şeyin tek hükümde birleştirilmesinin yanı sıra birleştirmenin iki yönü arasındaki ayırımın belirtilmesi veya iki şeyin ortak özellikleri sebebiyle tek mânada birleştirilip farklı iki yönünün ortaya konması yahut daha çok benzetmelerde gerçekleşen bir söz sanatı olarak iki şey tek şeye benzetilmekle birlikte benzemenin iki farklı yönünün belirtilmesi diye açıklanmıştır (Vatvât, s. 76; Râzî, s. 295; Sekkâkî, s. 426). Reşîdüddin

Vatvât, “Yüzün ateş gibidir ziyasında/Kalbim ateş gibidir hararetinde” beytinde sevgilinin yüzü ile kendi kalbini ateşe benzemede birleştirerek ve benzerliğin iki farklı yönünü belirterek cem‘ ve tefrik sanatı için bir örnek ortaya koymuştur. “Kararmış misk gibi zülüfçe/Hoş olmuş misk gibi hulukça” dizesinde de sevgilinin zülfü ile ahlâkı miske benzemede birleştirilmiş ve benzerliğin iki farklı yönü (siyahlık-hoş koku) açıklanmıştır. Şu âyette gece ile gündüz Allah’ın varlığına delil (âyet) teşkil etmede birleştirildikten sonra delil oluşturmanın iki farklı yönü karanlığın giderilmesi-aydınlığın getirilmesi diye belirtilmiştir: “Biz geceyi ve gündüzü birer âyet olarak yarattık. Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için gecenin âyetini (karanlığını) giderdik ve aydınlatan gündüzün âyetini (aydınlığını) getirdik” (el-İsrâ 17/12).

Türk edebiyatında bu sanat “cem‘ maa’t-tefrîk” diye anılır. Nâbî’nin, “Binâ-yı intizâm-ı dîn ü dünyâya edip âlet/Zebâna nutk vermiş, gûşa vermiş kuvve-i ısgā” beytinde dil (zebân) ve kulak (gûş) din ve dünyadaki düzenin en önemli sebebi olmakta birleştirilmiş, ikinci mısrada dilin konuşmaya (nutk), kulağın ise dinlemeye (ısgā) ait organlar olduğu belirtilerek aradaki farklılık ortaya konulmuştur.

İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî, kendisinin icat ederek tefrik ve cem‘ adını verdiğini söylediği, kısmen farklı bir söz sanatından bahsetmiştir. Bu türde, birbirini yakından ilgilendiren iki söz arasında dinleyiciye ve okuyucuya ilgisiz şeyler izlenimini verecek biçimde bunların ayrı şeyler olduğu birinciyi izleyen bir sözle açıklanır (tefrik), daha sonra anılan iki söz arasında ilişki kurularak bunlar birleştirilir (cem‘). Böylece söz görünüş bakımından içermediği bir mânaya işaret etmiş olur (Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 313-314). Şu âyetlerde görüldüğü gibi: “Andolsun ki senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik, (inkârlarından) vazgeçip yakarırlar diye onları darlık ve hastalıklarla sınadık. Onlara bu azabımız geldiğinde keşke boyun büküp yakarsalardı! Aksine kalpleri iyice katılaştı, şeytan da onlara yapmakta oldukları şeyleri cazip gösterdi. Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında sıkıntı ve musibetleri kaldırıp onlara her türlü nimetin kapılarını açtık. Nihayet verilen bu nimetler yüzünden azıp şımardıkları zaman kendilerini ansızın yakaladık da neye uğradıklarını bilemeyerek umutsuzluk ve şaşkınlık içinde bocaladılar” (el-En‘âm 6/42-44). Burada

“kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında” meâlindeki şart unsurunun zâhire ve düz mantığa göre uygun cevabının, “Onları ansızın yakaladık” cümlesi olması gerekirken şartla alâkalı gibi görünmeyen, “Kendilerine her tür nimetin kapılarını açtık” cümlesi cevap konumunda getirilmiş, böylece dinleyicide şartla ilgisi bulunmayan farklı bir cevabın getirildiği, halbuki uygun cevabın anılan ifade olması gerektiği izlenimi verilmiştir. Öncelikle ansızın yakalanmaları cevabî sözü uyarıları unutmaları şart ifadesinden tefrik edilmesine karşılık bu ifade daha sonra zikredilen ve nimetlerle azıp şımarmalarını belirten şarta cevap getirilerek onunla birleştirilmiştir. Nimetlerle azıp başkalarına zarar vermeleri makamında kendilerini ilâhî azabın yakalamasının daha gerekli bulunması, varlık ve nimet içinde yaşayanların yokluk içindeki insanlara göre azabı daha ağır bir şekilde hissedecek olmaları sebebiyle tefrik ve cem‘ gerçekleştirilmiştir.

Tefrik ve taksimle birlikte cem‘ de anlamı güzelleştiren sanatlardan olup bu tür ifadelerde sırasıyla cem‘, tefrik, taksim yer alır. Önce iki ve daha fazla şey bir hükümde birleştirilir (cem‘), ardından aralarında ayırım yapılır (tefrik), daha sonra ayırım yapılanlarla ilgili vasıf ve hükümler anılır (taksim). İbn Şeref el-Kayrevânî’nin şu beyitlerinde görüldüğü gibi: “Çeşitli ihtiyaç sahipleri toplanır kapısında/Bunun bir şeye, onun bir başka şeye ihtiyacı var//Tembelin yükselme, yoksulun zenginlik/Suçlunun af, korkanın güvendir muradı” (Kazvînî, s. 509). Burada farklı ihtiyaç sahipleri övülen kişinin kapısının önünde toplanma hükmünde birleştirildikten sonra her birinin özel bir ihtiyacının bulunmasıyla aralarında ayırım yapılmış, ardından her birine uygun durumlar sıralanmıştır. Şu âyetler de bu sanata örnek olarak zikredilir: “Kıyamet günü geldiğinde Allah’ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır, kimi bahtiyar. Bedbaht olanlar ateştedir, orada feci bir inleme ile nefes alıp verişleri vardır. Onlar rabbinin dilediği hariç gökler ve yer durdukça

ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü rabbin istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedir. Rabbinin dilediği hariç gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır. Bu bitmez, tükenmez bir lutuftur (Hûd 11/105-108). Burada “hiçbir kimse” ifadesiyle bütün insanlar birleştirildikten sonra kişiler bedbahtlar ve bahtiyarlar olmak üzere iki kategoriye ayrılmış, daha sonra bunlarla ilgili durumlar sırayla anılmıştır.

Türk edebiyatında cem‘, tefrik ve taksim sanatlarının bir arada bulunmasına “cem‘ maa’t-tefrîk ve’t-taksîm” denilmekte, bunun için Süleyman Paşa’dan şu örnek zikredilmektedir: “Leb-i yâre akīk-i nâb dedim/Mu‘teriz oldular bütün yâran//Dediler sengpâre-i Yemen o/Bu ise gerd-i çeşme-i hayvan.” Şair ilk mısrada sevgilinin dudağını saf akikle birleştirerek cemetmiş, ikinci mısradaki itiraz üzerine onları birbirinden ayırmış, üçüncü ve dördüncü mısralarda birinin Yemen taşı, diğerinin âb-ı hayâttan bir zerre olduğunu belirterek taksim cihetine gitmiştir (ayrıca bk. CEM‘).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 39, 41; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Kahire 1971, s. 452-455; Râdûyânî, Tercümânü’l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 64-70; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 74-77; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 294-296; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 425-426; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 313-314; İbnü’n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 244-245; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 335-336, 341-345; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 505-507, 509; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 466-468; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 167, 170; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 333, 334, 335; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, II, 257-258; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 64, 77; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, I, 155-156; II, 637-638; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, el-Muʿcemü’ş-şâmil, Beyrut 1985, s. 328, 402-403; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 93-99; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul

1989, s. 287, 289; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 397-398, 448-449.

İsmail Durmuş

TEFRİK

(التفريق)

Hâkim kararıyla evliliğe son verilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “iki şeyi birbirinden ayırmak” anlamındaki tefrîk, fıkıhta kadının mahkemeye başvurması üzerine hâkim kararıyla evliliğe son verilmesini yani kazâî boşanmayı ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de “ferraka” fiili ve türevleri birçok yerde sözlük mânasıyla, bir yerde de “eşleri birbirinden ayırmaya çalışmak” anlamında geçer (el-Bakara 2/102; M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, “frḳ” md.). Hadislerde tefrik kelimesi ve türevleri liân yapan eşleri ayırma ve sözlük mânasıyla pek çok yerde kullanılır (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 30; Müslim, “Liᶜân”, 3; Wensinck, el-Muᶜcem, “frḳ” md.). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde iktidarsızlık vb. sebeplerle tefrik hükmünün verildiği bazı uygulamalara rastlanmaktadır. Hz. Ömer bir yıl süre tanıdıktan sonra iktidarsızlık yüzünden tefrik hükmü vermiş ve bunu bâin talâk saymıştır. Hz. Ali ve İbn Mes‘ûd’dan benzer rivayetler nakledilmiştir. Fıkıh kitaplarında tefrik kelimesi “kazâî boşanma” anlamında yaygın biçimde geçmektedir.

Sebepleri. Fıkıhta talâk genelde kocanın tek taraflı irade beyanıyla evlilik birliğine son vermesi şeklinde anlaşıldığından ve bu hakkın kullanımına yasal anlamda ciddi bir engel de getirilmediğinden mahkeme hükmüyle evlilik birliğinin sona ermesini isteme kadına ait bir hak olarak görülür. Evliliğin iradî olarak sona erdirilmesinde kadına ve hâkime söz hakkı tanınması bir bakıma talâk yetkisinin kocaya tanınması ilkesiyle çeliştiği için kadının hangi durumlarda tefrik isteyebileceği ve hâkimin tefrike yetkili olup olmadığı İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hanefîler ve kısmen Şâfiîler, talâkın kocaya ait bir hak olduğu ilkesine ağırlık vererek kadının tefrik isteme ve hâkimin tefrike hükmetme imkânını epeyce sınırlı tutmuşlardır. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise kadının mağduriyetini önlemek amacıyla bu konuda kadına ve hâkime oldukça geniş yetki verildiği görülür. Osmanlı Devleti’nde 1917’de çıkarılan Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’nde ve ardından birçok İslâm ülkesinde bu alanda yapılan

yasal düzenlemelerde Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşü tercih edilmiş ve uygulama daha çok bu yönde olmuştur.

Fakihlerin üzerinde durduğu tefrik sebepleri şunlardır: 1. Hastalık ve bedenî kusurlar. Bu çerçevede cinsel ilişkiye engel olabilecek hastalıklarla eşler arasında nefrete sebebiyet verecek ayıplar ele alınmaktadır. İbn Hazm ve Şevkânî'ye göre Kur'an ve Sünnet'te delil bulunmadığından kadın evlilik akdinden önce mevcut olsun veya olmasın eşindeki hastalık ve kusurlar sebebiyle tefrik talep edemez. Kādî Şüreyh, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Sevr ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlere göre ise kadın her türlü hastalık ve bedensel kusuru gerekçe gösterip boşanma talebinde bulunabilir; çünkü hastalık ve kusurların mevcudiyeti eşler arasında sevginin oluşmasına ve evliliğin hedeflerinin gerçekleşmesine engel teşkil eder. Çoğunluğa göre bu hak belirli hastalıklar ve fizyolojik kusurlarla sınırlıdır ve cinsel ilişkiye engel olan hastalıklar bunların başında gelir. Erkeğin iktidarsızlığı halinde bu durumun düzelebileceği düşüncesiyle kocaya bir yıl süre verilir. Bu süre içerisinde düzelme gerçekleşirse dava düşer; aksi takdirde kocadan eşini boşaması istenir. Koca bundan kaçınırsa kadının talebi üzerine hâkim eşleri ayırır. Kadında cinsel ilişkiye engel hastalıkların bulunması durumunda Hanefîler'e göre erkek karısını boşamak suretiyle mâruz kaldığı zararı giderme imkânına sahiptir, dolayısıyla hâkimden tefrik talep edemez. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise eşinde kusur bulunan erkek de hâkimden tefrik isteyebilir. Cinsel ilişkiye engel olmamakla beraber eşlerin birbirinden nefret etmesine yol açabilecek cüzzam ve akıl hastalığı gibi durumların kocada bulunması halinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kadın ayrılma isteğinde bulunamaz, İmam Muhammed'e göre ise bulunabilir. Bu hastalıklar yüzünden kadın boşanma talep ettiğinde hastalığın geçmesi ümidi varsa hâkim bir yıl süre tanır. Bu süre içerisinde hastalık iyileşirse tefrike mahal kalmaz. Hastalık iyileşmediği, koca da boşamaya yanaşmadığı takdirde kadın talebinde ısrar ederse hâkim eşleri ayırır. İyileşmesi umulmayan hastalıktan dolayı ise hemen eşler ayrılır. Körlük, sağırlık ve topallık gibi kusurlardan birinin kocada bulunması tefriki gerektirmez. İmam Muhammed akıl hastalığı, baras ve cüzzamın yanında kadının tefrik talebinde bulunabileceği hastalıklara aklî ve cinsel hastalıklarla cilt hastalıklarını da ilâve etmektedir. Bu görüş 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde benimsenmiştir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre eşlerden birinde cüzzam, akıl hastalığı vb.nin görülmesi

halinde dilerlerse evliliği devam ettirirler veya erkek kendi tasarrufuyla, kadın hâkime

başvurarak ayrılma yolunu tercih edebilirler. Ancak kadının akid esnasında ayıpların mevcudiyetini bilmemesi ve öğrendikten sonra buna razı olmaması gerekir. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre eşlerden birinde körlük, kısırlık, dilsizlik, topallık, sağırlık, elin ve ayağın kesik olması gibi kusur ve hastalıkların varlığı durumunda tefrik talebinde bulunmak câizdir. Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm ve Mâlikîler'den Muhammed b. Abdullah el-Haraşî'ye göre kocasının kısırlığı halinde kadının hâkimden tefrik talep etmesi mümkün değildir. Kādî Şüreyh, İbn Şihâb ez-Zührî, Süfyân es-Sevrî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler ise kadının bu durumda tefrik talebinde bulunabileceği görüşündedir.

2. Gaiplik. Kocanın uzun süre kendisinden ayrı kalmasından dolayı zarar gören veya iffetini koruma endişesi içine giren kadın Hanefî, Şâfiî, Zâhirî ve Ca'ferîler'e göre hâkimden tefrik talep edemez. Eğer kocanın yeri biliniyorsa hâkim o beldenin hâkimine yazı yazarak kocayı nafaka vermeye mecbur eder, bilinmiyorsa emsalleri ölünceye kadar beklenilmesi gerekir. Mâlikî mezhebinde, kocanın ilim ve ticaret gibi meşrû bir sebeple ve nafakayı karşılayacak mal bırakarak da olsa evi terketmesi halinde kadının tefrik talebinde bulunabileceği kabul edilir. Hanbelîler'e göre koca ilim tahsili, ticaret, çalışma, askerlik ve cihad gibi meşrû mazeretler dolayısıyla evinden ayrılmışsa kadın tefrik talep edemez, bu ayrılık bir mazerete dayanmıyorsa talepte bulunabilir. Tefrik isteyebilmek için gerekli asgari gaiplik süresi hususunda ihtilâf vardır. Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bir yıl, Hanbelîler'e göre altı ay kocasından ayrı kalan kadın tefrik isteyebilir. Hanefîler'in görüşlerinin kadına zarar vereceği düşüncesinden hareketle, Osmanlı Devleti'nde 1916'da sâdır olan irâde-i seniyye ile kocası altı ay veya daha fazla süre nafaka bırakmadan gaip olan kadına tefrik hakkı tanınmıştır. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin 126. maddesi de bu yönde düzenlenmiştir. Fakihler, hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin savaş ve tehlike şartlarının bulunmadığı durumlarda -akranlarının yaş ortalamasına veya altmış iki ile 120 arasında değişen yaş kriterlerine göre-hayatından ümit kesilmedikçe hükmen ölümüne karar verilemeyeceği hususunda birleşmiş, ancak karısının böyle uzun süre beklemesinden doğabilecek zararları ele alırken iki eğilim ortaya çıkmıştır. Hanefîler'in

temsil ettiği eğilime göre bu dönemde nikâhın feshine karar vermek evliliğin devamını kabul etmekten daha az sakıncalı değildir; Mâlikîler'in temsil ettiği eğilime göre ise mâkul bir süre beklemenin ardından eşin talebi üzerine hâkim tarafından evlilik sona erdirilebilir (ayrıca bk. MEFKUD).

3. Hapis. Hapse mahkûm olan kimsenin karısı, hapis müddeti uzun da olsa Hanefî ve Şâfiîler'e göre hâkimden tefrik talebinde bulunamaz. Zira bu hususta şer'î bir delil yoktur. Kadının zarar görmemesi ilkesine dayanan ve hapislikle gaiplik arasında benzerlik kuran Mâlikîler'le Hanbelîler'den İbn Teymiyye'ye göre üç yıl veya daha fazla bir süre hüküm giyen erkeğin karısı bir yıl geçtikten sonra tefrik talebinde bulunabilir; bu açıdan bakıldığında isteyerek evi terkedenle esaret veya zorla götürülme gibi sebeplerle karısından ayrı kalan arasında fark yoktur. Hapsin üzerinden bir yıl geçtikten sonra hâkim kocayı haberdar etmeden ve bir süre belirlemeden aralarını ayırır.

4. Nafaka sağlayamama. Koca ekonomik gücünün zayıflığı sebebiyle karısının nafakasını sağlayamıyorsa Hanefîler'e göre kadın hâkimden tefrik talebinde bulunamaz. Hanefîler, bu hususta kişinin ancak gücü nisbetinde yükümlü tutulduğunu bildiren (et-Talâk 65/7) ve darda olana mühlet verilmesini isteyen (el-Bakara 2/280) âyetlerle Hz. Peygamber'in kocanın fakirliği yüzünden tefrike hükmettiği bir davanın bilinmemesini delil gösterir. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde bu konu Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun biçimde düzenlenmiştir. İbn Hazm'a göre de koca fakirliği sebebiyle nafakayı ödeyemeyecek durumda ise kadının nafakasını temin etmekle mükellef değildir; hatta kadın zenginse kendi nafakasıyla birlikte kocasının nafakasını da sağlamak durumundadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kocanın nafaka vermekten âciz kalması halinde kadın hâkimden tefrik talebinde bulunabilir. Hâkim, gerekli tahkikatı yaptıktan sonra gerçekten nafaka borcunun tamamen yerine getirilmediği veya tahsilinde güçlük çekildiği sonucuna varırsa boşamaya hükmeder ve eşlerin arasını ayırır. Zira Kur'an'da kocaya ya iyilikle tutma ya da güzellikle bırakma emredilmektedir (el-Bakara 2/229); koca karısına nafaka vermediğinde onu iyilikle tutmuş sayılmaz. Kadın nikâh akdi esnasında kocanın fakirliğini biliyor idiyse Mâlikîler'e göre tefrik talep edemez. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre nafakaya ihtiyaç zamana göre değişiklik arzettiğinden bir vakitte fakirliğe rıza gösterilmesi bunun bütün vakitlerde

geçerliliğini koruduğu anlamına gelmez. İbn Kayyim'e göre ise kadın ancak, koca fakirliğini gizlemiş ve kendini varlıklı göstermişse tefrik talebinde bulunabilir.

5. Şiddetli geçimsizlik. Kocanın kötü söz ve davranışlarıyla karısına zarar vermesi, haksız yere ondan ayrı yaşaması, onu Allah'ın yasakladığı bir fiili yapmaya zorlaması, içkiye ve kumara düşkünlük gibi kötü alışkanlıklara sahip olması durumunda kadın Hanefîler'e, Şâfiîler'in iki görüşünden birine ve Ahmed b. Hanbel'den yapılan iki rivayetten birine göre hâkimden tefrik talep edemez. Zira kadın, hâkimden kocasının cezalandırılmasını ve onu arzu edilmeyen davranışlarından vazgeçirmesini isteyebilir. Sonuç alınamaması halinde hukuken yapılabilecek bir şey yoktur. Mâlikîler'e, Şâfiîler'in diğer görüşüne, Ahmed b. Hanbel'den gelen diğer rivayete ve Evzâî'ye göre bu durumlarda kadın kocasının cezalandırmasını veya aralarını ayırmasını isteyebilir. Kadının bu yöndeki iddialarını iki şahitle ispat etmesi veya kocasının ikrar etmesi halinde hâkim aralarını ayırır; aksi takdirde dava reddedilir. Kadın zarara uğradığını ispat edememekle birlikte yeniden mahkemeye başvurup tefrik talebinde ısrar ederse hâkim iki tarafın ailesinden birer kişiyi hakem tayin eder. Hakemler gerekli araştırmayı yaparak eşleri uzlaştırmaya çalışırlar. Bu mümkün olmazsa ve kocanın kadına zarar verdiğine kanaat getirirlerse boşamaya, kadın kusurlu görülürse muhâleaya hükmederler; geçimsizliğin her ikisinden kaynaklandığı sonucuna ulaşırlarsa mehrin bir kısmı karşılığında aralarını tefrik ederler. Hakemler ittifak edemezse hâkim bir başka hakem heyeti belirler. 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi eşler arasında geçimsizliğin varlığı durumunda hakemlerin boşama yetkisini kabul etmiştir.

Bunların dışında kocanın karısıyla cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi, ona zina isnat edip bunu dört şahitle ispat edememesi ve bir organını aralarında ebedî evlenme engeli olan bir kadının mahrem bir organına benzeterek onu kendisine haram kılması özel hükümlere bağlanmış olup bu durumlarda hâkimin eşlerin arasını ayırması gündeme gelebilmektedir (bk. ÎLÂ; LİÂN; ZIHÂR). Tefrik kararıyla Hanefî ve Mâlikîler'e göre bir bâin talâk meydana gelmiş olur. Zira hâkim koca adına boşama işlemi yapmış sayılır; ayrıca tefrikten maksat mevcut zararı önleme

olduğundan bu amaç ancak bâin talâkla gerçekleşebilir. Şâfiî'ye ve Ahmed b. Hanbel'e göre kadının isteğiyle gerçekleştiği

için bu ayrılık talâk sayılmayıp fesih kabul edilir. Bu görüş ayrılığının önemi talâk sayısının eksilip eksilmemesinde görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1385-90/1965-71, III, 325, 442-445; IV, 49-50; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 168, 221-222, 256; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zâmî), Beyrut 1972, VI, 253-255; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 213, 214, 264, 266, 448; İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 58, 59, 62, 95, 110; XI, 63, 248; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353, VII, 469; Bâcî, el-Münteḳā, Beyrut 1403/1983, IV, 131-132; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 101-102, 190; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 322-323, 327; III, 162, 244; VI, 196; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, II, 11, 23-27, 182; III, 323-329; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 42-44, 50, 81, 84, 100-101; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 579-580, 582, 604-607; VIII, 131-133, 165-167, 545; IX, 131-132, 243, 248; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 54-55, 190, 310; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, V, 183, 511-522; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1377/1957, IX, 251; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), III, 264, 329; IV, 42, 111, 128, 336-337; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, IV, 128-129, 135, 137, 214, 313; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 202, 259-261, 380, 442, 445; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 308-310, 314; VII, 78-80; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 523, 525; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 74; IV, 149-155, 197; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), Kahire 1303, II, 519; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 246-247, 350, 362, 366-368; Necîb el-Mutîî, Tekmiletü'l-Mecmûʿ, Kahire 1958, XVII, 272; XVIII, 267, 271; Bedrân Ebü'l-Ayneyn

Bedrân, el-Fıḳhü’l-muḳāren li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye li’t-tıbâa ve’n-neşr), I, 444, 447, 449; Ömer Ferruh, İslâm Aile Hukuku (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1969, s. 139-140, 186; Zekiyyüddin Şa‘bân, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1978, s. 482; Hamza Aktan, İslâm Aile Hukukunda Boşanma ve Yorumu, Erzurum 1982, s. 4, 8; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1983, s. 587, 601-602, 608, 613-614; Abdülazîz Âmir, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye fıḳhen ve ḳażâʾen: ez-Zevâc, Kahire 1404/1984, s. 355; Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne’l-fıḳh ve’l-ḳānûn, Beyrut 1985, s. 138-141; Bilmen, Kamus2, II, 317, 355; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 43, 46, 116-117, 146-148, 202, 230-231; Abdülvehhâb Hallâf, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Küveyt 1410/1990, s. 164-165, 267; Mevdûdî, İslâmda Aile Hukuku (trc. Memiş Tekin), Konya 1990, s. 35, 132-141; Ali Bardakoğlu, “Hukukî ve Sosyal Açıdan Boşanma”, Türk Aile Ansiklopedisi, İstanbul 1991, I, 203; Hasan Güleç, “Tefrik”, İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1992-1995.

H. İbrahim Acar

TEFRİKA

(التفرقة)

Sâlikin cem‘ halinden ayrılıp halk ile Hakk’ı birbirinden ayrı varlıklar olarak görmesi anlamında tasavvuf terimi; cem‘iyyetin karşıtı

(bk. CEM‘; CEM‘İYYET).

TEFRİKA

(التفرقة)

Dinî, fikrî veya siyasî birliğin parçalanması.

Sözlükte “ayırma, ayırt etme, parçalama; dağılma, parçalanmışlık” anlamlarındaki tefrika terim olarak belirli bir dinî, fikrî veya siyasî birliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını, fırkalara ayrılmasını ifade eder. Tefrikanın karşıtı vahdet/cemâattir. Tefrika, “görüş ayrılığına düşme” anlamına gelen ihtilâfla yakından ilişkilidir. İhtilâf bazı durumlarda tefrika ile eş anlamlı gibi kullanılsa da genelde fikir ayrılıklarını belirtir. Dinî yorumlarda ortaya çıkan görüş farklılığı derinleşerek sosyal ve siyasal parçalanmalara yol açabilir; bunun aksine sosyal ve siyasal çekişmeler şiddetlenip dini yorumlamada kalıcı ihtilâflara ve ayrışmalara götürebilir. Naslarda dinin aslî yapısını ve ümmetin bütünlüğünü bozacak her türlü parçalanma yasaklanmakla birlikte en tehlikeli olanı, geçmiş ümmetlerde görüldüğü gibi fikrî ve siyasî bölünmelerin dinde kalıcı fırkalaşmalara, bunun da dinî metinlerin ve hükümlerin tahrifine yol açmasıdır. Dinde tefrika ve ihtilâfın sebebi, vahiyle gelen bilgilere muhalefet edip nefsânî arzulara uyma ve taşkınlık yapma (bağy) şeklinde ifade edilir (el-Bakara 2/90, 213; Âl-i İmrân 3/19; eş-Şûrâ 42/14). Tasavvufta tefrika iki anlamda kullanılır. İlkinde cem‘ halinin zıddını ve kulun cem‘ halinden ayrılıp kendi benliğine dönmesini, ayrı ayrı varlıkları görmesini, ikincisinde cem‘iyyet halinin karşıtını ve maddî kaygılar sebebiyle insanın huzursuz olmasını ifade eder.

Kur’ân-ı Kerîm’de tefrika kelimesinin türevleri hem sözlük hem terim anlamında birçok âyette geçmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/105; eş-Şûrâ 42/14; el-Beyyine 98/4). Ayrıca ihtilâf kavramı yanında “nizâ‘” kökünün türevleri de benzer mânada kullanılır (Âl-i İmrân 3/152; el-Enfâl 8/46; Tâhâ 20/62). Kur’an’da insanların tek bir topluluk (ümmet) halinde iken inanç ayrılığına düştükleri (el-Bakara 2/213), özellikle Ehl-i kitabın kendilerine ilim geldikten sonra nefsânî arzularına uyarak hak yoldan saptığı (el-Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/19; el-Câsiye 45/17) belirtilir. Parçalanıp bölünmenin

dinî tebliğin ortadan kalkmasına yol açacağı ifade edilerek geçmiş ümmetlerden örnekler verilir (er-Rûm 30/32; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/105; el-En‘âm 6/159). İsrâiloğulları’nın dinleri konusunda ayrılığa düşmelerini eleştiren ifadelerin ardından, “Sonra da seni din konusunda bir şeriat sahibi kıldık; sen ona uy, bilmeyenlerin arzularına uyma” (el-Câsiye 45/18; ayrıca bk. el-Mâide 5/48) buyurulur. Başka bir âyette, “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı sarılın; parçalanıp bölünmeyin” (Âl-i İmrân 3/103) buyurularak müslümanların dinî ilkeler ve Hz. Peygamber’in sünneti etrafında toplanmaları emredilir (ayrıca bk. el-En‘âm 6/153; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü’minûn 23/52). Üzerinde birleşilmesi gereken hususlar inanç esasları ve amelî hayatın temel kurallarıyla ilgili hükümlerden oluşur; bunlar Kur’an’da “hak din, hudûdullah, Allah’ın hükmü, şeriat” tabirleriyle, hadis ve fıkıh kaynaklarında ayrıca “sünnet-i nebeviyye” terkibiyle ifade edilir. Kur’an’da toplumun inanç, ahlâk ve davranış esasları ortaya konmuştur (el-Bakara 2/285; el-En‘âm 6/149-153; el-İsrâ 17/23-39). Müminlerin kardeş olduğu dile getirilirken (el-Hucurât 49/10) tevhid inancı ve din ilkeleri hususunda ayrılığa düşülmemesi, siyasal birliğin ve barışın korunması istenir (el-Enfâl 8/46). Müminlerden iki grubun birbiriyle savaşması durumunda aralarında barışın tesis edilmesi, aksi halde haksızlıkta direnip barışa yanaşmayan tarafla Allah’ın emrine boyun eğinceye kadar savaşılması emredilir (el-Hucurât 49/9; Şevkânî, V, 73).

Hadislerde de tefrika kınanır, müslümanların birlik halinde bulunmaları hususu vurgulanır: “Birbirinizi kıskanmayın, alışverişte birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayın; ey Allah’ın kulları kardeş olun! Müslüman müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez” (Müslim, “Birr”, 32); “Müminler bir binanın tuğlaları gibi birbirine bağlıdır” (Müslim, “Birr”, 65); “Müslümanlar birbirini sevmede ve korumada bir vücudun organları gibidir. Vücudun herhangi bir organı rahatsızlanırsa diğerleri de bu yüzden ateşlenir, uykusuz kalır” (Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66). Hadislerde cemaat kelimesi “namaz kılmak üzere bir araya gelen topluluk” şeklindeki fıkhî

anlamı yanında (bk. CEMAAT), “İslâm dinine mensup olanlar, onların yolu, siyasî birlik” mânalarında da kullanılır. “Bir karış da olsa cemaatten ayrılan kişi İslâm bağını boynundan çözmüş olur” (Tirmizî, “Edeb”, 78);

“Allah ümmetimi sapıklık üzerinde birleştirmez; Allah’ın eli cemaatle birliktedir; kim cemaatten ayrılırsa cehenneme ayrılmış olur” (Tirmizî, “Fiten”, 7) meâlindeki hadislerde ikinci anlamdaki cemaatten söz edilmektedir. Bu tür hadisler, toplumun siyasî birlik ve bütünlüğünü de kapsayacak şekilde yorumlanmıştır. Hadislerde hem inanç ve yaşam birliğinin hem siyasal birliğin bozulması bağlamında tefrikadan sakındırılır. Müslümanların ferdî hayatlarında da cemaatle birlikte bulunmaları tavsiye edilir. Fitne zamanları dışında yalnız başına yaşama (inzivâ) hoş görülmez. Bu husus, “Cemaatten ayrılmayın, ayrılıktan sakının. Şüphesiz şeytan tek başına kalanlarla birliktedir, iki kişiden ise uzaktır. Kim cennetin ortasını isterse cemaate yapışsın” (Tirmizî, “Fiten”, 7; ayrıca bk. Nesâî, “Taḥrîmü’d-dem”, 6); “Cemaatten ayrılmayın, zira sürüden ayrılanı kurt kapar” (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 46) anlamındaki hadislerde açıkça görülür.

İnsanlar yaratılışları gereği birlikte yaşamaya muhtaçtır. Hayatın zorluklarının aşılması, huzur ve güvenliğin sağlanması ancak toplu halde barış içinde yaşamakla mümkündür. İslâmiyet insanlar arasındaki farklılıkları tanışma ve dostluğa vesile olarak görür; tek üstünlük ölçüsünün yalnız Allah’a karşı duyulan derin saygı (takvâ) olduğunu bildirir (er-Rûm 30/22; el-Hucurât 49/13). Kur’an’da, “Takvâ ve iyilik üzerine yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın” buyurulur (el-Mâide 5/2); hak dinden uzaklaşılması, müslümanların birliğinin parçalanması veya buna alet olunması şiddetle kınanır (et-Tevbe 9/107-108). Diğer bir âyette toplumun fırkalara ayrılıp birbirine düşürülmesi Allah’ın gönderdiği azap çeşitleri arasında sayılırken (el-En‘âm 6/65) bir hadiste de, “Cemaatte rahmet, tefrikada azap vardır” buyurulur (Müsned, IV, 375). Ailede, toplumda, sosyal ve ekonomik kuruluşlarda tefrikadan sakındırılırken Allah’a, resulüne ve müslüman yöneticiye itaat edilmesi, ihtilâf çıkması durumunda Allah’ın hükümlerine başvurulması emredilir (en-Nisâ 4/59, 65, 69). Anlaşmazlığa düşüp mücadele ve savaş yoluna gidilmesinin parçalanmaya ve yıkıcı sonuçlara yol açacağı uyarısında bulunulur; bunun yerine barışın tercih edilmesi ve Allah’ın hükümlerine göre karar verecek bir hakeme başvurulması öğütlenir (meselâ bk. en-Nisâ 4/35). Bir hadiste, “Size namaz, oruç ve sadakadan daha faziletlisini haber vereyim mi? Bu, insanların arasını uzlaştırmaktır; çünkü ilişkilerin bozulması tıraşlayıcıdır; saçı tıraş eder demiyorum, fakat dini tıraşlar” buyurulmuştur (Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 56).

Naslarda dinle ilgili tefrikadan sonra en çok sakındırılan husus siyasî alandaki tefrikadır. Tarihte ve günümüzde siyasî iktidar mücadeleleri iç savaşlara, anarşi ve teröre yol açmış, naslarda sakındırılan tefrikanın sayısız menfi örnekleri görülmüştür. Sahâbe devrindeki ridde ve fitne olayları, isyanlar konuyla ilgili fıkhî hükümlerin konulmasını hazırlayan kötü tecrübelerdir. Hadislerde ısrarla cemaate sarılmanın, siyasal birliği korumanın emredilmesi bu tür çatışmalara yol açacak tefrikadan uzaklaştırmayı hedefler. Bu arada adaletsizliğin ve siyasal uygulamalardaki memnuniyetsizliğin çözümünün müslümanları zayıflatacak, parçalayacak ve daha büyük zulümlere yol açacak iç çatışmalarda aranmaması gerektiği vurgulanır. Dinî inançların ve şer‘î hükümlerin inkârına varan irtidad hali dışında, mevcut sorunların siyasal birliğin korunmasıyla çözüme kavuşturulması tavsiye edilir. Aslında hilâfet kurumunun ve devlet yönetiminin meşruiyetinin temel gerekçelerinden biri de cemaatin birliğinin korunmasıdır; dolayısıyla devlet yöneticilerinin birleştirici olması gerekir. Ancak naslarda bölünüp fırkalara ayrılmanın kınanması, İslâm tarihinde itikadî ve siyasî fırkaların ortaya çıkmasına ve dinden sapmalara engel olamamıştır. Çatışmaların çoğu dini yorumlamada görüş ayrılıklarından ziyade siyasal çekişmelerden kaynaklanmıştır (Reşîd Rızâ, III, 8). Her itikadî ve siyasî fırkanın kendi yorumunu dinin sahih yolu olarak ileri sürmesi ve kendi iktidar mücadelesini meşrûlaştırmak amacıyla nasları te'vile yönelmesi karşısında hadislerde bildirilen cemaatin ne olduğu hususunda erken dönemlerden itibaren yorumlar yapılmış, sonuçta bunu ifade etmek için ümmetin üzerinde birleştiği, Hz. Peygamber'in sünnetini ve ashabının yolunu ifade eden "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabiri benimsenmiştir.

Kaynaklarda her görüş ayrılığının kınanan tefrika ve ihtilâf çerçevesinde yer almayacağı, bilgi ve anlayış farkı gibi ihtilâflardan kaçınmanın mümkün olmadığı ifade edilir (a.g.e., IV, 23). Gerek inançla gerekse ahlâkî ve amelî alanla ilgili, "kat‘iyyât" denilen hükümlerde görüş ayrılığının veya dinin temel hükümlerine (usûlü'd-dîn) yeni ilâveler yapmanın sapkınlığa yol açan bir tefrika kabul edildiği, genellikle amelî ahkâm sahasında kalan ictihad meselelerinde görüş ayrılığının ise meşrû olduğu belirtilir (Karaman, III, 409). Naslarda kınanan bölünme ve fırkalaşma, itikadî konularda zan ve keyfî arzulara dayalı görüşlerle doğru yoldan ayrılmak, sübjektif değerlere

veya siyasal ideolojilere uyarak dini tahrif etmek, iç kargaşaya yol açıp müslümanların birliğini parçalamaktır. Nasları anlama ve uygulama çabasıyla ictihada açık hususlarda farklı yorumların ortaya konulması Kur'an'da övülen düşünme, akletme ve ibret alma gibi iyi niyetli zihnî çabaların bir neticesi olup kınanan tefrika sınırları içinde yer almaz. Dinin esaslarında birlik halinde olmak şartıyla bunları gerçekleştirmede başvurulan yollarda ihtilâf meşrûdur. Çeşitli dinî ilimlerin ortaya çıkıp gelişmesi tefrikayı, keyfîliğe dayalı ihtilâfları bertaraf etmeyi, arzuların yerine hikmetin konulmasını ve birliği sağlamayı hedeflerken bir başka yönden düşünme ve ictihada dayalı görüş ayrılıklarının yolunu açar. Aynı şekilde İslâm'ın temel değerlerini benimsemekle birlikte bunları uygulamada farklı yollar tutan siyasî, fıkhî, içtimaî teşkilâtlanmalar ve cemaatleşmeler de kınanan tefrika kapsamına girmez. Bu tür oluşumlar çeşitli yönlerden dinin öğretilmesine, dinî değerlerin yayılmasına ve müslüman toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlamakla dine hizmet etmiş olur. Birliğin duygu, düşünce ve hareket beraberliğiyle pekiştirilmesi "tevhîd-i kulûb, tevhîd-i efkâr, tevhîd-i ef'âl" diye adlandırılır. Bu birlik tabii, ilmî ve zevklere dayalı farklılıkları yok ederek tek tip insan yetiştirmeyi hedefleyen bir anlayış olmayıp çeşitlilik içinde birlik sonucuna varma çabasıdır.

Ümmetin düşünce birliğini sağlayan prensipler içinde kültür ve eylem birliğine yönelik hususlar da yer alır. Başta namaz olmak üzere hemen bütün ibadetlerde birliğe katkıda bulunan unsurlar mevcuttur. Müslümanlar arasında akrabalık veya menfaat gibi başkaca bir bağ olmadan yalnız din kardeşliğinden gelen bazı hak ve yükümlülükler konulmuş, bunların hem cemaat halinde yaşamayı kolaylaştırıp pekiştirmesi hem de dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesine vesile teşkil etmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda selâmın yaygınlaştırılması, hastaların ziyaret edilmesi, cenazelere katılma, bayramlarda

ziyaretleşme vb. hususları emreden naslar gündelik hayatta sevgi ve hoşgörüye dayalı bir toplum kurmanın esaslarını teşkil eder. Cuma ve bayram namazları gibi bir kısım ibadetlerin ancak cemaat halinde eda edilebilmesi ibadetlerin birleştirici rolünü vurgulamaktadır. İbadetlerde ve muâmelâtta bazı hükümler cemaatin birliğinin korunması kuralına dayandırılmıştır. Müslümanların yönetim işlerini danışma ile yürütmesi (eş-

Şûrâ 42/38), birden fazla halifenin meşrû kabul edilmemesi, meşrû yönetime isyanın haram oluşu, bir yere yönetici tayin edilirken veya yeni bir uygulama yapılırken o yöredeki insanlar arasında tefrika çıkmamasına özen gösterilmesi, bir mahalde oturanların rıza göstermediği kişinin onlara namazda imamlık yapmasının mekruh kabul edilmesi, aynı mescidde ilkiyle aynı anda cemaatle ikinci bir namaz kılmanın yasaklanması, bir müslümanı veya müslüman topluluğunu cinsiyeti, soyu, dili, rengi, maddî eksiklik ve kusurları yönünden küçümsemenin ve kötü lakap takmanın haram kılınması, zekât ve diğer malî tedbirlerle müslümanlar arasındaki malî dengenin korunması gibi meseleler hep birliğin korunması esasına dayanır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Tefrika” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “frḳ” md.; Müsned, IV, 375; Gazzâlî, el-Ḳıṣṭâsü’l-müstaḳīm, Dımaşk 1413/1993, s. 62-81; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, XI, 55; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 73; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 7-12; IV, 19-54; Rıdvân Seyyid, el-Ümme ve’l-cemâʿa ve’s-sulṭa, Beyrut 1986; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1997, I, 283; Yûsuf el-Kardâvî, eṣ-Ṣaḥvetü’l-İslâmiyye beyne’l-iḫtilâfi’l-meşrûʿ ve’t-teferruḳi’l-meẕmûm, Beyrut 1412/1992; Said Nursi, İhlas ve Uhuvvet Risaleleri (haz. İsmail Mutlu), İstanbul 2001; Hayreddin Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 2001, III, 402-418; Ramazan Altıntaş, “İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Sivas 1996, s. 111-121; Hayati Hökelekli, “Tefrika”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 316-318; İzzet Er, “Vahdet”, a.e., IV, 421-424; Muhammed Ali Lisânî Feşârikî, “Tefriḳa”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 614-617.

Tuncay Başoğlu

TEFRİT

(التفريط)

Ahlâkî davranışlarda itidal noktasının altında kalan sapmalar için kullanılan terim

(bk. FAZİLET; İTİDAL).

TEFSİR

(التفسير)

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade eden terim; Kur'an âyetlerini yorumlama ilmi ve bu alandaki eserlerin ortak adı.

Sözlükte "açıklamak, beyan etmek" anlamındaki fesr kökünden türeyen tefsîr "açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'in yorumu için fesr ve aynı anlamda tefsire kelimeleri kullanılırsa da tefsir yaygınlık kazanmıştır. Tefsir kelimesinin maklûb olduğu ve fesr ile benzer anlamlar taşıyan sefr kökünden geldiği de ileri sürülmüştür. Sefr kelimesinin kadının yüzünü açması, baştaki sarığın alınmasıyla başın ortaya çıkması ve sabahın aydınlıkla belirmesi gibi "bir şeyin üzerindeki perdenin kalkması ve belli olması, kapalı bir şeyin aydınlanması" anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir. İnsanın iç yüzünü, tabiatını ortaya çıkaran "sefer" de bu kökten gelmektedir (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "sfr" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sfr" md.; ayrıca bk. Hâlid b. Osman es-Sebt, I, 25-29). "Beyan etmek" anlamındaki tefsirin çoğulu tefsîrât, bu alanda yazılan eserlere verilen isim olarak tefâsîrdir. Tefsiri çeşitli tanımları bir araya getirerek şöylece tarif etmek mümkündür: "Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim" (ayrıca bk. Zerkeşî, I, 104-105). Bu tanımla başka eserlerin yorumu kapsam dışında tutulmuş ve tefsirin mutlaka bir dayanağının olmasına, tefsir işini yapacak kişinin başta dil ve Kur'an ilimleri olmak üzere pek çok konuda bilgisinin bulunmasına vurgu yapılmıştır. Tefsiri, "Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki muradını beşerin gücü oranında bulmaya yardımcı olan bir ilim dalı" şeklinde kısaca tarif etmek de mümkündür. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin, "Tefsir Kur'an lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların müfred ve terkip halindeki delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip halinde iken ortaya çıkan mânalarından bahseden ilim dalıdır" biçimindeki tanımı ise

(el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 121) tefsirin hem dil ilimleriyle ilişkisine dikkat çekmekte hem de maksadının lafız ve cümlelerdeki anlamı ortaya çıkarmak olduğunu belirtmektedir. Cürcânî’ye göre tefsir âyetin mânasının, onunla ilgili kıssaların ve sebeb-i nüzûlünün anlama çok açık biçimde delâlet eden kelimelerle açıklanmasıdır (et-Taʿrîfât, “et-tefsîr” md.). Müfessir İbn Akīle, İmam Mâtürîdî’nin, “Tefsir Kur’an lafzı ile kastedilenin ne olduğunu kesin olarak bildirmek ve Allah üzerine, lafızdan kastettiği anlamın o olduğu hususunda şahitlikte bulunmaktır. Bu mânayı kesinlikle bildiren bir delil ortaya konursa bu sahih bir tefsirdir, aksi takdirde yapılan iş re’y ile tefsir olur ki bu yasaklanmıştır” şeklindeki sözlerini uygun bulur. Burada, tefsirle te’vilin ince bir ayırıma tâbi tutulduğu ve kendisinde ihtimalin söz konusu olduğu, te’vilin aksine tefsirde kesinlik bulunduğu düşüncesi kendini göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in yorumu hakkında tefsir dışında “te’vil, tebyin, beyan, tâlim, tafsil, tasrif, i‘rab, şerh, tavzih” gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Te’vil kavramının kökü “evl” olup “bir şeyin dönüp dolaşıp vardığı son nokta, sözün neticesi, işin âkıbeti, rüyanın yorumu” gibi anlamlara gelir. Terim olarak te’vil “Allah’ın Kur’an lafzında açık olmayan muradını kelâmın akışına, Kitap ve Sünnet’e uygun düşecek tarzda ilgili lafzın muhtemel mânalarından çıkararak açıklamak” demektir. Kur’an’ın çeşitli yerlerinde geçen kelime (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “evl” md.) Âl-i İmrân sûresinde (3/7) terim anlamına zemin hazırlayacak biçimde müteşâbih âyetlerin açıklanması kapsamında kullanılmıştır. “Rüyanın yorumu” anlamında daha çok Yûsuf kıssasında geçen te’vil kelimesi (Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101) terim mânasını teyit eder mahiyettedir. Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasında olayların iç yüzünün açıklanmasıyla ilgili biçimde te’vil kelimesi yer almaktadır (el-Kehf 18/78, 82; ayrıca bk. TE’VİL). Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif şekillerde ve anlamlarda geçen “beyan” kökü bazı yerlerde Kur’an’ın açıklanması için kullanılmıştır. Kıyâme sûresinde Kur’an’ı çabucak ezberlemek için dilini depreştiren Hz. Peygamber’e hitap edilirken, “Sonra onun açıklaması da bize aittir” buyurularak (el-Kıyâme 75/19), beyan kelimesine yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’i açıklama (tebyin) görevinin Resûl-i Ekrem’e ait olduğu yine Kur’an’da bildirilmektedir. Nahl sûresinde (16/44, 64; ayrıca bk. el-Mâide 5/15, 19; İbrâhîm 14/4; ez-Zuhruf 43/63) Resûlullah’a, indirilen Kur’an’ı

beyan etme ve ihtilâfa düşülen konuları çözümleyecek biçimde onu açıklama görevi verilmektedir. Bu kelimeler Kur'an'ın

yine Kur'an'la açıklandığını bildirir tarzda da kullanılmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/187, 242, 266; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/105; en-Nûr 24/58, 61).

Kur'an'da yer alan (el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2) "yuallimühümü'l-kitâbe" (onlara kitabı öğretiyor) ibaresinden Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahyi öğretme görevinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Terim anlamıyla "i'rab" "cümlenin dil açısından tahlili" mânasına gelmekle birlikte ilk dönemlerde bu kelimeyle "bir şeyi doğru ifade etme, anlama ve açıklama" gibi mânalar kastedilmekteydi. Resûl-i Ekrem'in, "Kur'an'ı i'rab ediniz ve onun garîb lafızlarını araştırınız" (Hâkim, II, 439; Süyûtî, II, 1194); Hz. Ebû Bekir'in, "Bana Kur'an'dan bir âyet i'rab etmem bir âyet ezberlememden daha sevimli gelir"; Hz. Ömer'in, "Kur'an'ı okuyan ve i'rab eden kimseye Allah katında bir şehid ecri verilir" (Kurtubî, I, 23; Süyûtî, II, 1195); Abdullah b. Ömer'in, "Kur'an'ı okuyan ve okurken i'rab edene her bir harf için yirmi hasene yazılır" (Kurtubî, I, 23; İbrâhim Abdullah Rufeyde, I, 99) şeklindeki sözleri Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılmasıyla ilgilidir. "Fussılet" (geniş geniş açıklandı [Hûd 11/1]) ve "nusarrifü" (çeşitli şekillerde ifade ediyoruz ve açıklıyoruz [el-En'âm 6/105]) fiilleriyle de Kur'an'ın tefsirinin kastedildiği açıktır. "Şerh" ve "tavzih" kelimeleri genelde bilgiyi veya kelimeyi açıklamak için kullanılsa da gerek Kur'an'da gerekse diğer dinî kaynaklarda "Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanması" anlamında kullanıldığına rastlanmamaktadır. Kur'an'da doğrudan tefsirle alâkalı olmasa da tefsirin aşaması sayılan anlama ve kavramayla ilgili çok sayıda kelime bulunmaktadır. Bunları "tefekkür" (meselâ el-Bakara 2/219, 266), "tedebbür" (en-Nisâ 4/82), "taakkul" (el-Bakara 2/44, 75, 242), "tezekkür" (el-Bakara 2/221) ve "tefekkuh" (el-En'âm 6/65) başlıkları altında toplamak mümkündür. Kutsal metinlerin ve özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için bazılarınca önerilen "hermenötik" (Fr. herméneutique) terimi İslâm dünyasında entelektüel kesim arasında sınırlı bir yer edinmişse de bunun tefsir veya te'vil kavramlarından birini yahut her ikisini karşıladığı söylenemez. Batı'da gelişen prensiplere dayanan ve Türkçe'de "anlam bilimi" diye karşılanan "semantik" (Fr. sémantique), günümüzde özellikle

konulu tefsir metodu içerisinde veya Kur'an kavramları çalışmalarında bir yer tutmakla birlikte İslâm ilimlerinde bunun yerine geçen "fıkhü'l-luga" gibi dalların bulunması sebebiyle yeni bir yöntem sayılmaz. Bu anlama yöntemleri, Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî kaynaklı bir kitap olduğu gerçeği göz ardı edilmeden uygulandığı takdirde yararlı sonuçlar elde edilebilir.

Kur'an'ın yorumlanması anlamında tefsir kelimesi ilk dönemlerden itibaren kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "açıklama" mânasında Furkān sûresinde (25/33) geçen tefsir hadis kaynaklarında birçok rivayette yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, "fsr" md.). Sahâbe de tefsir kelimesini Kur'an'ın ve Tevrat'ın yorumu için kullanmıştır. Hz. Ömer ribâ âyetinden söz ederken Resûl-i Ekrem'in bu âyeti tefsir etmeden vefat ettiğini bildirir (İbn Mâce, "Ticârât", 58). Ebû Hüreyre, Ehl-i kitabın Tevrat'ı İbrânîce okuduğunu ve müslümanlar için onu Arapça olarak açıkladığını söylerken tefsir kelimesine yer verir (Buhârî, "Tefsîr", 2/11, "İʿtiṣâm", 25, "Tevḥîd", 51). İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Resûlullah iman konularını yanına gelen bir topluluğa tefsir etmekteydi (Müslim, "Îmân", 23; benzer rivayetler için bk. Nesâî, "Îmân", 25, "Eşribe", 54; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 7). Tefsir kelimesi, tâbiîn döneminden başlayarak Kur'an'ın yorumu için telif edilen kitaplar için de kullanılmıştır. İmam Mâtürîdî ve Taberî'nin eserlerinde görüldüğü üzere III. (IX.) yüzyılda yazılan bazı tefsirler için isim olarak te'vil kelimesi tercih edilmiştir.

Mahiyeti ve Önemi. Kur'an'ı doğru anlamak ve tefsir etmek için en önemli şart, onun Allah kelâmı olduğunu ve kendisine özgü bir yapısının bulunduğunu kabul etmektir. Kur'an'a beşer kelâmı gibi yaklaşma onu anlamanın ve doğru tefsir etmenin önündeki en önemli engeldir. Allah Kur'an'ı, vasıfları yine bizzat Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konan müttakiler için hidayet rehberi olarak göndermiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/2-4; Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/15-16; en-Nahl 16/102; Fussılet 41/44). Takvâ ise insanın kalbinde Allah, melek, kitap, peygamber, kader ve âhiret inancı ile kökleşir. Bunlara ve diğer hususlara inanmayan kişinin Kur'an tefsirindeki nasibi sınırlıdır. Nitekim bir âyette, "Allah'ın âyetlerine iman etmeyenleri Allah hidayete erdirmez; onlar için acıklı bir azap vardır" buyurulurken (en-Nahl 16/104) bir başka âyette kâfirin Kur'an karşısındaki durumu sağırlık ve körlük olarak tasvir edilir: "Eğer biz Kur'an'ı Arapça dışında bir dille gönderseydik derlerdi ki: 'Keşke onun âyetleri -Araplar'ın anlayacağı

şekilde-ayrıntılı biçimde açıklansaydı! Dil yabancı, muhatap Arap! Böyle şey olur mu?' De ki: Kur'an iman edenler için hidayet rehberi ve şifadır. İman etmeyenlerin kulaklarında ağırlıklar vardır. Kur'an onlar için bir körlüktür (onlara kapalı gelir) (Fussılet 41/44). Süfyân b. Uyeyne, "Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştırırım. O kibirlenenler her türlü mûcizeyi görseler bile yine onlara iman etmezler. Doğru yolu görseler o yolu tutmazlar; fakat sapıklık yolunu görseler o yola girerler. Öyle! Çünkü onlar âyetlerimizi yalan saymayı âdet haline getirmiş ve onlardan gafil olagelmiştir" meâlindeki âyette (el-A'râf 7/146) yer alan, "Âyetlerimden uzaklaştırırım" ifadesini, "Onlardan Kur'an'ı anlama yeteneğini çeker alırım" şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla Allah'a ve Kur'an'a inanmayan kimseler ya da müslüman olmasına rağmen İslâm dışı bir hayat yaşayanlar Kur'an'ın derinliğine inemez, Kur'an'ın sırlarını keşfedemezler (Zerkeşî, I, 97-99; Süyûtî, II, 1212-1213). Kur'an'ı tefsir etme niyeti taşıyan kişi için öngörülen ibadet hayatı çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî tarafından "Allah'a teslimiyet" başlığı altında ele alınmış ve inancı hayatına yansımayan kimselerin Kur'an'ı tefsir edemeyeceği bildirilmiştir (Mebâdî, s. 19-21).

Allah'ın insanla konuşması, ona bilgiler ulaştırması, isteklerini bildirmesi ancak vahiy yoluyla ve diğer bazı yollarla olduğuna göre (eş-Şûrâ 42/51) O'nun muradını bunlar dışında bir yöntemle anlamak mümkün değildir. Şu halde Kur'an'ın, mahiyeti itibariyle insanın nüfuz edebileceği bir nitelikte olması gerekir. Cenâb-ı Hak insanla ilişkisini insanın şartlarına göre oluşturmuştur. Bu da iki yolla ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri meleklerdir. Allah özellikle Cebrâil vasıtasıyla insanla münasebet kurmuş, bir yandan vahyini insanlara ulaştırmış (en-Nahl 16/102-103), öte yandan bunu nasıl anlayıp uygulayacakları konusunda onlara rehberlik yapmıştır. Rivayete göre Cebrâil, Kur'an vahyi dışındaki maksatlar için de Resûl-i Ekrem'e geliyor ve ona Kur'an dışında bilgiler ulaştırıyordu. Ayrıca Resûlullah kendisine Kur'an'la birlikte onun bir mislinin daha verildiğini söylemiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5). İkinci tebliğ vasıtası özel olarak seçilen insanlardır. Allah, diğer insanlara göre üstün niteliklere sahip elçileriyle ve genelde vahiy meleği vasıtasıyla, bazan da doğrudan bilgiler aktarmış ve onlara isteklerini bildirmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasını murat eden Cenâb-ı Hak onu anlaşılır kılmış, bazı âyetleri diğerleriyle açıklamış, insanların anlamakta zorluk çekecekleri hususları Cebrâil ve Peygamber vasıtasıyla

izah etmiştir. Nitekim Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre Cebrâil, Resûlullah'a

Kur'an'ın tefsirini de öğretmekteydi (Taberî, I, 79, 83; İbn Kesîr, I, 18). Kur'an tefsirinde bu yapıyı benimsemeyen bir yaklaşım daha başından hükümsüzdür. Zira vahyin ulaştırılmasında kendisine güvenilen kişiye onun yorumunda ve uygulamasında da güvenilmesi aklın gereğidir.

Kur'ân-ı Kerîm değişik türlerde bilgiler içermekte olup bu bilgilerde çeşitlilik bulunduğu gibi nitelik bakımından da farklılıklar vardır. Allah Kur'an'ı tanıtırken ondan her şeyi açıklayan (Hûd 11/1; Yûsuf 12/111; Fussılet 41/3), "yaş ve kuru" her şeyi ihtiva eden (el-En'âm 6/59) bir kitap diye söz etmektedir. Kur'an'da dünyadan âhirete, geçmişten geleceğe, bireyden topluma, küçük canlılardan büyük canlılara, en basit konulardan en karmaşık meselelere kadar hemen her şeye kısa veya geniş biçimde yer verilmektedir. Böylesine zengin bir konu yelpazesine sahip Kur'ân-ı Kerîm'de bulunanlar iki temel başlık altında toplanabilir: Muhkem ve müteşâbih âyetler. Bu taksime bir yerde çok açık ifadelerle işaret edilirken (Âl-i İmrân 3/7) muhkem ve müteşâbih kavramlarından başka âyetlerde de söz edilir. Kur'an'la ilgili bilinmesi gereken bir başka husus nesihtir. Âyetler içerisinde hükmü değişmeyenler çoğunlukta olmakla birlikte hükmü kaldırılanlar da (mensuh) vardır (el-Bakara 2/106; en-Nahl 16/101). Ayrıca bazı Kur'an âyetlerinde mevcut çok anlamlılık ve mecazî/temsilî anlatım muhatabı yanıltabileceğinden dikkatli olunması gerekir. Tefsir yapılırken bu durumların en ince ayrıntılarına kadar bilinmesi şarttır.

Asıl itibariyle hidayet kaynağı olmakla birlikte bazı insanların Kur'an'la hidayet bulacağı, bazılarının da ona yaklaşımı sebebiyle sapkınlığa düşeceği bildirilmiştir (ez-Zümer 39/23). Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut müteşâbihler müfessirin önüne büyük fırsatlar açacağı gibi onun için tehlikeler de arzedebilir. Tefsire yönelen kişi bir yandan Kur'an'da çelişki ve yanlışlık olmayacağını kabul ederken öte yandan gücünün sınırlarını unutmadan Kur'an'ın müteşâbihlerini çözmeye çalışır. Müteşâbihler konusunda gösterilecek zaaf tefsir ve te'vildeki başarıyı etkilerken kişiyi Âl-i İmrân sûresinde (3/7) işaret edilen tehlikelere düşürebilir. İbn Abbas'a göre Kur'ân-ı Kerîm'i anlaşılması bakımından dört aşamada ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Araplar'ın dil sayesinde anladıkları âyetler,

ikincisi insanların anlamamakta mâzur görülemeyeceği derecede açık olanlar, üçüncüsü Kur'an'ı anlama hususunda derinleşen âlimlerin bilebileceği âyetler, dördüncüsü anlamını sadece Allah'ın bildiği âyetlerdir (Taberî, I, 70). Taberî, Kur'an'ı tefsir bakımından üç kısma ayırır ve birinci kısımda kıyametin kopuş vakti, Hz. Îsâ'nın dünyaya inişi, güneşin batıdan doğması ve sûra üfürülme zamanı gibi Allah'ın bilgisi dahilinde bulunan hususlar yer alırken ikinci kısımda Cenâb-ı Hakk'ın, tefsirini Hz. Peygamber'e bıraktığı ve öğrettiği âyetler gelir; bunlar sağlam rivayetler yoluyla bilinebilir. Üçüncü kısım dile ve üslûba hâkim ilim ehlinin bilebileceği ve garîbü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ilimlerinin sınırları içine giren konulardır.

Süyûtî tefsir ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu konusunda ulemânın icmâ ettiğini bildirmekte ve İslâm'daki üç temel ilimden birini tefsir diye göstermektedir (el-İtḳān, II, 1195). Tefsirin konusu Allah'ın insanlar için gönderdiği son ilâhî tebliği incelemek, amacı ise bu tebliği her seviyeden insana anlatıp tanıtmak, bununla insanların yolunu aydınlatmaktır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre tefsir ilmi, gerek konusu gerek maksadı gerekse insanların ona olan ihtiyacı sebebiyle ilimlerin en şereflisidir (Muḳaddimetü Câmiʿ i't-tefâsîr, s. 91; Süyûtî, II, 1195-1196). Kur'an insanlar için hidayet kaynağı olduğuna göre onu anlama çabasının önemi tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Resûlullah'a âyetleri açıklama görevi veren Allah, vahyin muhataplarına da âyetleri üzerinde düşünme ve onları anlama sorumluluğu yüklemekte, bu çaba içerisine girmeyenleri kınamaktadır (en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24).

Kur'an Tefsirinin Temelleri. Kur'ân-ı Kerîm dili iyi kullanan, lafızların delâletini ve sözün söyleniş biçiminden neyin kastedildiğini iyi bilen bir kavme indirilmiştir. Ancak Kur'an'ın ilk muhataplarının her âyeti anlayıp kavradığını iddia etmek mümkün değildir. İbn Haldûn'un ileri sürdüğü, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Araplar'ın tamamının Kur'an'ı anlayıp bildiği yönündeki görüş (el-Muḳaddime, II, 363) Ahmed Emîn tarafından haklı gerekçelerle eleştirilmiştir (Fecrü'l-İslâm, s. 195). Zira Kur'ân-ı Kerîm onların bildiği lafızlar ve konular yanında hiç duymadıkları konuları hiç duymadıkları isimlerle birlikte ortaya koymakta, yer yer kullandıkları kelime ve kavramlara yeni anlamlar yüklemektedir. Dolayısıyla Araplar nâzil olan âyetlerden bir kısmını ya hiç kavrayamıyorlar ya da kelime

bilgilerine dayanarak ancak yüzeysel biçimde anlıyorlardı. Özellikle Mekke döneminin ilk yıllarında inen ve âhiret hayatına vurgu yapan, yaratılış konularını ve fezanın derinliklerini alışılmışın dışında bir üslûpla beyan eden âyet ve sûreler Mekkeliler'i hayrete düşürüyordu. Râgıb el-İsfahânî'nin de belirttiği gibi özellikle müteşâbih âyetleri ancak ana hatlarıyla (mücmelen) anlayabiliyorlardı (Tefsîrü'r-Râğıb el-İṣfahânî, I, 424-425; ayrıca bk. Zerkeşî, I, 107). Kur'an'ın muhtevası, üslûbu ve kelime uyumu incelendiğinde onda hem konu hem üslûp bakımından nüzûl döneminde yaşayan Araplar'ın özel durumuna uygun bir anlatımın söz konusu olduğu görülür. Buna göre vahyin çeşitli yönlerinden bir kısmı ilk muhatapların durumuna uygun düşüyor, bu da onların Kur'ân-ı Kerîm'e ilgi duymasını sağlıyordu. Müşriklerin kendi yandaşlarını Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemekten uzak tutmaya çalışmaları (Fussılet 41/26) onun insanları etkileyen bu kuşatıcı yapısıyla ilgilidir. İlk müslümanların anlayamadıkları konuları Resûl-i Ekrem'e sormaları ya da anladıklarıyla yetinip diğer hususları Allah'ın kudretine, hikmetine ve iradesine bağlamaları meseleyi büyük oranda çözmekteydi. Hadis ve tefsir kaynaklarında Resûlullah'ın özellikle göklerden, yeryüzünün durumundan, dağlardan bahseden âyetleri yorumladığına dair rivayetler bir hayli azdır ve bunlar da genel niteliktedir. Daha sonra tefsirlere giren İsrâiliyat'ta bu hususlara dair rivayetlerin çokça yer alması bu görüşü desteklemektedir. Hz. Peygamber insanlara kevnî âyetleri açıklasaydı anlayamayacakları için İslâm'dan uzaklaşacaklar veya bu ayrıntılar içerisinde yollarını şaşıracaklardı.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği hususuyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. Âlimlerden bir kısmı Resûl-i Ekrem'in Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir etmediği noktasında birleşmektedir. Bu görüşü savunanlar içerisinde Zerkeşî'nin konuya yaklaşımı oldukça tutarlı görünmektedir (el-Burhân, I, 108). Süyûtî'nin el-İtḳān'da kendilerinden görüş naklettiği kişiler içerisinde yer alan Huveyyî de Resûlullah'ın tefsir ettiği âyetlerin az olduğunu söylemektedir. Hz. Âişe'den rivayet edilen, "Peygamber, Cibrîl'in kendisine öğrettiği sayılı âyet dışında Allah'ın kitabından herhangi bir şey tefsir etmezdi" şeklindeki rivayet de (Taberî, I, 79, 83; İbn Kesîr, I, 18) bu görüşü desteklemektedir. İbn Teymiyye'nin dile getirdiği, kaynağı Taberî'ye (I, 82-83) ve öncesine kadar giden diğer görüşe göre Resûl-i Ekrem, Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını veya tamamına yakınını

ashabına açıklamıştır. Eğer böyle olmasaydı Allah'ın kendisine verdiği tebyin görevinin (en-Nahl 16/44, 64) bir anlamı kalmazdı (Muḳaddime,

s. 63). Sahâbîlerin bir kısmından gelen, Kur'an'ın on âyetini Hz. Peygamber'den öğrenmedikçe diğer on âyete geçmedikleri yolundaki rivayetler ve onların, "Biz Kur'an'ı ilim ve amel olarak birlikte öğrendik" şeklindeki ifadeleri (Müsned, V, 410; Hâkim, I, 557; Taberî, I, 74-75) bunun delilini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım ilk anda kuşatıcı bir bakış gibi algılansa da tefsirin miktarını gösterme bakımından somut bir delile dayanmadığı için teorik bir görüş niteliğinde kalmaktadır. Zira gerek bu fikre meylettiği hissedilen Taberî'nin gerekse bu görüşü açık biçimde ileri süren İbn Teymiyye'nin eserleri üzerinde yapılan çalışmalar, Kur'an'ın her âyetiyle ilgili en az bir hadisin bulunduğunu ortaya koyacak nitelikte değildir. Ayrıca hadis kaynakları ve bunlardan faydalanılarak yazılan rivayet tefsirleri isnadı Resûlullah'a ulaşan fazla rivayet kaydedememiştir. Ashabın önde gelenlerinden birçok kişinin kendilerine anlamı sorulan bir âyet veya kelimeyi bilmediğini söylemesi, ayrıca Hz. Ömer'den nakledilen ribâ âyetiyle ilgili rivayet (Müsned, I, 312; İbn Mâce, "Ticârât", 58) teorik anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının Hz. Peygamber tarafından tefsir edilmediğini ispat etmeye yeter durumdadır.

Resûl-i Ekrem, Kur'an'ın tamamını ashabına açıklamışsa bu takdirde iki mesele ortaya çıkmaktadır. Resûlullah'ın bu tefsirinin bir alternatifi bulunmayan bir tefsir olduğu ileri sürülürse gerek sahâbîler gerek sonra gelenler için bu tefsiri sadece nakledip bunun üzerine bir şey söylememek gerekir. Halbuki ashabın ve ardından gelen nesillerin kendi görüşlerini ileri sürdüğü ve Kur'an'ı kendi sözleriyle tefsir ettiği bilinmektedir. Diğer ihtimale göre ise Hz. Peygamber Kur'an'ı ashabına açıklamış, ancak âyetlerin alternatif yorumu için ashabı serbest bırakmıştır. Bu durumda da ashaba tanınan bu serbestliğin sonraki nesillere tanınmadığı yolunda bir delilin bulunması gerekir. Taberî'nin Kur'an üzerinde düşünmeyi emreden âyetleri açıklarken benimsediği olumlu bakış açısının (Câmiʿu'l-beyân, I, 76-77) ve Selef âlimlerinin Kur'an'ı tefsir etme konusunda yetkili oldukları, Kur'an'ı tefsir etmekten menedilmedikleri (a.g.e., I, 84) yolundaki beyanının yukarıda zikredilen görüşüyle çeliştiğini belirtmek gerekir. Resûlullah'ın Kur'an'ın tamamını yorumlamadığı farzedildiğinde de bazı meseleler ortaya çıkmaktadır. Sadece Peygamber dönemindeki muhataplara

değil kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa gönderilen bir kitapta o kitap üzerine düşünülmesi emrediliyorsa o takdirde bu düşünme işi her dönemdeki insanın görevi olmaktadır. Düşünme Kitap ve Sünnet'in geneline ters düşmeyen bir mahiyet arzediyorsa böyle serbest bir düşünmede Hz. Peygamber'den ve ashaptan gelmeyen birtakım bilgilerin ileri sürülmesi ve yeni fikirlerin üretilmesi kaçınılmazdır. Kur'an'ın tamamının Resûl-i Ekrem tarafından tefsir edildiği görüşü bir faraziyeden ibarettir. Resûlullah'ın, ashabın ve tâbiîn neslinin koyduğu prensipler çerçevesinde hareket edip bazı yeni metotlar geliştiren müslüman ilim adamlarının Kur'an'ı yorumlama çabası, onun evrenselliğinin ve kıyamete kadar insanların problemlerini çözecek bir nitelik ve içerikte bulunduğunun kabul edildiğini göstermektedir.

Tarihsel Gelişimi ve İlim Haline Gelmesi. Kur'an'ın ilk müfessirinin Hz. Peygamber olduğu noktasında bir ihtilâf yoktur. Bunu Ehl-i Kur'an ekolü mensupları da kabul etmektedir. Tefsiri ondan ashabı almış, ashap da bu bilgileri tâbiîne aktarmıştır. Muteber hadis kaynakları Resûlullah'a, ashaba ve tâbiînin önde gelenlerine ait Kur'an tefsirlerini bir araya getirmiştir. Bu kaynaklara bakıldığında Resûl-i Ekrem'in Kur'an tefsirinin muhtelif şekillerde ortaya çıktığı görülür. Resûlullah yer yer ashabın yanlış anlama ve yorumlamalarını tashih etmekte, yer yer doğrudan bir âyeti veya sûreyi yorumlamakta veya kapalı bir noktasını açıklamakta, bazan da sorulara cevap mahiyetinde Kur'an'ı tefsir etmektedir. Âyetteki kapalılığın giderilmesi, bilinmeyen bir kelimenin izahı, âyetin âyetle tefsir edilmesi, âyette anlatılan bir olaya dair ayrıntı verilmesi bu tefsir şekillerindendir. Böylece Resûlullah yaptığı yorumlarla Kur'an'ın mücmelini beyan, mutlakını takyid, müşkilini tavzih, müphemini beyan, umumunu tahsis ve neshini beyan etmiş, yer yer başka açıklamalar da yapmıştır (Resûlullah'ın Kur'an'ı yorum şekilleri için bk. Yıldırım, I, 99-233). Hadis kaynaklarında nakledilen sahâbe rivayetlerinde esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensuh konularında bilgi bulunduğu gibi âyetteki kapalılığın giderildiği, kelimelerin açıklandığı, İsrâiloğulları'ndan gelen haberlerin aktarıldığı hususlar da göze çarpmaktadır. Ancak sahâbîlerin tefsir yaparken çok ihtiyatlı davrandıkları, bilmedikleri konularda fazla konuşmadıkları görülmektedir (Taberî, I, 72). Sadece Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas gibi önde gelen müfessir sahâbîlerin Resûl-i Ekrem'den intikal eden yorumları kullanarak Kur'an'ın tamamına yakınını tefsir ettikleri

bilinmektedir (a.g.e., I, 75). Sahâbe tefsirinde kelimelerin tahlili için Arap şiirinden ve nesrinden yararlanıldığı, müşkil konuların halli için Arap tarihinden faydalanıldığı dikkat çekmektedir. Ancak sahâbe tefsirinde göze çarpan en önemli husus Ehl-i kitap'tan intikal eden bilgilerin (İsrâiliyat) kullanılmaya başlanmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de tarihî olaylara atıfta bulunan birçok âyetin yorumu için yardımcı bilgilere ihtiyaç duyulacağını bilen Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'tan gelebilecek bilgilere karşı bir tavır ortaya koymaması (Buhârî, "Tefsîr", 2/11; "İʿtiṣâm"; 25, "Tevḥîd", 42, 51) Kur'an ile çelişmeyen İsrâiliyat'ın tefsirlere girişini kolaylaştırmıştır. Sahâbe döneminde ilk örnekleri görülen bu rivayetler tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde telif edilen tefsirlerde önemli bir yer işgal etmiştir (İbn Teymiyye, Muḳaddime, s. 87). İlk tam Kur'an tefsirini kaleme alan Mukātil b. Süleyman'ın eseri ikinci ve üçüncü nesildeki bu değişimi açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan İslâm toplumunda İsrâiliyat'ın sakıncalı görülmeyen kısmını kabullenme eğilimi tefsirin genişlemesini sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur.

İlk dönem tefsir okulları arasında en güçlü olanı Mekke tefsir okuludur; çünkü Resûl-i Ekrem'in kendisi için, "Allahım! Onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona te'vili öğret" şeklinde dua ettiği (Müsned, I, 214, 269, 314; Buhârî, "ʿİlim", 17, "Vuḍûʾ", 10; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 138) İbn Abbas'a dayanmaktaydı. Onun arkadaşları ve öğrencileri arasında Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Tâvûs b. Keysân ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi tefsirde görüşlerine önem verilen kişiler vardır. İbn Abbas'ın tefsir rivayetleri muhtelif kollardan gelmektedir. Bunların içinde güvenilir olanlar bulunduğu gibi rivayet tekniği bakımından güvenilemeyecek olanlar da vardır (Süyûtî, II, 1228-1233). Tefsirde bir diğer önemli okul Medine okuludur. Ashaptan Übey b. Kâ'b'a dayanan Medine okulunun temsilcileri arasında Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem, Abdurrahman b. Abdullah ve Abdullah b. Vehb gibi âlimler mevcuttur. İlk müslümanlar arasında yer alan ve tefsire dair geniş bilgisi olduğu kendisi tarafından ifade edilen Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencileri ve arkadaşlarının temsil ettiği Irak okulu da Mekke okulu kadar güçlüdür. Onun takipçileri arasında Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Mürre el-Hemedânî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve İbrâhim en-Nehaî gibi

şahsiyetler vardır (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 49-95; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 103-112, 140-167).

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde tefsir bir hayli genişlemiştir. Bu genişlemede bir âyetle ilgili rivayetlerin farklı isnad çeşitlerinin anılması, dil ilimlerinin gelişmesi ve tedvin faaliyetlerinin artması ile oluşan dil bilgilerinin, şiir, nesir, deyim ve atasözlerinin delil olarak kullanılması, İsrâiliyat'ın daha da artması ve ulemâ arasındaki tartışmaların nakledilmesi etkili olmuştur. Bu dönemde dirâyet tefsiri kategorisine giren yorumların dikkate değer biçimde çoğaldığı görülmektedir. Tâbiîn devrinde bizzat müfessirler tarafından kaleme alınan tefsirler bir hayli azdır; yine de tefsirin kitap olarak tedvini hadis mecmualarından öncedir. 150 (767) yılında muhtemelen 100 yaşında vefat eden Mukātil b. Süleyman'ın günümüze ulaşan Kur'an tefsiri (et-Tefsîrü'l-Kebîr: Tefsîru Muḳātil b. Süleymân) ve tefsire dair diğer eserleri tefsirlerin ilklerindendir. Ancak gerek Hasan-ı Basrî gibi ilk dönem müfessirlerinin yorumları ve halka açık tefsir dersleri, gerek Katâde b. Diâme'nin tefsir tartışmaları, gerekse kendilerine çokça başvurulan I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıl tefsir âlimlerinin değerlendirmeleri bunların talebeleri tarafından çok iyi korunmuş ve nakledilmiştir; hatta bunlar tedvin edilmiş eserler gibi görülebilir. Belki de bu sebeple İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde (s. 36-37) tâbiînden ve tebeu't-tâbiînden çok sayıda müfessirin tefsir rivayetlerini "Kitâbü tefsîri …" gibi başlıklar altında vermiştir. Bu durumda tefsirlerin tedvinini II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkün görünmektedir.

Aynı dönemlerde rivayet tefsirlerinin yanında başlayan lugavî (filolojik) tefsir eğilimi tefsir çalışmalarına ayrı bir hareketlilik kazandırmış, böylece tefsirde yeni bir dal ortaya çıkmıştır. Bunda İslâm toplumundaki fikrî gelişimin ve değişimin büyük payı vardır. Önceleri Resûl-i Ekrem'in ve ashabın açıklamaları ile yetinen müslümanlar, İslâm'ı kabul eden ve büyük çoğunluğu Arap olmayan unsurlar dolayısıyla yeni problemlerle karşılaşmaya başlamıştır. Kur'an'ın nüzûlüne şahit olmayan ve onun mânalarına ilk muhatapları kadar nüfuz edemeyen müslümanlar, Kur'an kelimeleri ve ibarelerini yer yer konulduğu anlam dışında kullanmaya başlayınca dil âlimleri i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir gibi çalışmalar yapmıştır. Bunlar, bir yandan Kur'an'ın farklı bir tefsiri gibi kabul görürken

öte yandan Kur'an'ı yorumlayacak olanlar için kelimelerin ve âyetlerin anlam sınırlarını belirleyen kaynaklar olarak görülmüştür. Tefsir tarihinin bu aşamasında rivayetlere dayanan tefsirle dil tahlilleri ve anlam genişletmelerini içine alan re'y tefsiri birlikte devam etmiştir.

İlk dönem Kur'an tefsiri için belki de son söz niteliğindeki çalışmayı İbn Cerîr et-Taberî gerçekleştirmiştir. Taberî, bir yandan bu noktada öncülük yaparken öte yandan dağınık halde bulunan tefsir rivayetlerini bir araya getirmiş ve tefsirin tedvini için önemli bir hizmet görmüştür. Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân adını verdiği eseri genellikle bir rivayet tefsiri olarak kabul edilse de iyi bir inceleme onun aynı zamanda dirâyet tefsirine ait pek çok unsur içerdiğini ortaya koyar. Nitekim son zamanlarda Taberî'nin tefsirinin dirâyet yönüne dikkat eden çalışmalar yapılmaktadır. Taberî'den sonra hacimli ve derli toplu bir çalışma yapılmamışsa da farklı metotlarla onun eseri kadar şöhret kazanan tefsirler yazılmıştır. Bunların içinde Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını ve Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ını özellikle anmak gerekir. İslâm'ın dünyanın küçük yerinde yayılması ile İranlılar'ın, Türkler'in, Türkistanlılar'ın, Kafkas kavimlerinin, Hintli müslümanların, Malaylar'ın, Endonezyalılar'ın, Afrikalılar'ın, Endülüslüler'in yazdığı çok sayıda tefsir meydana getirilmiştir.

Tefsir Çeşitleri. Birçok ilim dalında olduğu gibi tefsirde de metodik ve tematik çeşitlenmelerin ve farklılaşmanın gerçekleştiği görülmektedir. Bu farklılaşma Resûl-i Ekrem zamanında olmakla birlikte esas itibariyle II. (VIII.) yüzyılın sonlarında dikkat çekmeye başlamıştır. Tedvin dönemine kadar ortaya çıkan bazı eserler bulunduğu gibi tedvin döneminden sonra farklı başlıklar altında değerlendirilebilecek çeşitlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Tefsirler, Kur'an âyetlerini yorumlamadaki yönteme ve yaklaşım biçimine göre taksime tâbi tutabileceği gibi işledikleri konulara göre de bölümlenebilir. Bunların bir kısmı birden fazla başlık altına girebilir. Meselâ bir tefsire bir yandan mezhebî (meselâ Şiî) denirken öte yandan dirâyet tefsiri demek mümkündür. Sosyal tefsir kategorisi içinde yer alan bir tefsirin hem dirâyet hem rivayet yöntemlerini birlikte kullanması da mümkündür. Esasen konuya eleştirel biçimde bakıldığında tefsiri bölümlemenin teorik anlamda bazı sakıncaları olduğu görülür. Zira Kur'an bir gaye için gelmiştir, asıl gayesine göre anlaşılmalı ve o yolda tefsir edilmeye çalışılmalıdır. Aksi takdirde tercih edilecek tefsir yöntemlerinin

Kur'an'ın bu yönünü gölgede bırakması, onun amacı dışında bir sonuca ulaşılması söz konusu olabilir. Kur'an tefsirindeki en önemli prensip Kur'an'a ön yargısız yaklaşılması ve onun götürdüğü istikametin takip edilmesidir.

Kaynakları ve Yöntemleri Bakımından Tefsirler. Âyetlerin tefsiri esnasında başvurulan kaynaklara göre yapılan bir taksimde ağırlıklı olarak rivayet bilgilerini kullanan yaklaşımla aklî muhakemeye dayanan şahsî değerlendirmeleri ve re'y ile tefsiri önceleyen yaklaşım belirleyicidir. Bu iki yaklaşım göz ardı edilmemekle birlikte bunların yanında sezgiyi de işin içine katan ve Kur'an'ı tefsir ederken bazı işaretleri önemseyen bir yaklaşım biçimi de vardır. Ayrıca geniş ölçüde dil tahlillerine yer veren ve filolojik bir amaç güden tefsirler mevcuttur. Müfessirlerden bu dört yöntemi karma biçimde kullananlar da vardır. 1. Rivayet Tefsiri. Tefsir için kaynak olarak sadece Kur'ân-ı Kerîm'in, Resûl-i Ekrem'in sünnetini, sahâbeyi ve sahâbeden faydalanan nesli esas alan ve "me'sûr tefsir" diye de adlandırılan rivayet tefsiri yaklaşımına göre müfessir bu yollarla gelen bilgiyle yetinir ve Kur'an'ı bu kaynaklara dayanarak yorumlar. Şüphesiz Kur'an'ın en iyi müfessiri Kur'an'ın kendisi ve Allah resulüdür. Sahâbe ise vahiy döneminde yaşadığı, âyetlerin kimler hakkında ne zaman indiğini gözlemlediği, Resûl-i Ekrem'in Kur'an tefsirini işittiği ve Kur'an'ın getirdiği hükümlerin uygulamasını gördüğü için tefsirde önemli bir kaynaktır. Tâbiîn ise sahâbenin aktarmadığı pek çok uygulamayı onlardan görerek sonraki nesillere taşımıştır. Burada en önemli sorun anılan dört kaynağın Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri için yeterli olup olmadığıdır. Rivayet tefsirini ideal yöntem kabul edenlere göre bunun ötesine geçmek doğru değildir. Ancak İslâm toplumunun genişlemesi, problemlerin artması ve şartların değişmesi gibi sebeplerin âyetlerin yeni bakış açılarıyla tefsirini gerekli kıldığı bir gerçektir. Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in, Resûl-i Ekrem'den ve Selef'ten gelen bilgilerin Kur'an'ı insanların ihtiyacını karşılayacak bir kitap olarak takdim ettiği, ayrıca Kur'an'ın kendisinin muhataplarını üzerinde düşünmeye teşvik ettiği göz önüne alınırsa sadece nakle dayanan tefsirin yeterli olamayacağı düşüncesi öne çıkar. Ancak aradan geçen uzun zamana rağmen rivayet tefsiri (tefsîrü's-Selef) dışındaki yöntemleri reddeden

ince fakat güçlü bir çizgi bir şekilde varlığını sürdürmüş, hatta Arabistan merkezli Selefî anlayış ile Hint alt kıtasında XIX. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i hadîs ekolü bu konudaki sert tutumlarını ileri noktalara vardırmıştır (Selefîlik ve tefsir konusu için bk. Öztürk, IX/3 [2009], s. 85-110; Erbaş, IX/3 [2009], s. 125-139). Rivayet tefsirinin en temel kaynağı hadis mecmualarıdır. Bunların dışında anılan usule göre Kur'an'ı tefsir eden kitaplar da kaleme alınmıştır. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin dört cüz halinde neşredilen Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'nin bir kısmı günümüze ulaşan on cildi aşkın et-Tefsîr, İbn Ebû Hâtim'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leyṡ esSemerḳandî), Ebû İshak es-Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân, Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz, İbn Teymiyye'nin et-Tefsîrü'l-kebîr ve Deḳāʾiḳu't-tefsîr, İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-menṡûr fi't-tefsîr bi'l-meʾṡûr ve İbn Akīle'nin el-Cevherü'l-manẓûm fi't-tefsîr bi'l-merfûʿ min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn ve'l-maḥkûm adlı çalışmaları rivayet tefsirinin önde gelen örnekleri arasındadır. Bunların dışında günümüze kadar çok sayıda çalışma yapılmış, Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr: el-Câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr adlı eseri gibi rivayet ve dirâyet yöntemlerini kendi sınırları içinde kullanan eserler de meydana getirilmiştir.

2. Dirâyet Tefsiri. Re'y tefsiri ve aklî tefsir de denilen bu yönteme göre müfessir rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanmakla yetinmez; yer yer bu kaynakların verilerini eleştirir, rivayetin ortaya koyduğu bilginin yetersiz kalacağı düşüncesiyle ilgili âyeti veya sûreyi yorumlamaya çalışır. Bu tefsir tarzında müfessir daha aktiftir; elinde bulunan kaynakları akıl süzgecinden geçirir, bir bakıma ictihad yapar. Dirâyet tefsiri, ulemânın sonradan ihdas ettiği bir yöntem olmayıp kaynağını bizzat Kur'an'ın kendisinden ve Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ı yorumlama biçiminden alır. Zira Allah birçok âyette insanı Kur'an üzerinde düşünmeye teşvik etmekte, Hz. Peygamber de lafzın günlük dildeki kullanımı dışında başka anlamlara da gelebileceğini söylemekte, kişinin bu konuda dikkatli olmasını ve aklını kullanmasını öğütlemektedir. Adî b. Hâtim'in orucun başlama vaktini (imsak) tayin eden âyeti (el-Bakara 2/187) yanlış anladığını gördüğünde bu ifadedeki beyaz iplik ve siyah iplikle gecenin karanlığının ve gündüzün

aydınlığının kastedildiğini söylemiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 2/28). Sahâbeden ve tâbiînden birçok kimse Kur’an’ı anlamaya çalışırken kendilerine ulaşan bilgilerin yanında re’y tefsirine de başvurmuştur. Nasr sûresinin tefsirini arkadaşlarına soran Hz. Ömer sohbete genç sahâbî İbn Abbas’ı dahil etmiş ve onun yaptığı aklî yorumu beğenerek ona iltifat etmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 110/3-4; Taberî, XXIV, 708).

Dirâyet tefsiri konusu çok tartışılmıştır. Zira Resûl-i Ekrem, “Kur’an’ı kendi görüşüyle tefsir eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın” buyurarak (Tirmizî, “Tefsîr”, 1) re’y ile tefsiri kesinlikle yasaklamıştır. Bazı kimseler, müfessirin sahâbe veya tâbiînden bir kimsenin adını anmadan yaptığı yorumları -bu yorumlar naklî, aklî veya hissî bir delile dayansa bile- re’y ile tefsir kategorisine dahil etmiştir. Halbuki yasaklanan re’y ile tefsir bir asla dayanmayan ve tamamen kişinin indî değerlendirmesiyle ortaya konan tefsirdir. Bu kişiler çok defa sağlam bir rivayeti veya aklî delili hesaba katmaz ya da isabetsiz olduğunu iddia ederek kendi görüşlerini ileri sürer. Kur’an üzerinde düşünmeyi emretmesi yanında akla büyük değer veren bir dinin aklı kullanarak yapılan yorumları yasaklaması düşünülemez. Ayrıca rivayet tefsirlerinde de aklî yorumların bulunduğu inkâr edilemez. Çünkü âyetlerin tefsiri esnasında hadislerin seçiminden onların âyetlere göre tasnifine, illetlerini ve güçlü yanlarını tayinden uydurma ve zayıf hadislerin ayıklanmasına kadar pek çok hususta aklî muhakemeye ihtiyaç vardır. Taberî tefsirinde rivayet malzemesinin akılcı bir yolla tasnifinin yanında yer yer derin tahlillere ve değerlendirmelere rastlanmaktadır. Şu halde dirâyet tefsiri dinen makbul bir tefsir yöntemidir ve mutlaka kullanılması gerekir. Nitekim İslâm toplumlarında sorunların ortaya çıkmaya başlamasına paralel şekilde meselelerin aklî perspektiften değerlendirildiği görülmektedir. Gerek ilk lugavî tefsirlerde yer alan dil tahlilleri gerekse Hasan-ı Basrî ve öğrencilerinin aklî yönelişleri dirâyet tefsirinin yeni bir dal olarak ortaya çıkışını sağlamıştır. Özellikle kelâm konularının tartışılmaya başlanmasıyla ana yapıdan kopan ve kendisine yeni bir çizgi belirleyen ilim adamları Mu‘tezile çatısı altında toplanmıştır. Bunlar Hz. Peygamber’den, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlere önem vermekle birlikte özellikle inanç konuları üzerinde aklî yorumlar yapmış, Kur’an âyetlerini yine Kur’an’dan çıkardıklarını söyledikleri prensiplere göre tefsir etmiştir. Ehl-i sünnet içerisinde öncülüğünü Ebû Hanîfe’nin ve ilk nesil talebelerinin yaptığı hareket de akla büyük değer vermiş, Kur’an

tefsirinde ve fıkhî meselelerde rivayetin yanında dirâyet yöntemini de güçlü biçimde kullanmıştır. Dirâyet tefsirinin kuvvetlenmesinde tefsir rivayetlerindeki zafiyet, İsrâiliyat'ın, mevzû hadislerin artması ve rivayetlerin sorunları çözmede yetersiz kalması gibi sebepler de etkili olmuştur (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 156-203; dirâyet tefsiri ve önemi için bk. a.g.e., I, 255-287).

Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme'nin sonradan derlenip kitap haline getirilen tefsir görüşlerini ilk dirâyet tefsirlerinden kabul etmek mümkündür. Çünkü Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri özellikle Hasan-ı Basrî'nin tefsirlerini kendi adlarıyla anılan eserlerde nakletmiştir. Bununla birlikte Mukātil b. Süleyman'ın ciddi dirâyet unsurları ihtiva eden et-Tefsîrü'l-kebîr'ini tam dirâyet tefsirlerinin ilki saymak da mümkündür (Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân, I, neşredenin girişi, s. he). Mu'tezile âlimlerinin kaleme aldığı çok sayıda eser dirâyet tefsiri niteliğindeki çalışmalardandır (Mu'tezile tefsirinin ilk örnekleri için bk. Bilgin, s. 54-88). IV (X), V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mu'tezile âlimleri Kur'an'ın tamamını tefsir eden eserler meydana getirmiştir. Dirâyet tefsirlerinin en meşhuru Mu'tezilî Zemahşerî'nin el-Keşşâf adıyla bilinen tefsiridir. Zemahşerî'den sonra kaleme alınan tefsir kitapları içerisinde Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı, Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl'i bir bakıma el-Keşşâf tefsirinin Mu'tezilî görüşleri çıkarılıp genişletilmiş veya özetlenmiş şeklidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1481). İbnü'n-Nakīb el-Makdisî'nin 100 cilt kadar olduğu bilinen ve mukaddimesi neşredilen et-Taḥrîr ve't-taḥbîr'i, Ali b. Muhammed el-Hâzin'in Lübâbü't-teʾvîl'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i ve en-Nehrü'l-mâd'ı, Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'i dirâyet tefsirinin diğer örneklerindendir. Kurtubî'nin aynı zamanda ahkâm tefsiri olarak da kabul edilen el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı geniş tefsiri dirâyet tefsirinin başarılı örneklerinden sayılır (önemli dirâyet tefsirlerinin tanıtımı için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 288-368).

3. İşârî Tefsir. Kur'an'ın keşf ve ilham yoluyla açıklandığı tefsirler için kullanılan bu tabir yerine "remzî tefsir" veya "tasavvufî tefsir" de denir. Bu tefsir biçiminin tutarlı bir esasa dayanmayan bâtınî tefsirden ayrılan yönleri vardır. Her ne kadar bu türden tefsir yazanlar kendilerinin Kur'an'ın iç anlamıyla uğraştıklarını söyleseler de çoğunlukla zâhirî mânaya karşı

çıkmamışlar, açık nasla ortaya konan hükümleri inkâr etmemişlerdir. Onlar bu tefsir şeklini insanın gönül ve his dünyasının bir yansıması olarak görürler ve âyetlerin iç yorumlarına ulaşmak için bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyeti yanında ahlâkî olgunluğun gerekliliğine vurgu yaparlar; Kur'an'ın dış anlamını Arapça bilenlerin, iç anlamını yakīn ehli olan âriflerin bildiğini ifade ederler. İşârî tefsirde genel çizgi bu olmakla birlikte zâhirî mâna ile çeliştiği belli olan yorumların yapıldığı ve bâtınî tefsire doğru bir kaymanın meydana geldiği de inkâr edilemez. Tasavvufta gizli anlamın açığa çıkarılması için yapılan yoruma serbestlik derecesine göre istinbat, işaret ve itibar denir ve bu metotla ulaşılan anlamı ifade etmek üzere tefsir veya te'vil kelimeleri yerine hakikat, latife ve sır gibi terimler kullanılır. İşârî tefsirin tarihi de eskilere gitmektedir. Zira sahâbîler olayların hikmet boyutu üzerinde düşünmeyi bir hayat felsefesi gibi benimsemişlerdir. İşârî tefsirde tedvin dönemi sahâbe sonrasına rastlar. Hasan-ı Basrî'nin adı işârî tefsirde de öne çıkar. Onun şahsındaki âlimlik ve zâhidlik tefsir yorumlarına yansımıştır. Bazı işârî yorumlar ondan talebelerine intikal etmiş, nihayet Sehl et-Tüsterî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı eseriyle işârî tefsir kayda geçirilmiştir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Leṭâʾifü'l-işârât'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân'ı, Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-meʿânî'si, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i ʿAliyye'si, Baba Niʻmetullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîḥu'l-ġaybiyye'si, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ı ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'si işârî tefsirin klasiklerinden sayılır. Tasavvufta yeni bir anlayış getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin birçok eseri işârî tefsir niteliği taşımakla birlikte kendisine nisbetle yayımlanan Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-kerîm ve Tefsîru Muḥyiddîn b. ʿArabî'nin kendisine aidiyeti şüphelidir; ancak onun da işârî bir tefsiri bulunduğu nakledilmektedir. İşârî tefsir genelde Orta Asya Türk dünyasında, Türkler'in uzun süre egemenlik kurduğu İran, Hindistan, Anadolu ve Balkanlar gibi coğrafyada yaygınlaşmış, bu tefsirler halk üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Osmanlılar'ın yükselme devri sonrasından yıkılışa kadarki dönemde halk daha çok tasavvufî tefsire rağbet etmiş ve matbaanın kullanılmasıyla birlikte en çok bu türden tefsirler basılmıştır (Ateş, İşârî Tefsir Okulu, tür.yer.; M. Hüseyin ez-Zehebî, III, 3-82; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 5-32).

4. Lugavî/Filolojik Tefsir. Ağırlıklı olarak ilk dört asır içerisinde (VII-XI) meydana gelen, daha çok lafızların ve cümlelerin delâletini, Kur'an'ın üslûbunu, dil inceliklerini, Kur'an metnindeki iç bütünlüğü dikkate alan bu çalışmaların amacı âyetlerin anlamında ortaya çıkabilecek kaymaların ve yanlış yorumlamaların önüne geçmektir. İslâm toplumunun genişlemesi ve Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesiyle bir yandan Kur'an'ın indiği dil safiyetini kaybetmeye başlamış, öte yandan Arapça'yı anlayanların oranı azalmıştır. Çeşitli düşüncelerle ortaya çıkan aşırı fırkaların Kur'an'ı yorumlarken kendilerini kayıt dışı tutma ve Kur'an'ı serbest şekilde yorumlama arzuları da lugavî tefsir hareketinin önemli etkenlerindendir. Sahâbe döneminde başlayan Kur'an lafızları ve ibareleriyle ilgili çalışmalar, Arap dilinin kayda geçirilmesi ve dil okullarının ortaya çıkmasıyla birlikte daha sistemli bir seyir takip etmiştir. İ'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân gibi dil ilimlerinde kısa bir zaman içerisinde yüzlerce eser meydana getirilmiştir (geniş bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 36-41; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, et-Tefsîrü'l-luġavî li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Demmâm 1422).

5. Karma Yöntem. Çok sayıda dirâyet tefsirinde karma yöntemin kullanıldığı, bir yandan rivayetlere değer verilirken diğer yandan dil tahlillerinin yapıldığı, kıraat farklılıklarına dikkat çekildiği ve aklî yorumun geniş biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı ilk sırada yer almaktadır. İbnü'n-Nakīb el-Makdisî'nin et-Taḥrîr ve't-taḥbîr'inde de karma yöntem başarılı şekilde uygulanmıştır. Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr'inde, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'sinde ve XX. yüzyılda yazılan tefsirlerin büyük bir kısmında karma yöntem tercih edilmiştir.

Yaklaşımları Bakımından Tefsirler. Tefsirler bu yönden de kısımlara ayrılmaktadır. Bunların içerisinde hem sadece rivayet ya da dirâyeti hem karma yöntemi hem diğer yöntemleri birlikte kullanan tefsirler bulunmaktadır. Fıkhî tefsirler içerisinde değişik eğilimleri temsil eden eserler de vardır. 1. Mezhebî Tefsir. Daha çok Ehl-i sünnet dışındaki mezhep ve fırkalara mensup âlimler tarafından yazılan tefsirlerdir. Bütün alt kollarıyla birlikte Şîa'nın, Hâricîler'in, Bâtıniyye'nin ve son birkaç asırda Kādiyânîlik, Bahâîlik ve Ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) gibi hareket

mensuplarının telif ettiği tefsirler bu kategori içerisinde yer almaktadır. a) Mu‘tezile Ekolü. Bu ekolün tefsirleri genellikle inanç konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Ekol içerisinde Vâsıl b. Atâ ile başlayan tefsir yazma geleneği sürdürülmüş, rivayetlere olan ihtiyatlı yaklaşımları sebebiyle Kur’an tefsiri her zaman en önemli telif türü olmuştur (DİA, XXXI, 397). Mu‘tezile’nin tefsirleri kendi içerisinde mutedil ve aşırı olmak üzere kısımlara ayrılabilir. Ekol adına beş esası (usûl-i hamse) Kur’an’a dayalı biçimde açıklamak amacıyla yer yer zorlama yorumlara başvuranlar olmuştur. Bu tutumları yüzünden Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı Mu‘tezile tefsirlerini bâtıl tefsirler arasında saymıştır. İbn Kuteybe ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi ilk dönem Ehl-i sünnet ulemâsı ile İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve takipçileri Mu‘tezilî tefsire karşı çıkmıştır (İbn Teymiyye, Muḳaddime, s. 111-112; Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 361, 388; Öztürk, Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu, s. 20-22). Ancak bu konuda bütün âlimlerin tavrı aynı değildir. Bazı meselelerin yorumlanmasında ve delillendirilmesinde aralarında benzerlik olanlar da bulunmaktadır. Meselâ İbn Hacer el-Heytemî, Mâlikî müfessiri İbn Atıyye el-Endelüsî’yi tefsirindeki görüşleri yüzünden Mu‘tezile ile ilişkilendirmekte ve onun tefsirini Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ından daha zararlı görmektedir (el-Fetâva’l-ḥadîs̱iyye, s. 242). Halbuki Zemahşerî’nin çağdaşı olan İbn Atıyye genelde Mu‘tezile’ye karşıydı ve eserini yazarken Zemahşerî’nin tefsirinin telifi daha tamamlanmamıştı. Ebû Bekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü’l-Kāsım el-Belhî el-Kâ‘bî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Rummânî gibi ilk dönem Mu‘tezile âlimleri Mu‘tezilî tefsir ekolünün önemli eserlerini meydana getirmiştir. Sonraki dönemde Kādî Abdülcebbâr Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin ve Müteşâbihü’l-Ḳurʾân, Şerîf el-Murtazâ Ġurerü’l-fevâʾid ve dürerü’l-ḳalâʾid, Zemahşerî el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmizi’t-tenzîl adlı tefsirleriyle Mu‘tezile tefsirciliğini

zirveye ulaştırmıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda Hint alt kıtasında, Mısır’da ve İstanbul eksenli Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan akılcı modernist tefsir hareketinde de Mu’tezilî düşüncenin etkilerini görmek mümkündür (Mu‘tezile tefsirciliği için ayrıca bk. Bilgin, tür.yer.; Öztürk, Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu, tür.yer.; M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 368-382). b) Şîa Ekolü. Eser sayısı ve tartışmalar itibariyle tefsir tarihi içerisinde çok önemli bir yere sahip olan Şîa tefsirleri içerik bakımından bazı farklılıklar taşımaktadır. Rivayet, dirâyet ve işaret yöntemlerinin hepsini kullanan

mezhep mensupları naklî bilgilerde Ehl-i beyt'ten geldiğine inandıkları rivayetlere yer vermiştir. Mezhep içerisinde Kur'an'ın asliyeti konusunda bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte müfessirlerin büyük çoğunluğu mevcut mushafı ve tertibini esas almış, Hz. Ali'ye ve gāib imama nisbet ettikleri mushaflar konusunda ısrarcı olmamıştır. Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten farklı şekilde tefsirde üzerinde en çok durduğu konular imâmet, velâyet, Ehl-i beyt'in fazileti, imamların mâsumiyeti, müt'a nikâhı, abdest, ayrıca namazın cem'i meseleleridir. En geniş Şiî fırkası İmâmiyye olup bunların tefsirlerinde yer yer bâtınî te'villere meyledildiği görülmektedir. İmâmiyye tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetlerin ayrı bir yeri vardır. Ca'fer es-Sâdık'ın İmâmiyye'nin hadis kaynaklarından nakledilen görüşlerinde bir aşırılığın bulunduğu göze çarpmaktadır. İlk dönem İmâmiyye müfessirleri arasında Muhammed el-Bâkır'ın, Zeyd b. Ali'nin, Câbir el-Cu'fî'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın, Ali b. Muhammed el-Askerî'nin ismi geçer; ancak bunların eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tefsîrü't-tibyân'ı, Ebû Ali et-Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ı, Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîrü'ṣ-ṣâfî'si ve Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'nin el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ı bu ekolün en önemli eserlerindendir. Özellikle Humeynî sonrası dönemde İran'da tefsirlerde ciddi bir artış olmuş ve hacimli eserler telif edilmiştir (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 23-234; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 448-503; Ateş, XX [1975], s. 147-172). Şiî fırkaları arasında Bâtınîlik anlayışı ile öne çıkan İsmâiliyye'ye mensup müellifler Kur'an âyetlerini bâtınî yoruma tâbi tutmuşlar ve çok defa Kur'an'ın maksadına ve âyetlerin bağlamına ters anlamlar çıkarmışlardır. Bunlara göre Kur'an ve Sünnet'in zâhiri gibi bir de bâtınî vardır ve bâtın ancak Hz. Peygamber'in ilmine vâris olan Hz. Ali'den ve onun soyundan gelenlerden öğrenilebilir. Bâtın herkesin elde edebileceği bir bilgi değildir. Zâhir de önemli olmakla birlikte bâtın zâhirin mahiyetini, hikmetini ve derinliğini ortaya koyacağından zâhirden daha önemlidir. Zira bâtınî bilginin kaynağı bizzat mâsum imamlardır (Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, s. 194-196). Tefsirde rumuzlara ve sayılara önem veren İsmâilîler pek çok konuyu bazı indî hesaplarla delillendirmeye çalışmıştır (İsmâilîler'deki harf ve sayı gizemciliği ve tefsir yöntemleri için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 235-255; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 403-404; Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, s. 383-411). Zeydiyye fırkası fıkhî görüşleri ve bazı yaklaşımlarıyla Ehl-i sünnet'e yakındır ve Şîa içerisindeki ılımlı yanı temsil eder. Zeyd b. Ali b. Hüseyin'e nisbetle anılan fırkaya mensup âlimler ictihada özel önem

verirler. Bu sebeple tefsirlerinde rivayet ve dirâyet metodunun birlikte kullanıldığı görülür. İbnü'n-Nedîm ilk dönem müfessirlerinden bazılarını Zeydî olarak nitelendirmiş ve yazdıkları tefsirlere işaret etmiştir. Ona göre Mukātil b. Süleyman, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi âlimler de Zeydî'dir. Fırkanın kurucusu Zeyd b. Ali'nin Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân adlı bir eseri olduğu ve daha başka Zeydîler'in tefsir yazdığı bildirilmişse de bunların büyük kısmı günümüze kadar gelmemiş veya şöhret kazanmamıştır (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 506-507). Bilinen en kapsamlı Zeydî tefsiri Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr'idir. Ancak bu çalışmadan Zeydî tefsirinin özelliklerini çıkarmak mümkün değildir. Zira müellif Zeydî olmakla birlikte tefsirinde her türden rivayete ve değerlendirmeye yer vermiştir (geniş bilgi için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 280-299). c) Hâricî Ekolü. İlk fırkalardan Hâricîler, Kur'an'ın zâhirine bakarak hüküm verdikleri için en katı İslâm mezheplerinden biri kabul edilir. Bunların en katısı Ezârika, en mutedili İbâzıyye'dir. Rüstemîler hânedanının kurucusu Abdurrahman b. Rüstem el-Fârisî, Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî ve Ettafeyyiş diye de bilinen Muhammed b. Yûsuf el-Vehbî el-İbâzî fırkanın önde gelen müfessirleri olup Hevvârî'nin Tefsîru Kitâbil-lâhi'l-ʿazîz'i ile (nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, I-IV, Beyrut 1990) Ettafeyyiş'in asıl adı Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meʿâd olan Tefsîrü'l-Ḳurʾân'ı (I-XV, Maskat 1980) bu türün örnekleridir. d) Çağdaş Mezhebî Akım. Batılı devletlerin İslâm dünyasının bir kısmını sömürgeleştirdiği dönemlerde Hindistan, Afrika, Ortadoğu ve Uzakdoğu'da İslâm topluluklarında bazı fikrî değişimler olmuş ve bu değişim Kur'an tefsirine de yansımıştır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında İngiliz yönetimine girmeye başlayan ve 1857'de İngiltere'nin bir vilâyeti haline getirilen Hindistan'da ortaya çıkan fikir akımları içerisinde sonradan Cemâat-i Ehli'z-zikr ve'l-Kur'ân (Ehl-i Kur'ân/Kur'âniyyûn) adını alan fırkaya mensup âlimler çok sayıda tefsir yazmıştır. Eserlerinde hadisleri tamamen, mezhep görüşlerini kısmen devre dışı bırakan Ehl-i Kur'ân bunun yerine aklı ve Batı dünyasında gelişen bilim ve felsefeyi koymaya çalışmıştır. Tefsir tarihi bakımından Yeni Mu'tezilîlik şeklinde de isimlendirilen bu hareket Kur'an yorumunda Mu'tezile'den de çok farklıdır. Bu ekol çizgisindeki Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddin Amritsarî, Gulâm Ceylânî Berg, Gulâm Ahmed Pervîz gibi âlimlerden her birinin Kur'an tefsirleri bulunmaktadır (bk. KUR'ÂNİYYÛN). Aynı dönemde Hindistan'da ortaya çıkan Kādiyânîlik de Kur'an'a farklı şekilde

yaklaşmıştır. Bu mezhebe ait az sayıdaki tefsirde risâletin Hz. Muhammed ile sona ermediği düşüncesi temel alınarak bazı farklı yorumlara gidilmiş, diğer konuların yorumlanmasında Ehl-i sünnet çizgisi fazla aşılmamıştır. Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin Tefsîr adlı dört ciltlik eseriyle fırkanın Lahor kolunun kurucusu Muhammed Ali Lâhûrî'nin Urduca ve İngilizce çalışmaları fırkanın tefsir görüşlerine ulaşmak için temel teşkil etmektedir (bk. KĀDİYÂNÎLİK; MUHAMMED ALİ LÂHÛRÎ). İran'da Mirza Hüseyin Ali Nûrî tarafından Mirza Ali Muhammed'in teşkil ettiği Bâbîlik temel alınarak kurulan ve görüşleri bakımından İslâm kültürüne dayanmakla birlikte İslâm dairesinin dışında kalan Bahâîliğin çeşitli kitaplarda yer alan Kur'an yorumları onların hurûfîliği ve bâtınî tefsiri önemsediklerini göstermektedir. Günümüzde kendi inançlarını bir din olarak nitelendiren grup temelde peygamberliğin Hz. Muhammed'le son bulmadığı görüşüne sahiptir (Kur'an yorumları için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 189-206; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 385-401).

2. İlmî Tefsir. İlmî tefsirin kaynakları çok eskilere gider. Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Mekkî sûrelerde çok miktarda kevnî hakikate işaret edilmiş; yer, gök, dağlar, denizler, insan, kuş, böcek, evcil ve yabani hayvanlarla ilgili bilgiler verilmiştir. Bu husus sahâbeden başlayarak insanların dikkatini çekmiş, ancak özellikle ilk dönemlerde bu âyetlerdeki bilgilerin mahiyeti hakkında fikir yürütme yerine hikmeti üzerinde durulmuştur. Bu durum II. (VIII.) yüzyılın

başından itibaren değişmeye başlamış, âlimler kevnî hakikatlerden bahseden âyetler üzerine fikir yorma sürecine girmiştir. Zamanla astronomi, coğrafya, hendese, fizik, kimya, matematik, botanik, biyoloji, tıp, eczacılık ve ziraat gibi bilim dallarında önemli ilerlemeler kaydedilmiş ve Kur'an'da yer alan bilgiler inceleme konusu yapılmıştır. Gazzâlî Cevâhirü'l-Ḳurʾân adlı eserinde ilmî tefsire dair geniş bilgi verir. Buna göre Kur'an bütün ilimleri ihtiva etmektedir ve bu açıdan da incelenmelidir. Gazzâlî'nin yaklaşımının aksine Kur'an'da Araplar'ın anlayamayacağı şeylerin bulunmadığını söyleyen İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî ilmî tefsir hareketine olumsuz yaklaşmıştır. Kur'an'ın Arap toplumu için ne ifade ettiğini araştıran Şâtıbî onun bir ilim kitabı gibi algılanmasının yanlış olacağını söyler. Şüphesiz Kur'an'da çeşitli ilimler vardır ve bunlar ya Araplar'ın bildiği ilimlerdir ya da bildikleri ilimler üzerine kurulmuştur (el-Muvâfaḳāt,

I, 45-47; II, 77). Şâtıbî'nin kendi içerisinde tutarlı gibi görünen bu fikri, Kur'an'ın sadece ilk muhataplarını dikkate alan ve yalnız onların algılarına hitap eden bir kitap olduğu düşüncesine dayandığı için kabul edilemez niteliktedir. Esasen ana çizgi onun görüşleri çerçevesinde devam etmemiştir. İlmî tefsir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî, Zerkeşî, Süyûtî, Kâtib Çelebi, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa gibi âlimler tarafından teorik açıdan savunulmuşsa da uygulamada ortaya konan eserler yeterli olmamıştır. Meselâ Kur'an'ın pek çok ilmi ihtiva ettiği görüşünde olan Süyûtî'nin bazı âyetlerin tıp, hendese, cebir gibi ilimler için kaynak teşkil ettiğine dair verdiği örnekler konuyu bütünüyle ortaya koyacak sayıda ve nitelikte değildir (el-İtḳān, II, 1030-1033). Mısır ve Suriye'de ordu tabibi olarak görev yapan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Ḳurʾâniyye fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-ecrâmi's-semâviyye ve'l-arżiyye ve'l-ḥayevânât ve'n-nebâtât ve'l-cevâhiri'l-maʿdeniyye adlı eseri tam bir tefsir niteliğinde olmasa da bu alanda Süyûtî'den sonra yapılan en önemli çalışmadır. Eserde zamanın bilimsel gelişmeleri ekseninde bazı yorumlar ortaya konulmaktadır. Bu konudaki en derli toplu çalışma Tantâvî Cevherî tarafından el-Cevâhir fî tefsîri Ḳurʾâni'l-kerîm adıyla kaleme alınmış ve modern bilimle ilişkili görülen âyetler bazı teknik verilerin ve bilgilerin ışığında tefsir edilmiştir. Eserin yazılışındaki asıl amaç, Kur'an'da bilimin konuları arasında düşünülebilecek birçok âyetin bulunmasına rağmen müslüman ilim adamlarının daha çok fıkıh vb. alanlarla ilgilenip pozitif bilimi ihmal ettiğinden yapılacak yeni çalışmalarla bunun telâfi edilmesi gereğini vurgulamaktır (el-Cevâhir, Mukaddime, I, 2-3). Günümüzde özellikle ilmî i'câz çalışmaları alanında geniş bir literatür oluşmuştur (ilmî tefsir için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 349-362).

3. İçtimaî Tefsir. Bu türe ait eserler dirâyet, rivayet ve işaret gibi yöntemlerden yararlanılmakla birlikte merkeze daha çok muhatap kitlenin sosyal, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarının ve güncel hayatın alınması sebebiyle bu adla anılmaktadır. İçtimaî tefsirlerin tarihi çok eskilere gitmez. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ında bu yöne doğru bir eğilim görülse de bu tefsir çeşidinin XIX. yüzyılın sonlarında doğduğunu söylemek mümkündür. Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh çizgisi bu konuda belirleyici olmuştur. Bu alanda yazılan en meşhur tefsirler Seyyid Kutub'un Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'ı ile Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-

Ḳurʾân’ıdır. Saîd Havvâ’nın el-Esâs fi’t-tefsîr’i ve İzzet Derveze’nin nüzûl sıralamasını esas aldığı et-Tefsîrü’l-ḥadîs̱’i ile Şerkāvî ve Vehbe ez-Zühaylî gibi Mısır ve Suriyeli çağdaş birçok müfessirin eserleri bu kategori içerisinde değerlendirilebilir (Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, 467-496).

Konu Merkezli Tefsirler. Kur’an’da yer alan çeşitli konuları merkeze alıp telif edilen ihtisas tefsirleri de vardır. Kur’an’dan seçilmiş âyetlerin bağlamından koparılarak tefsir edilmesi doğru bir yöntem olmasa gerektir. Genel çizgi mushaflardaki tertibin takip edilmesi ve tefsirlerin bu tertibe göre yapılmasıdır. Ancak bazı ihtiyaçlar bu tertibi göz ardı eden eserlerin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. İlmî yetkinliği kabul edilen âlimler bağlamdan koparılan âyetlerin yorumundaki sakıncalara dikkat etmiş ve yorumlarını bu sakıncaları ortadan kaldıracak biçimde yapmıştır. Özellikle modern dönemde Kur’an’a kendi indî görüşlerini tasdik ettirme eğiliminde olan bazı âlimlerin kaleme aldığı eserlerde bu sakıncalar daha açık biçimde görülmektedir. İlk dönemde âlimlerin üzerinde yoğunlaştığı dil ağırlıklı tefsirler konulu tefsir gibi görünse de bunlar daha çok dil meselelerine girdikleri ve müstakil konu şeklinde görülebilecek hususlara eğilmedikleri için aynı başlık altına toplanamaz. Mu‘tezile’nin ortaya çıkmasından sonra çok sayıda âlim ya tefsir kitabı tarzında ya da bu formatın dışında, fakat Kur’an âyetleri merkezli çalışmalar yapmış ve inanç konularını ele almıştır. Bu kitapları itikad tefsirleri olarak adlandırmak mümkünse de böyle bir terim ortaya çıkmadığı veya yerleşmediği için bu tür çalışmalar da konulu tefsir kategorisine dahil edilebilir.

1. Ahkâm Tefsiri. Konulu tefsir yönteminin kullanıldığı en eski tefsir türü ahkâm âyetleri tefsirleridir. Bunların kaynağı sözlü rivayetler, tedvin döneminde telif edilen kitaplar ve hadis mecmualarıdır. Mukātil b. Süleyman’ın Tefsîrü’l-ḫamsi miʾe âye mine’l-Ḳurʾân’ı ilk derli toplu ahkâm tefsiridir. Eserin fıkhın tedvininden ve mezheplerin teşekkülünden önce yazılması dolayısıyla ayrı bir önemi vardır (tanıtımı için bk. M. Fevzi Hamurcu, Mukatil b. Süleyman ve İlk Fıkhi Tefsir, Ankara 2009). Daha sonra İmam Şâfiî, Tahâvî, Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Kurtubî gibi âlimler bu alanda önemli eserler meydana getirmiştir. Modern dönemde Sıddîk Hasan Han, Muhammed Ali es-Sâyis ve Muhammed Ali es-Sâbûnî ahkâm tefsiri kaleme almıştır. Bu eserlerin telif üslûbuna ve muhtevasına bakıldığında en dikkat çekenlerden birinin yakın

zamanda bir bölümü neşredilen Tahâvî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ı olduğu görülür. Sâbûnî eserini fıkıh bablarına göre telif etmiştir. Bazı eserlerde ise müellifin mezhebî eğilimleri öne çıkmış, yer yer diğer mezhepler şiddetle eleştirilmiştir. Bu eğilimler Cessâs'ın ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'larında görülmektedir (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 319-348).

2. Konulu Tefsir. Esas olarak ilk asırdan itibaren mevcut olan, fakat yöntemi bakımından son bir asır içerisinde canlanan konulu tefsir bir konu etrafında toplanan âyetlerin birlikte yorumundan ibarettir. Yukarıda sözü edilen seçmeci yaklaşımdaki sakıncalar bunun için de geçerlidir. Zira bağlamı içinde farklı bir anlam ifade eden bir âyet veya ibare oradan çıkarılıp tek başına ele alındığında başka bir anlama gelebilmektedir. Bu sakıncalarına rağmen Kur'an'da işaret edilen konuların bir bütünlük içerisinde işlenmesi sebebiyle yararlı bir telif türü olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde üniversitelerde ders olarak okutulan konulu tefsire dair literatür henüz oluşum aşamasındadır. Konuya bütüncül yaklaşan eserlerin sayısı bir hayli azdır. Konuyla ilgili çalışmaları bulunan Mustafa Müslim'in başkanlığında Birleşik Arap Emirlikleri'nde hazırlanan konulu

tefsir projesi yayım aşamasına gelmişse de yöntemi bakımından bu alandaki ihtiyacı karşılayabilecek durumda görünmemektedir. Türkiye'de konuyla ilgili teorik ve uygulamalı birçok çalışma yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 214, 269, 312, 314; V, 410; Hâkim, el-Müstedrek, I, 557; II, 439; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte), Kahire 1979, neşredenin girişi, I, s. h, 27; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 70, 72, 74-77, 79, 82-84; XXIV, 708; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36-41; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîtî), Kahire 1412/1992, I, 260-261; Muḳaddimetân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. A.

Jeffery), Kahire 1954; Râgıb el-İsfahânî, Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984, s. 47, 91-97; a.mlf., Tefsîrü'r-Râġıb el-İṣfahânî (nşr. Âdil b. Ali eş-Şiddî), Riyad 1423/2003, I, 424-425; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1401/1981, IV, 73-74; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 23; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 361, 388; a.mlf., Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 63, 87, 111-112; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), I, 121; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 13, 15-16, 18; Şâtıbî, el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, I, 45-47; II, 77; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʿaşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 97-99, 104-105, 107, 108; İbn Haldûn, el-Muḳaddime (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, II, 363; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I-II, tür.yer.; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye, Kahire 1409/1989, s. 242; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1481; İbn Akīle, ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. M. Safâ Hakkī v.dğr.), Şârika 1427/2006, VII, 391, 395; Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir, Kahire 1341, Mukaddime, I, 2-3; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, tür.yer.; İsmail Cerrahoğlu, Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, Ankara 1968; a.mlf., Tefsir Tarihi, Ankara 1988; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Beyrut 1969, s. 195; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Ekolü, Ankara 1974, tür.yer.; a.mlf., "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", AÜİFD, XX (1975), s. 147-172; İbrâhim Abdullah Rufeyde, en-Naḥv ve kütübü't-tefsîr, Bingazi 1399/1990, I, 99; Emîn Ahsen Islâhî, Mebâdî-i Tedebbür-i Ḳurʾân, Lahor 1991, s. 19-21; Mustafa Bilgin, Tefsirde Muʿtezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-88; Hâlid b. Osman es-Sebt, Ḳavâʿidü't-tefsîr: Cemʿ ve dirâse, Huber 1421, I, 25-29; Sâlim es-Saffâr el-Bağdâdî, Naḳdü menheci't-tefsîr ve'l-müfessirîne'l-muḳāren, Beyrut 1420/2000, s. 66-77; H. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Richmond 2000; Mehmet Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara 2003; Mustafa Öztürk, Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği, Ankara 2003, s. 194-196, 383-411; a.mlf., Kur'ân'ın Muʿtezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği, Ankara 2004, s. 20-22; a.mlf., "Selefîlik ve Te'vil Üzerine", Marife, Selefîlik özel sayısı, IX/3, Konya 2009, s. 85-110; Abdülhamit Birışık, "Tefsir ve Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu

Sempozyumu (ed. Abdülhamit Birışık v.dğr.), Ankara 2006, s. 39-68; Suat Yıldırım, Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri, İstanbul 2007, I, 99-233; Abdurrahman Ateş, "Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", AÜİFD, XLIV/1 (2003), s. 111-134; Muammer Erbaş, "İbn Teymiyye'nin Selefî Tefsir Anlayışında Rivâyet Dirâyet İlişkisi Üzerine", Marife, IX/3 (2009), s. 125-139; A. Rippin, "Tafsīr", EI² (İng.), X, 83-88; a.mlf., "Tafsīr", ER, XIV, 236-244; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", DİA, I, 75-78; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", a.e., XXXI, 397; Meir M. Bar-Asher, "Exegesis", EIr., IX, 116-119; Annabel Keler, "Exegesis", a.e., IX, 119-123; Todd Lawson, "Exegesis", a.e., IX, 123-126; a.mlf., "Hermeneutics", a.e., XII, 235-239; Sr. K. Arati Snow, "Interpretation of the Qur'ân", Encyclopaedia of the Holy Qur'ân (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), Delhi 2000, II, 608-616; Cl. Gilliot, "Exegesis of the Qurʾān", Encyclopaedia of the Qurʾān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2002, II, 99-124; R. Wielandt, "Exegesis of the Qurʾān", a.e., II, 124-142.

Abdülhamit Birışık

Literatür.

Klasik Dönem. Kur'ân-ı Kerîm'i ilk defa açıklayan Hz. Peygamber olduğundan tefsir ilminin ilk kaynakları onun sözlerini ve uygulamalarını tesbit etmeyi amaçlayan ilk hadis derlemeleri içinde aranmıştır. Çünkü genel kabule göre tefsir ilmi hadis ilminin bir dalı olarak doğup daha sonra bağımsız hale gelmiştir. Resûl-i Ekrem ve sahâbeden aktarılan tefsirle ilgili rivayetler II. (VIII.) yüzyılda Şu'be b. Haccâc, Abd b. Humeyd, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Ravh b. Ubâde, Yezîd b. Hârûn es-Sülemî ve Abdürrezzâk es-San'ânî gibi muhaddisler tarafından hadis kitaplarında derlenmiş, ardından müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu bakış açısına göre ilk tefsir müellifleri İbn Mâce, İbn Cerîr et-Taberî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî gibi âlimlerdir (Zehebî, I, 143-144).

Son dönemlerde Buhârî'nin kaynaklarını ve erken dönem tefsir literatürünü inceleyen Fuat Sezgin (Buhârî'nin Kaynakları, Ankara 1956; GAS, I, 3-49) ve elli sahâbînin hadisleri yazıyla tesbit ettiğini ya da kendilerinden yazılı olarak nakledildiğini gösteren Muhammed Mustafa el-A'zamî (Studies in

Early Hadith Literature, Beyrut 1968) gibi araştırmacıların çalışmaları İslâm'da tefsirle ilgili rivayetlerin kayda geçirilmesinin söz konusu hadis derlemelerinden önce başladığını göstermektedir. Yeni bulgular, tefsir bilgisiyle ön plana çıkan sahâbî Abdullah b. Abbas'ın ve onun Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr ve İkrime gibi öğrencilerinin tefsire dair bilgilerini ve ulaştıkları rivayetleri yazı ile tesbit ettiklerini göstermektedir (GAS, I, 19-35; M. M. Azami, s. 41-42, 66, 69, 70). İbnü'n-Nedîm de ilk Kur'an tefsirlerini sayarken Mücâhid'in İbn Abbas'tan rivayet ettiği bir kitaptan söz etmektedir. Bunlardan Mücâhid b. Cebr'e nisbet edilen ve en azından bir kısmının ona aidiyetinde şüphe bulunmayan bir tefsir günümüze ulaşmıştır ve eserin onun öğrencileri tarafından derlendiği kabul edilmektedir (Tefsîru Mücâhid, nşr. Abdurrahman Sûretî, I-II, Devha 1976; Beyrut, ts.; nşr. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl, Nasr 1989). İbn Abbas'ın tefsir rivayetlerini Ali b. Ebû Talha'nın derlediği ve Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭalḥa olarak tanınan bu rivayetlerin sonraki eserlere alındığı bilinmekle beraber söz konusu derleme zamanımıza intikal etmemiştir. İbn Abbas'a isnat edilen Tenvîrü'l-miḳbâs (miḳyâs) min Tefsîri İbn ʿAbbâs adlı eser ise (Bulak 1290; Kahire 1316; İstanbul 1320) kendisine aidiyeti konusunda bazı şüpheler bulunan Fîrûzâbâdî tarafından derlenmiştir.

Sezgin, erken dönemin tefsirle ilgili kayıp rivayetlerinin isnad zincirleriyle birlikte sonraki döneme ait eserlerde mevcut olduğunu ve bu tefsirlerin yeniden inşa edilebileceğini ileri sürmektedir (GAS, I, 19). Nitekim çeşitli hadis ve tefsir kaynaklarında sahâbe ve tâbiînden bazılarına nisbet edilen rivayetler derlenerek yayımlanmıştır (meselâ bk. Tefsîru İbn ʿAbbâs ve merviyyâtühû fi't-tefsîr min kütübi's-sünne, nşr. Abdülazîz b. Abdullah el-Humeydî, Riyad, ts.; Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî, nşr. Muhammed Abdürrahîm, I-II, Kahire 1992; Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr, nşr. Muhammed Atâ Yûsuf, Mansûre 1993). İlk döneme ait yazılı metinlerin sıhhati ve müelliflerine nisbeti bağlamında tefsir tarihi alanındaki tartışmalar halen devam etmekte ve ortaya çıkacak yeni bulgularla tefsir ilminin gelişimi ve tarihlendirilmesi konusunda farklı sonuçlara ulaşılacağı anlaşılmaktadır (bu tartışmalar için bk. Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papry, II, Qur'anic Commentary and Tradition, Chicago 1967, s. 92-113; Cornelis H. M. Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam, Leiden 1993; Andrew Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbas and Criteria for Dating Early Tafsir Texts", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIX [1994], s.

38-83; a.mlf., “Studying Early Tafsir Texts”, Isl., LXXII [1995], s. 310-323; H. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Richmond 2000; Mehmet Akif Koç,

İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara 2003; erken dönem Şiî tefsir literatürü için ayrıca bk. Hossein Modarresi, Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shi’te Literature, I, Oxford 2003).

Bugün elde mevcut ilk tam Kur’an tefsiri -bazı kısımlarının Abdullah b. Sâbit tarafından sonradan ilâve edildiği anlaşılmakla birlikte (Ess, II, 521-522)- Mukātil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) et-Tefsîrü’l-kebîr’idir (Tefsîru Muḳātil b. Süleymân adıyla nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, I-IV, Kahire 1969-1987; I-V, Kahire 1979-1989; nşr. M. M. es-Savvâf, Beyrut 1977; Türkçe’si: Tefsîr-i Kebîr, trc. M. Beşir Eryarsoy, I-IV, İstanbul 2006). Mukātil’in 515 ahkâm âyetinin tefsirine dair Tefsîrü’l-ḫamsi miʾe âye mine’l-Ḳurʾân (nşr. Isaiah Goldfeld, Şifâ Amr-Filistin 1980; Türkçe’si: Ahkâm Ayetleri Tefsiri, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005) ve Kur’an’da çeşitli anlamlarda kullanılan müşterek kelimeleri inceleyen el-Vücûh ve’n-neẓâʾir (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm adıyla nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Kahire 1395/1975, 1414/1994; nşr. Ali Özek, İstanbul 1993) adlı eserleri de tefsir literatürünün günümüze ulaşan en eski örnekleri arasında yer almaktadır. Süfyân es-Sevrî’nin rivayet tefsirinin ilk örneklerinden kabul edilen eksik eseri de (et-Tefsîr, nşr. İmtiyâz Ali Arşî, Râmpûr 1965; daha sonra bir heyet tarafından gözden geçirilerek yayımlanmıştır, Beyrut 1983) düşünülürse müstakil tefsirlerin ve tefsire dair eserlerin günümüzde yaygın olarak kabul edilen dönemden çok daha önce görülmeye başlandığı söylenebilir. Özellikle Mukātil’in dirâyet usulünün özelliklerini taşıyan eserleri gerek tefsir sahasının hadisten ayrılması ve ilk tefsirlerin tarihlendirilmesi konusunu, gerekse tefsir literatürünün rivayetten dirâyete doğru geliştiği yönündeki yaygın tasnif ve yaklaşımları tartışmaya açacak niteliktedir. Mukātil’in bu bağlamda göz ardı edilmesinde, tefsirinde isnad sistemine riayet etmemesi sebebiyle muhaddisler tarafından tenkit edilmesinin ve kendisinden sonraki tefsir literatürünü ciddi anlamda etkileyen Taberî’nin tefsirine yine aynı sebeple alınmamasının etkili olduğu söylenebilir.

Tefsir literatürünün gelişiminde önemli aşamalardan biri, II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Arap dil ekollerinin teşekkülüyle birlikte Kur'an'ı dil merkezli yorumlara tâbi tutan eserlerin ortaya çıkmasıdır. Garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân gibi başlıklar taşıyan bu eserlerin ortak yönü Kur'an'ın garîb kelimelerinin izahı, sarf, nahiv ve belâgat özellikleri gibi dille ilgili tahlillere ihtiyacı olduğu düşünülen kısımlarının konu edilmesidir. Tefsir literatürünün gelişiminde bir başka aşama III. (IX.) yüzyılın sonlarında görülür. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân adlı eseri, Kur'an'ın başından sonuna kadar tefsir edildiği ve tefsir çalışmalarının sistematiğini kazandığı dönemin ilk ürünü kabul edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde en etkili eserlerden biri olan bu çalışma o zamana kadar gelen, ancak çoğu günümüze intikal etmeyen tefsir birikimini ihtiva etmesi açısından da önemlidir.

Klasik dönemdeki tefsirler esas itibariyle rivayet ve dirâyet tefsirleri ana kategorileri altında incelenmektedir. Ancak rivayet tefsiri sayılan eserlerin büyük çoğunluğunda dirâyet usulünün kullanıldığı, dirâyet kategorisine yerleştirilen eserlerde de rivayet usulüne yer verildiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla bunları tefsir literatüründe kategorik bir ayırım olarak görmek yerine birer telif geleneği kabul etmek ve rivayet ya da dirâyetten birini tamamen göz ardı etmektense ağırlığı ikisinden birine veren eserlerden söz etmek daha doğru görünmektedir. Taberî'nin tefsiri yanında rivayet tefsirleri kategorisinde ele alınan en önemli eserler İbn Ebû Hâtim'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i (nşr. Es'ad Muhammed Tayyib, I-X, Mekke 1997), Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz'i, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-mesîr'i, İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i ve Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-mens̱ûr'udur. Bunlardan rivayet tefsiri tanımlamasını en fazla hak edenler İbn Ebû Hâtim ve Süyûtî'nin eserleridir. Hz. Peygamber'le sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetler sonraki dönemlerde Kur'an tefsirinde önemini korumuştur. Ancak tefsirin nakle dayalı boyutu yanında dirâyet tefsiri giderek daha fazla ağırlık kazanmıştır. Dirâyet tefsirinin gelişmesinin rivayet tefsirlerine nazaran daha geç dönemlerde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf'ı özellikle lugat, nahiv ve belâgata ilişkin izahlar bağlamında neredeyse sonraki bütün dirâyet tefsirleri üzerinde etkili olmuştur. Ehl-i sünnet çevrelerinde dirâyet metodu açısından

en etkili diğer bir çalışma Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ıdır. Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiku't-teʾvîl'i, Ebû Hayyân'ın el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i, Celâleddin el-Mahallî ile öğrencisi Süyûtî'nin Tefsîrü'l-Celâleyn'i ve Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'i de en meşhur dirâyet tefsirlerindendir. Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'si klasik dönemdeki hacimli dirâyet tefsirlerinin son örneklerinden biri kabul edilebilir.

Klasik tefsirler metot, ilgi alanları ve müelliflerin mezhep ve çevre aidiyeti gibi bazı kriterler göz önünde bulundurularak lugavî tefsirler, işârî ve tasavvufî tefsirler, ahkâm tefsirleri, mezhebî tefsirler gibi tasniflere tâbi tutulmuştur (bk. KUR'AN [Literatür]; KİTÂBİYAT [Tefsir]). Konuyla ilgili çalışmalarda ayrıca felsefî, bâtınî, kelâmî ve belâgī gibi başka tasniflere de rastlanmaktadır (M. Ali Ayâzî, s. 34 vd.). Batılı araştırmacıların da bazı tasnif teşebbüsleri olmuştur. Meselâ John Wansbrough tefsirleri epik/anlatıma dayalı, fıkhî, filolojik, retorik/belâgī ve mecazî başlıkları altında incelemektedir (Quranic Studies, s. 119-246). Klasik dönemde belirli sûre ve âyetlerin tefsirleri literatürün önemli bir kısmını teşkil eder. Özellikle Fâtiha, Yâsîn, Mülk sûrelerinin yanında İhlâs ve Muavvizeteyn gibi kısa sûrelerle besmele ve Âyetü'l-kürsî gibi âyetler üzerine çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. Yine bu dönemde temel bazı eserler etrafında oluşan önemli bir şerh ve hâşiye literatürü bulunmaktadır (bk. HÂŞİYE; ŞERH [Tefsir]). Tefsir metodolojisinden bahseden ya da Kur'an tefsiriyle doğrudan ilgisi bulunan ve çoğunlukla ulûmü'l-Kur'ân çerçevesi içinde değerlendirilen bir literatür de oluşmuştur (bk. ULÛMÜ'l-KUR'ÂN).

Modern dönem. İslâm dünyasının XIX. yüzyıldan itibaren yaşadığı sürecin ve geçirdiği değişimlerin Kur'an tefsiri alanında da birtakım yansımaları olmuş, tefsir literatüründe gerek şekil gerekse muhteva bakımından önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kur'an tefsirine yeni işlevlerin de yüklendiği bu süreçte tefsir alanında klasik çizgiyi devam ettirmeye çalışanların yanı sıra yeni ihtiyaçları karşılamaya ve modern dönüşümlerin ortaya koyduğu problemleri cevaplandırmaya yönelik ürünler çağdaş İslâm düşüncesinin en aktif alanlarından birini oluşturmuştur. Modern tefsir literatürünün dikkat çekici özelliklerinden biri pratik endişelerin ve sosyal, siyasal, ideolojik içeriklerin bu tür eserlerde klasik döneme göre çok daha ağırlıklı bir yere sahip olmasıdır. Bu literatürde İslâm'ın inanç esaslarına ve

toplumsal düzenlemelerine yönelik eleştirilere cevap amacını taşıyan savunmacı bir

üslûp ve siyasal, sosyal düşünceleri Kur'an tefsiri yoluyla meşrulaştırma çabası görülmektedir. Modern dönemde müslümanların ilim geleneğine karşı mesafeli durarak modern bir İslâm anlayışı oluşturma çabaları Kur'an'ın yeniden yorumlanması konusuyla ilgilidir. Bu bağlamda klasik dönemde İslâmî ilimler hiyerarşisinde daha çok açıklayıcı ve yorumlayıcı fonksiyona sahip olan ve Kur'an'ı özellikle dil ve tarih açısından açıklamaya çalışan tefsire kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin normatif bazı fonksiyonları da yüklenmek istenmiş, İslâm'ın inanç ve uygulamaya yönelik taraflarını doğrudan tefsirle temellendirme arayışları söz konusu olmuştur. Tefsir literatürünün muhatap kitlesinde ortaya çıkan farklılık da bu konuda önemlidir. Klasik dönemde tefsirler ilmî üslûp ve muhtevaya sahipken modern dönemde popüler seviyeye hitap eden çalışmalar artmıştır. Dikkat çekici bir diğer husus, Kur'an'ın tamamını tefsire dair eserlerin yanı sıra belli âyetlere ve konulara yoğunlaşan tematik tefsir tarzının yaygınlaşmasıdır.

a) Tefsirler. Tefsirlerde genellikle âyetlerin mushaf tertibine riayet edilirken Muhammed İzzet Derveze'nin et-Tefsîrü'l-ḥadîs̱'inde olduğu gibi nüzûl sıralamasının dikkate alındığı çalışmalar da bulunmaktadır (I-XII, Dımaşk 1961-1963; Türkçe'si: et-Tefsîrü'l-hadîs: Nüzûl Sırasına Göre Kur'an Tefsiri, I-VII, İstanbul 1997). Müfessirlerin tefsir anlayışları çoğunlukla eserlerinin giriş kısımlarında bulunabilir. Bu konuda Seyyid Ahmed Han'ın Taḥrîr fî uṣûli't-tefsîr (Agra 1892), Tâhir el-Cezâirî'nin et-Tibyân li-baʿżi'l-mebâḥis̱i'l-müteʿalliḳa bi'l-Ḳurʾân (Kahire 1334) ve Emîn Ahsen Islâhî'nin Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḳurʾân (Lahor 1969, 1991) adlı eserleri gibi müstakil çalışmalara da rastlanmaktadır. Tefsir formatındaki kapsamlı çalışmalar dışında kitap, tez ve makale şeklinde birçok çalışmada da tefsir malzemesi bulunmaktadır. Modern dönemdeki eserler şu başlıklar altında incelenmektedir:

1. Aklî-İçtimaî Tefsirler. Tefsirde akla geniş yer veren, toplumsal meselelere Kur'an ışığında çözümler üretmeye çalışan bu tefsirler modern literatürün en yaygın türlerindendir. Kur'an'ın hidayet yönünü vurgulayan, tefsirde nazarîliğe mesafeli duran bu türün örnekleri arasında Reşîd Rızâ'nın

Tefsîrü’l-menâr’ı, Muhammed Mustafa el-Merâgī’nin Tefsîru sûreti’l-Ḥucurât’ı (Kahire 1940), Ahmed Mustafa el-Merâgī’nin Tefsîrü’l-Merâġī’si (I-XXX, Kahire 1946, 1974; Beyrut 1984), Abdülkādir el-Mağribî’nin Tefsîru cüzʾi Tebâreke’si (Kahire 1957) sayılabilir. Seyyid Kutub’un Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân’ı ve Mevdûdî’nin Tefhîmü’l-Ḳurʾân’ı da (I-VI, Lahor 1942-1972) siyasî ve aksiyoner eğilimleri daha açık olmakla birlikte bu türden sayılabilir.

2. Edebî Tefsirler. Kur’an’ın edebî yönünü ve ifade üstünlüğünü ön plana çıkarmayı amaçlayan eserlerdir. Bazı tasniflerde içtimaî tefsirle birlikte gruplandırılan bu türün örnekleri arasında Emîn el-Hûlî’nin Muḥâḍarât fi’l-ems̱âli’l-Ḳurʾâniyye, Âişe Abdurrahman’ın (Bintü’ş-Şâtı‘) et-Tefsîrü’l-beyânî li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (I-II, Kahire 1962-1969) ve el-İʿcâzü’l-beyânî li’l-Ḳurʾân ve mesâʾilü Nâfiʿ İbni’l-Ezraḳ (Kahire 1971), Seyyid Kutub’un et-Taṣvîrü’l-fennî fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1945), Muhammed Ahmed Halefullah’ın el-Fennü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳurʾân (Kahire 1935, 1965), Abdülkerîm Hatîb’in el-Ḳaṣaṣü’l-Ḳurʾânî fî manṭıḳıhî ve mefhûmihî (Kahire 1964) ve Kasabî Mahmud Zelât’ın Ḳaḍâya’t-tekrâr fi’l-ḳaṣaṣi’l-Ḳurʾânî (Kahire 1978) adlı eserleri sayılabilir.

3. İlmî Tefsirler. İslâm’ın bir akıl ve bilim dini olduğunu göstermek suretiyle modern dönemde ortaya atılan İslâm-bilim karşıtlığı tezlerini çürütmek ve Kur’an’la modern bilimin uyumunu ispat amacına dayanan bir yaklaşımın ürünüdür. Fennî ve bilimsel tefsir başlıkları altında da incelenen bu türün örnekleri arasında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî’nin Keşfü’l-esrâri’n-nûrâniyye’si (Kahire 1297), Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın Serâʾirü’l-Ḳurʾân fî tekvîni ve ifnâʾi ve iʿâdeti’l-ekvân’ı (İstanbul 1336), Tantâvî Cevherî’nin el-Cevâhir fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i, Abdürrezzâk Nevfel’in el-Ḳurʾân ve’l-ʿilmü’l-ḥadîs̱ (Kahire 1378), el-İʿcâzü’l-ʿadedî li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i (Beyrut 1987), Abdülazîz İsmâil’in el-İslâm ve’ṭ-ṭıbbü’l-ḥadîs̱’i (Kahire 1938, 1957) ve Hanefî Ahmed’in Muʿcizâtü’l-Ḳurʾân fî vaṣfi’l-kâʾinât’ı (Kahire 1954; et-Tefsîrü’l-ʿilmî li’l-âyâti’l-kevniyye adıyla, 1960, 1968) zikredilebilir (ilmî tefsirler için ayrıca bk. Hind Şelebî, et-Tefsîrü’l-ʿilmî li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm beyne’n-naẓariyye ve’t-taṭbîḳ, Tunus 1985; Ahmed Ömer Ebû Hacer, et-Tefsîrü’l-ʿilmî fi’l-mîzân, Beyrut 1411/1991).

4. Konulu Tefsirler. Tematik Kur'an tefsiri adı da verilir. Daha çok akademik kurumlarda Kur'an'ın tamamını tefsire yönelik çalışmaların yanında Kur'an'daki bir konuya dair âyetleri bütüncül bakış açısıyla incelemeye çalışan çok sayıda çalışma ortaya konulmuştur. Mahmûd Şeltût'un Kur'an'ın ilk on cüzünü tefsir ettiği eserinde (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, 2. bs., Kahire 1960) görüldüğü gibi tematik eğilimin baskın olduğu doğrudan tefsir türü eserlerin yanı sıra belli Kur'an kavram ve temalarının ele alındığı çok sayıda inceleme bu kapsamda değerlendirilebilir (konulu tefsir ve örnekleri için bk. Mustafa Müslim, Mebâḥiṡ fi't-tefsîri'l-mevżûʿî, Dımaşk 1989; Abdüssettâr Fethullah Saîd, el-Medḫal ile't-tefsîri'l-mevżûʿî, Kahire 1991; Davut Aydüz, Tefsir, Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir, 2. bs., İstanbul 2004). Bunların dışında modern tefsir yaklaşımlarının mezhebî tefsirler, ilhâdî tefsirler, tefsirde ilmî-tecrübî metot, tarihsel tefsir metodu, modernist tefsir ekolü, aksiyon ve dava ekolü, terbiyevî/vicdanî ekol gibi farklı başlıklar altında ele alındığı görülmektedir (bu tasnifler için bk. Zehebî, II, 497 vd.; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿa ʿaşer, I-III, Riyad 1986; Said Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Konya 1997, s. 187 vd.; Fazl Hasan Abbas, s. 357 vd.).

Modern dönemdeki tefsir yöntemlerinin bu sayılanlarla sınırlandırılamayacağı açıktır. Bu tasnifler modern, fakat aynı zamanda belli ölçülerde modernist/yenilikçi unsurlara sahip yaklaşımlara yöneliktir. Bu özellikleri belli ölçüde taşımakla birlikte klasik telif anlayışını sürdüren çalışmalar da vardır; hatta modern dönemde yazılan eserlerin önemli bir kısmı yukarıdaki tasnif anlayışının dışında kalmaktadır. Bunları genel anlamda çağdaş dirâyet tefsirleri diye nitelendirmek mümkündür. Fazl Hasan Abbas gibi bazı araştırmacılar, modern tefsirler arasında Kur'an'ı yorumlarken aklı hakem kılma hususunda aşırılığa düşmeyenleri "cumhur ekolü" diye isimlendirir ve bu ekol içinde Cemâleddin el-Kāsımî'nin Meḥâsinü't-teʾvîl'i, Ahmed el-Kûmî ve Muhammed Seyyid Tantâvî'nin et-Tefsîrü'l-vasîṭ li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm'i (Kahire 1977-1985), Haseneyn Muhammed Mahlûf'un Ṣafvetü'l-beyân li-meʿâni'l-Ḳurʾân'ı (Kahire 1956) gibi eserleri sayarlar (el-Müfessirûn, s. 6-10). Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de Ehl-i sünnet dışındaki mezheplere mensup kimselerce tefsir alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. İbâzıyye'den Ettafeyyiş'in Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meʿâd'ı, İmâmiyye'den Muhammed Hüseyin

Tabâtabâî’nin el-Mîzân fî tefsîri’l-Ḳur’ân’ı bunlardandır. Bazı âyet ve sûrelerin

müstakil tefsir edilmesi geleneği modern dönemde de sürdürülmektedir. Bu türe örnek olarak Muhammed Abduh’un Tefsîrü’l-Fâtiḥa (Kahire 1319) ve Tefsîru sûreti’l-ʿAṣr (Kahire 1321), Reşîd Rızâ’nın Tefsîrü’l-Fâtiḥa (Mısır 1330) ve Şevkī Dayf’ın Sûretü’r-Raḥmân ve süver ḳıṣâr (Kahire 1980) adlı eserleri gösterilebilir. Kur’an tercümeleri de tefsir literatürünün önemli ürünleri arasında yer alır (bk. KUR’AN [Tercümesi; Literatür]; ayrıca bk. İsmet Binark - Halit Eren, World Bibliography of Translations of the Meanings of the holy Quran: Printed Translations: 1515-1980, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1986; Kur’an Meâlleri Sempozyumu, I-II, Ankara 2007). Batılı araştırmacıların telif ettikleri eserlerden de bu bağlamda söz edilebilir. Özellikle bazı hacimli Kur’an tercümeleriyle münferit konular etrafında ortaya konulan çok sayıda araştırma tefsirle ilgilidir (Fuat Sezgin, Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde 1987-1994 und Nachträge, Frankfurt am Main 2001, I, 257-276; Martiniano Roncaglia, “Essai sur l’exégesé coranique chez les orientalistes européens contemporains, 1927-1962”, Machriq, LVII [1963], s. 339-355). Ayrıca şarkiyatçılar tarafından Kur’an’ı tefsir etmek amacıyla kaleme alınan çalışmalar vardır. Rudi Paret’in Der Koran, Kommentar und Konkordanz adlı eseriyle (Stuttgart 1971) Adel Theodor Khoury’nin hacimli kitabı (Der Koran: Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, I-XII, Gütersloh 1990-2001) bu türün örnekleridir.

b) Tefsire Dair İncelemeler. Batı’da tefsir, tefsir tarihi, müfessirler ve metotları hakkında yapılan çok sayıda ilmî çalışma bulunmaktadır. Friedrich Schwally, Theodor Nöldeke’nin eserini yeniden yayıma hazırlarken sonuna koyduğu ekte tefsir literatürü ve bu literatür üzerine Batı’da yapılan incelemeler hakkında bilgi vermiştir (Geschichte des Qorans, Leipzig 1919, II, 156-219). Bu alanda öncü isimlerden biri Ignaz Goldziher’dir. Onun 1913’te Upsala Üniversitesi’ndeki ders notlarından oluşan eseri (Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920; Arapça’sı: Meẕâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî, trc. Abdülhalîm Neccâr, Kahire 1955; Türkçe’si: İslâm Tefsir Ekolleri, trc. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997) tefsir tarihi ve ekolleri hakkında günümüze kadar yapılan

çalışmaları büyük ölçüde etkilemiştir. Eser daha sonra iki çalışma ile ikmal edilmiştir. J. M. S. Baljon Modern Muslim Koran Interpretation adlı eserinde (Leiden 1968; Türkçe'si: Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, trc. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994) hem Goldziher'de yer almayan modern Urduca literatürü hem de ondan sonraki Mısır tefsir literatürünü dikkate almıştır. J. J. G. Jansen'in The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt adlı çalışması (Leiden 1974; Türkçe'si: Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar, trc. Halilrahman Açar, Ankara 1993) Goldziher'in kitabının son bölümü olan Kur'an'ın modernist görüşle yorumlanması ve bunun Mısır ayağı üzerinedir.

İslâm dünyasında da çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu alanda etkili olmuş eserlerden biri Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin et-Tefsîr ve'l-müfessirûn'udur (I-II, Kahire 1967). İslâm ülkelerindeki üniversitelerde tefsire dair çalışmalar günümüzde hacimli bir literatür oluşturmaktadır. Sadece Türkiye'de 2007'ye kadar tefsir anabilim dalı mensuplarınca 560 telif-tercüme kitap, 1430 telif-tercüme makale yazılmış, 471 bildiri sunulmuş, 370 doktora ve 780 yüksek lisans tezi hazırlanmış olması (Kara, s. 612) bu birikimin sayısal boyutları hakkında bir fikir verebilir. Bu alanda İslâm dünyasında ve Batı'da kitap, tez ve makale şeklinde gerçekleştirilen çok sayıdaki çalışmadan bir kısmı şunlardır: Akīkī Bahşâyeşî, Ṭabaḳāt-ı Müfessirân-ı Şîʿa (I-V, Kum 1371-1376); P. Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique (Beirut 1970); Rotraud Wielandt, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime (Wiesbaden 1971); Helmut Gätje, Koran und Koranexegese (Zürich-Stuttgart 1971, s. 49-66); Abdülazîm Ahmed el-Gubâşî, Târîḫu't-tefsîr ve menâhicü'l-müfessirîn (Kahire 1391/1971); İffet Muhammed eş-Şerkāvî, İtticâhâtü't-tefsîr fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ (Kahire 1972); Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi (I-II, İstanbul 1973-1974); Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu (Ankara 1974); M. Mustafa el-Hadîdî et-Tayr, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ (Kahire 1975); Menîʿ Abdülhalîm Mahmûd, Menâhicü'l-müfessirîn (Kahire 1978); Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ʿaṣri'r-râhin (Amman 1982); Muhammed İbrâhim eş-Şerîf, İtticâhâtü't-tecdîd fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî Mıṣr (Kahire 1982); Angelika Neuwirth, "Zum neueren Stand der Koranforschung" (ZDMG Suppl., V [Berlin 1980], s. 183-189); Andrew Rippin, "The Present Status of Tafsir Studies" (MW, LXXII [1982], s. 224-238); Mahmoud Ayoub, The Qur'an and its

Interpreters (I-II, Albany 1984-1992); Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e fi't-tefsîr (I-III, Riyad 1986); Mustafa İbrâhim Mûşinî, Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs (Beyrut 1986); İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi (I-II, Ankara 1988); Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (ed. Andrew Rippin, Oxford 1988); Bahâeddin Hürremşâhî, et-Tefsîr ve't-tefâsîrü'l-ḥadîs̱e (Beyrut 1991); Ali Turgut, Tefsir Usûlü ve Kaynakları (İstanbul 1991); Vesîle Bel'îd b. Hamde, et-Tefsîr ve itticâhâtühü bi-İfrîḳıyye (el-Kasba-Tunus 1994); Halil Çiçek, 20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları (İstanbul 1996); Murat Sülün - Ömer Çelik, Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası (İstanbul 1999); Yakup Çiçek - Bünyamin Açıkalın, Türkiye İlâhiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri (İstanbul 2000); Abdülhamit Birışık, Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri (İstanbul 2001); Stefan Wild, Mensch, Prophet und Gott in Koran: Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne (Münster 2001); Mustafa Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınîlık ve Batınî Tevil Geleneği (İstanbul 2003); "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme" (Marife, V/3 [Konya 2005], s. 91-113); Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (İstanbul 2006); Fethi Ahmet Polat, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar (İstanbul 2007); Süleyman Mollaibrahimoğlu, Yazma Tefsir Literatürü (İstanbul 2007); Ömer Kara, Tefsir Akademisyenleri Biyografisi (Bursa 2007); İsmail E. Erünsal ve dğr., İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (I-II, İstanbul 2008).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 163-166; I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1952, tür.yer.; Sezgin, GAS, I, 3-49; J. Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977, s. 119-246; M. M. Azami, Studies in Early Hadith Literature, Indianapolis 1978, s. 41-42, 66, 69, 70; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 143-144; II, 497 vd.; A. Neuwirth, "Koran", Grundriss der Arabischen Philologie II:

Literaturwissenschaft (ed. H. Gätje), Wiesbaden 1987, s. 119-128; Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1992, II, 516-528; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve menhecühüm, Tahran 1373 hş., s. 34 vd.; Fazl Hasan Abbas, el-Müfessirûn

medârisühüm ve menâhicühüm: el-Kıṣmü'l-evvel, Amman 1427/2007, tür.yer.; Ömer Kara, "Türkiye'de Tefsir Akademyasının Gelişim Süreci", Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (ed. Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul 2010, s. 612; M. Suat Mertoğlu, "'Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, XV/28, İstanbul 2010, s. 69-113; A. Rippin, "Tafsīr", EI² (İng.), X, 83-88; Tahir Chaudhary, "Tafsir Literature: Its Origin and Development", Encyclopaedia of the Holy Qur'ân (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), Delhi 2000, V, 1473-1488; Cl. Gillot, "Exegesis of the Qurʾān", Encyclopaedia of the Qurʾān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2002, II, 99-124; R. Wielandt, "Exegesis of the Qurʾān", a.e., II, 124-142.

Mehmet Suat Mertoğlu

TEFSÎRÜ’l-CELÂLEYN

(تفسير الجلالين)

Celâleddin el-Mahallî’nin (ö. 864/1459) yarım bırakıp Celâleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) tamamladığı Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Celâleddin el-Mahallî, ömrünün sonlarına doğru başladığı Tefsîrü’l-Ḳurʾân’ın yarısını yazdıktan sonra vefat etmiş, öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî 1 Ramazan 870 (17 Nisan 1466) tarihinde başladığı çalışmasını kırk günde tamamlamış ve eser Tefsîrü’l-Celâleyn (iki Celâl’in tefsiri) adıyla ün kazanmıştır. “Lübbü’t-tefâsîr” (tefsirlerin özü) diye anılan eser çok okunan tefsirlerden biri olma özelliğini günümüzde de korumaktadır. Tefsîrü’l-Celâleyn çok muhtasar şekilde yazılmış olup yapılan sayımlara göre Kur’ân-ı Kerîm âyetleriyle tefsirdeki harflerin sayısının birbirine eşit, Müddessir sûresinden sonra ise tefsir kısmındaki harflerin biraz daha fazla geldiği tesbit edilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 445). Tefsirin hangi yarısının kime ait olduğu hususunda kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Kâtib Çelebi’nin de içinde bulunduğu birçok müellife göre Bakara sûresinden İsrâ sûresine kadar olan kısmı Mahallî, daha sonraki kısmı Süyûtî yazmıştır; Fâtiha sûresi de Süyûtî tarafından tefsir edildiği için eserin sonuna konulmuştur (a.g.e., a.y.; Kaysî, s. 78; Bilmen, II, 596). Ancak bu görüşün gerçekle ilgisi yoktur. Zira bizzat Süyûtî’nin mukaddimede ve İsrâ sûresine ait tefsirin sonunda belirttiğine göre Mahallî, Kur’ân-ı Kerîm’i Kehf sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar tefsir etmiş, ardından Fâtiha sûresinin tefsirine başlamış, fakat ömrü yetmediğinden eserini bitirememiştir. Süyûtî de Bakara sûresinden İsrâ sûresinin sonuna kadar gelen sûreleri tefsir etmiş ve Mahallî’ye ait olan Fâtiha’yı tefsirin sonuna koymuştur (Cemel, I, 7; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, IV, 626).

Eser dil, üslûp ve ihtisar bakımından bir bütünlük arzeder; bazı kelimelerin açıklamasında görülen az sayıdaki değişiklikten başka temelde önemli bir fark yoktur. Meselâ “sırât-ı müstakīm” ibaresini Mahallî “cennete götüren yol” (Meryem 19/36), “senden önceki peygamberlerin de yolu olan tevhid yolu” (Yâsîn 36/4); Süyûtî ise “İslâm dininin yolu” (el-Bakara 2/142) ve

“hak yol” (el-Bakara 2/213); “ruh” kelimesini Mahallî “insanın içine işlemesiyle onu hayat sahibi kılan latif bir cisim” (es-Secde 32/9; Sâd 38/72), Süyûtî “bedenin kendisiyle canlandığı şey” (el-İsrâ 17/85) diye açıklamıştır. Sade bir dille yazılan Tefsîrü’l-Celâleyn’de âyetler, ilâhî maksadın ayrıntılar içinde kaybolmasına meydan vermeyecek biçimde kısa ve anlaşılır bir üslûpla tefsir edilmiştir. Bir dirâyet tefsiri olan eserde izlenen metot Süyûtî tarafından mukaddimede şöyle açıklanmıştır: Allah’ın kelâmından anlaşılanı zikretmek, tercih edilen görüşe dayanmak, gerekli görülen yerlerin i‘rabını yapmak, meşhur kıraatlerdeki farklılığa dikkat çekmek ve bütün bunları özlü biçimde vermek. Tefsîrü’l-Celâleyn’in kaynakları arasında Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı, Tabersî’nin Mecmaʿu’l-beyân’ı, Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ı, Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl’i, Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin el-Baḥrü’l-muḥîṭ’i ile Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Hâkim’in hadis mecmuaları zikredilebilir.

Tefsîrü’l-Celâleyn’de Kur’an’ın Kur’an’la ve sünnetle açıklanması metodundan büyük ölçüde yararlanılmış, hadisler bazan mânen rivayetle verilmiş, bazan da bilinen hadislere atıfta bulunulmuştur. Âyetlerin nüzûl sebeplerinin belirtildiği eserde çoğu zaman, “Sebebin özel olması hükmün genel olmasına engel değildir” prensibi uygulanırken zaman zaman nüzûl sebebine dayanılarak âyetlerin özelleştirildiği görülür (Zeydî, V [1974], s. 133; VIII [1977], s. 397). Tefsirin en başta gelen özelliği kelimelerin eş anlamlılarıyla ve hemen hemen âyetlerdeki kalıplarıyla açıklanmasıdır. Müelliflerin aynı zamanda dilci olmaları eserlerine de yansımış, sarf ve nahivle ilgili açıklamalara bolca yer verilmiştir. Yer yer kelime ve cümlelerin i‘rabı yapılmış, bu durumda anlamlar nahiv kaidelerine göre değil nahiv kaideleri onlara tâbi kılınarak verilmiştir (a.g.e., VIII [1977], s. 370). Farklı kıraatlere dikkat çekilen eserde kıraat imamlarının isimleri zikredilmeden kıraat farklılıklarının mânaya yansıması üzerinde durulmuş, bunlardan kaynaklanan çeşitli i‘rab şekillerine işaret edilmiş, zaman zaman şâz kıraatlere de temas edilmiştir. Her iki müfessir ahkâm âyetlerinin tefsirinde fıkhî birikimlerini ortaya koymuş ve açıklamalarda mensubu bulundukları Şâfiî mezhebini öne çıkarmıştır. Neshin kabul edildiği eserde Kur’an’ın Kur’an’la ve Kur’an’ın sünnetle neshine yer verilmiştir (meselâ bk. en-Nisâ 4/33; el-Bakara 2/180). Tefsirde bazı müteşâbih âyetler te’vil edilmiş, bunların bir kısmı Selef’in anlayışına aykırı olmakla eleştirilmiştir

(Zeynû, s. 3-82). Hurûf-ı mukattaa hakkında ise, “Bunlardan murat olunanı en iyi Allah bilir” denilerek bu konuda Selef âlimlerinin yolu izlenmiştir. Müstakil bir âyet sayıldığı halde besmelenin tefsiri yapılmamış ve besmelenin herkes tarafından bilindiği kaydedilmiştir (Cemel, IV, 616). Tefsîrü’l-Celâleyn bazı açılardan eleştirilmiştir. Bunların başında bazı gereksiz ayrıntılara ve İsrâiliyat’a yer verilmesi gelmektedir. Tefsirin her iki müellif tarafından yazılan kısımlarında bu tür örneklere rastlanmaktadır (el-Bakara 2/248, tâbût ve bakıyye; el-Hac 22/52, garânîk kıssası; en-Neml 27/23, Sebe melikesi; el-Ahzâb 33/37-38, Zeyneb kıssası; Sâd 38/23-24, Hz. Dâvûd’a muhakeme için gelen iki hasmın kıssası; et-Tahrîm 66/11, Firavun’un müslüman hanımının kıssası).

Tefsir öğretimi için uygun bir metin olması dolayısıyla yaygınlık kazanan Tefsîrü’l-Celâleyn üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bedreddin Muhammed b. Muhammed el-Kerhî’nin Mecmaʿu’l-baḥreyn’i (nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, IX, 2360-2363), Ali el-Kārî’nin Cemâleyn’i (nüshaları için bk. a.g.e., IX, 2384-2389; eserin çeşitli bölümleri 2006’da Muhammed Münkız Asîl, 2007’de Ahmed Ali el-Huzeyfî ve aynı yıl Abdülkādir Nâsır eş-Şeyh tarafından Medine’deki el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de ve 2009’da Mebrûk el-Hânî tarafından Trablusşam’daki Câmiatü’l-cinân’da yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır), Süleyman b. Ömer el-Cemel’in el-Fütûḥâtü’l-ilâhiyye’si (kenarında Tefsîrü’l-Celâleyn olduğu halde, Kahire 1275, 1282, 1283, 1287, 1293, 1308; eser üzerine Abdülfettâh Hıdır Ezher’de doktora çalışması yapmıştır, Menûfiye 1996) ve Ahmed b. Muhammed es-Sâvî’nin tasavvuf ağırlıklı Ḥâşiyetü’s-Sâvî ʿalâ Tefsîri’l-Celâleyn’i (Dehli 1284; Mısır 1303, 1318, 1345) bunlardan bazılarıdır (diğer hâşiyeler için bk. Brockelmann, GAL, II, 114, 145; Suppl., II, 179-180; Bilmen, II, 597).

İlki Delhi’de olmak üzere (1211/1796) Kur’ân-ı Kerîm’in ve çeşitli tefsirlerin kenarında yahut şerh ve hâşiyeleriyle birlikte çok sayıda baskısı yapılmıştır (Kalküta 1256; Kahire 1280; Kahire 1302, el-Fütûḥâtü’l-ilâhiyye ve Tefsîru İbn ʿAbbâs ile birlikte; Kahire 1303, 1308, el-Fütûḥâtü’l-İlâhiyye ve Ebü’l-Bekā el-Ukberî’nin İmlâʾü mâ menne bihi’r-raḥmân’ı ile Süyûtî’nin Müfahhamâtü’l-Ḳurʾân’ı kenarında; Bombay 1282; Delhi, ts.). Muînüddin el-Îcî’nin Cevâmiʿu’t-tibyân’ı ve Ukberî’nin et-Tibyân’ı ile birlikte bulunan Tefsîrü’l-Celâleyn, Sabri Muhammed Mûsâ ve

Muhammed Fâyiz Kâmil’in yanı sıra (Beyrut, ts.) Ebû Fâris ed-Dahdâh (Beyrut 2000) tarafından neşredilmiştir. Eser Türkçe’ye (Tefsîr-i Celâleyn: Celâleyn Tefsiri Tercümesi [Ali Rıza Kaşeli v.dğr., I-III, İstanbul 1997]; Kelime Anlamlı Celâleyn Tercümesi [Taha Alp v.dğr., I-V, İstanbul 2005]) ve İngilizce’ye (trc. Feras Hamza, Tafsir Al-Jalalayn, Fons Vitae [Louisville], 2008) çevrilmiştir. Abdürraûf es-Sinkilî’nin (ö. 1105/1693 [?]) ilk Malayca Kur’an tefsiri kabul edilen Tercümânü’l-müstefîd’inin (I-II, İstanbul 1302) aslını Tefsîrü’l-Celâleyn’den yapılmış kısmî tercümeler oluşturur (Riddell, s. 49, 146). Eser üzerine İbrâhim Muhammed Ebû Süleyman Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-merfûʿa fî Tefsîri’l-Celâleyn (1403, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi) ve Abdurrahman Altuntaş Celâleyn Tefsiri ve Metodu (2004, Ankara Üniversitesi) başlıklı birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır (ayrıca bk. SÜYÛTÎ [Tefsirciliği]).

BİBLİYOGRAFYA

Mahallî - Süyûtî, Tefsîrü’l-Celâleyn (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1994; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Salâh el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 296; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 445; Cemel, el-Fütûḥâtü’l-ilâhiyye, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 7; IV, 616; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri’l-Celâleyn, Kahire, ts. (Mektebetü Dâri ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 626; Brockelmann, GAL, II, 114, 145; Suppl., II, 179-180; Kāsım el-Kaysî, Târîḫu’t-tefsîr, Bağdad 1385/1966, s. 78; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 596-597; el-Fihrisü’ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü’t-tefsîr (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, VI, 1566-1666; IX, 2360-2363, 2384-2389; X, 2763-2779; Muhammed b. Cemîl Zeynû, Tenbîhât mühimme ʿalâ Ḳurrati’l-ʿayneyn ʿalâ Tefsîri’l-Celâleyn, Kahire 1410, s. 3-82; P. G. Riddell, Islam and the Malay-Indonesian World, London 2001, s. 49, 146; Kāsıd Yâsir ez-Zeydî, “Menhecü’l-Celâleyn fî tefsîri’l-Ḳurʾân”, Âdâbü’r-Râfideyn, V, Musul 1974, s. 15-150; VIII (1977), s. 367-405; Ali Akpınar, “Celâleyn Tefsîri ve Müellifleri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Sivas 1998, s. 181-198.

Ali Akpınar

TEFSÎRÜ’l-ESMÂ ve’d-DAAVÂT

(تفسير الأسماء والدعوات)

Hattâbî’nin (ö. 388/998) esmâ-i hüsnâ ve duaya dair eseri.

Kaynaklarda adı Kitâbü Şerḥi’d-duʿâʾ, Tefsîru esâmi’r-rab ʿazze ve celle, Meʿâni’d-daʿavât ve tefsîruhâ, Şerḥu’l-esmâʾi’l-ḥüsnâ, Şerḥu’l-edʿiyeti’l-meʾs̱ûre, Şeʾnü’d-duʿâʾ, Şeʾnü’l-edʿiyeti’l-meʾs̱ûre, Kitâbü’d-Duʿâʾ şeklinde de geçer. İlmî neşir nüshasında 300 sayfa civarında bir hacme sahip bulunan kitabın üçte biri İbn Huzeyme’nin Şeʾnü’d-duʿâʾ (Kitâbü’d-Duʿâʾ, Kitâbü’d-Daʿavât) adlı risâlesinin şerhi mahiyetindedir (DİA, XX, 80). Tefsîrü’l-esmâʾnın muhtevasını dört bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümde dua kelimesinin etimolojisi yapılmış, duanın bir ibadet konumunda olduğuna dikkat çekilmiş, onun takdîr-i ilâhîyi değiştirip değiştiremeyeceği hususu tartışılmış ve âdâbı anlatılmıştır. İkinci bölümde Hz. Peygamber’den rivayet edilen dualara giriş niteliğinde doksan dokuz es-mâ-i hüsnâ hadisi kaydedilmiş, burada geçen “ihsâ” (isimleri kavrayıp gereğince amel etme) kavramının açıklanmasından sonra isimler hadisteki sıraya göre şerhedilmiştir. Müellif Ebû Hüreyre’den gelen diğer bir rivayette yer alan, doksan dokuz ismin dışındaki yirmi üç ismi de kısaca açıklamış, “dehr” (felek) kelimesinin esmâ-i hüsnâdan sayılamayacağına, ayrıca esmâ-i hüsnâ içinde yer alıp insanlar için de kullanılan bazı kavramların muhteva bakımından ilâhî isimlere benzetilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Tefsîrü’l-esmâʾnın üçüncü bölümü Şeʾnü’d-duʿâʾnın şerhinden ibarettir. Burada Hz. Peygamber’den nakledilen altmış üç dua, zikir ve niyaz metninin izahı sırasında kelimelerin etimolojisinin yanı sıra dua, zikir ve niyazın âdâbına ve insanın iç dünyasındaki etkilerine değinilmiştir. Risâlenin başlıca konuları arasında uykudan uyanınca okunacak dua, dünyaya ait kötülüklerden, kabir ve âhiret azabından korunma duaları, seyyidü’l-istiğfâr, sağlık, âfiyet ve mağfiret talebi, ezan duası, doğruyu bulma ve doğruda sebat etme niyazı, tesbih ve hamd örnekleri, özlü sözler ve nasihatler sayılabilir. Ancak metinlerin bir kısmının müstakil konu teşkil etmeyip birden fazla rivayetler halinde kaydedildiği ve bazı rivayetlerin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Şerhedilen İbn Huzeyme’ye ait risâlenin

herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır (Şeʾnü'd-duʿâʾ, neşredenin girişi, s. 9-10). Dördüncü bölüm İbn Huzeyme'nin risâlesinde yer almayan, Resûlullah'tan nakledilmiş elli üç duayı içermektedir, bu metinler de şerhedilmiştir. Söz konusu dua konuları içinde sefere çıkış ve dönüş duası, Hz. Peygamber'in kendisinin ve torunları Hasan ile Hüseyin'in korunmasıyla ilgili duası, sabah namazı duası, rüzgâr ve fırtınanın tehlikelerinden korunma duaları, yağmur duası ve yemek duası yer almaktadır. Tefsîrü'l-esmâʾ ve'd-daʿavât, dört yazma nüshasından hareketle Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk tarafından yayımlanmış, neşirde sayısı 150'ye yaklaşan hadislerin kaynakları gösterilmiş ve kitabın sonunda indekslere yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-47; Salih Karacabey, "Hattâbî", DİA, XVI, 491; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", a.e., XX, 80.

Bekir Topaloğlu

et-TEFSÎRÜ’l-KEBÎR

(bk. MEFÂTÎHU’l-GAYB).

TEFSÎRÜ’l-KUR’ÂNİ’l-AZÎM

(تفسير القرآن العظيم)

Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Tefsir tarihinde Selefî ekolün temsilcilerinden olan İbn Kesîr’in Allah’ın kelâmının mânalarını ortaya koyma ve tefsir ilmini öğrenip öğretmenin âlimler üzerine farz olduğu düşüncesiyle kaleme aldığını belirttiği eser (I, 3) Tefsîru İbn Kes̱îr diye de bilinmekte ve rivayet tefsirleri arasında Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ından sonra en meşhur tefsir kabul edilmektedir (M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, I, 236). Bazı âlimlerce kendi türünde eşsiz bir çalışma sayılan eser tefsir usulüne dair bir mukaddimeyle başlar. Müellifin, büyük ölçüde hocası Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin Muḳaddimetü’t-tefsîr (Muḳaddime fî uṣûli’t-tefsîr) adlı risâlesinden iktibas ettiği mukaddimede tefsirin gerekliliği, en güzel tefsir yöntemleri, re’y ile tefsirin cevazı gibi konulara temas edilir. Eserde yer alan ikinci bir mukaddimede Kur’an’daki âyet, kelime ve harf sayısı, Kur’an’ın hizip ve cüzlere ayrılması, sûre ve âyet kelimelerinin anlamı, Kur’an’da

Arapça dışında kelime bulunup bulunmadığı gibi konularla ilgili bilgilere yer verilir. Bu arada Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Sîbeveyhi, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Amr ed-Dânî, İbn Cerîr et-Taberî, Bâkıllânî ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî gibi âlimlerin aynı konularla ilgili görüşlerinden faydalanılmıştır. İbn Kesîr’in kaynaklarının başında Taberî ve İbn Ebû Hâtim’in eserleri gelir. Müellif hemen her âyetin tefsirinde bu iki âlimden nakillerde bulunur. Ayrıca Mukātil b. Süleyman, Zemahşerî, Ferrâ el-Begavî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî gibi müfessirlerin görüşlerine başvurur. Hadisler konusunda Kütüb-i Sitte müellifleri başta olmak üzere Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Taberânî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İbn Ebû Şeybe, İbn Hibbân ve Hâkim en-Nîsâbûrî’den sıkça rivayet nakleder. Tarihle ilgili olarak İbn İshak, İbn Hişâm, Vâkıdî ve İzzeddin İbnü’l-Esîr gibi müelliflerin eserlerinden yararlanır.

Rivayette sıhhat ölçüsünün esas alındığı eserde âyetler kısımlara bölünerek

açıklanmış, âyetlerin mâna ve muhtevası hakkında kısa izahlar yapılmış, daha sonra bu âyetlerin Kur'an'ın bütünü içindeki anlamını belirlemek amacıyla diğer sûrelerdeki âyetlerle ilgisi kurulmuştur. İbn Kesîr'in eseri tefsirler arasında aynı konuda en fazla âyetin kaydedildiği bir çalışma olarak bilinmektedir (a.g.e., a.y.). Bunun ardından tefsir edilen âyetlerle ilgili Hz. Peygamber'den, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden gelen rivayetler aktarılmış, mevcut rivayetler arasında merfû olanlara öncelik verilmiştir. İbn Kesîr tefsirinin başta gelen özelliği rivayetler konusunda güvenilir olmasıdır. Hemen her âyetin tefsirinde gerek sebeb-i nüzûl gerekse açıklama bağlamında çok sayıda rivayete yer verilmiş, bu rivayetler hem sübût hem delâlet açısından titiz bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu değerlendirmeler çerçevesinde İbn Kesîr bazı görüşleri kuvvetli, bazılarını zayıf kabul etmiş ve bu konudaki tercih sebeplerini açıkça belirtmiştir. Ayrıca belli âyet ve sûrelerin faziletine dair nakledilen rivayetler hususunda titiz davranmış, uydurma hadislere pek itibar etmemiştir. İbn Kesîr aynı titizliği İsrâiliyat konusunda da göstermiştir. İsrâiliyat'ı Kur'an ve Sünnet'e uygun olan, uydurma olduğu açıkça bilinen ve doğru olup olmadığı bilinemeyen rivayetler şeklinde üç grupta değerlendirmiş, muhtelif âyetlerin tefsirinde çok sayıda İsrâilî haber aktarmakla birlikte Kur'an ve Sünnet'e aykırı bilgiler içeren haberlerin kabul edilemeyeceğini özellikle belirtmiştir (M. Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾîliyyât, s. 133-134). Öte yandan mukaddimede Ashâb-ı Kehf'in isimlerini, köpeklerinin rengini, Hz. Mûsâ'nın asâsının hangi ağaçtan yapıldığını söylemenin kimseye bir fayda sağlamayacağına dikkat etmiş, fakat Mâide sûresinin 12. âyetinde zikredilen on iki nakībin isimlerini tek tek sayarak (II, 32) pek çok âyetin tefsirinde bu tür bilgileri aktarmakta sakınca görmemiştir. Eserin bir rivayet tefsiri olması sebebiyle âyetlerde dil bilgisi açıklamalarına nâdiren yer verilmiştir. Dille ilgili konularda genellikle Sîbeveyhi, Zeccâc, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın isimlerini zikreden müellif, bilhassa Mekkî sûrelerde yer alan garîb kelimelerin izahında daha çok İbn Abbas ve Mücâhid gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerine başvurmuş, bu arada sık sık Arap şiiriyle istişhâdda bulunmuştur.

Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Kesîr, fıkhî konularda genellikle bu mezhebin görüşlerini tercih etmekle beraber zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerinin doğru olabileceğini dile getirerek mezhep taassubundan uzak olduğunu belirtmiş, yalnız Şîa'nın fıkhî tercihleri için

aynı tavrı ortaya koymamış, bu mezhebi sert bir dille eleştirmiştir (II, 26). Fıkhî konularla ilgili ayrıntıları yer yer “mes’ele” başlığı altında zikretmiş, âyetlerden farklı hüküm çıkarmada kıraat farklılıklarının etkisine işaret bağlamında bazı şâz kıraatleri de zikretmiştir (I, 24-25, 548, 584). İbn Kesîr muhtemelen İbn Teymiyye’nin etkisiyle Hanbelî kelâmını benimsemiş, özellikle Allah’ın haberî ve fiilî sıfatlarıyla ilgili âyetleri genelde Selef akîdesine uygun biçimde yorumlamıştır. Meselâ arşa istivâya dair âyetin (el-A‘râf 7/54) tefsirinde hiçbir te’vile gidilmemesi gerektiğini, bu konuda Mâlik, Evzâî, Sevrî, Leys b. Sa‘d, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi Selef âlimlerinin teşbih ve ta‘tîli reddeden görüşlerinin esas alınmasını istemiştir (II, 220, 499). Haberî sıfatlarla ilgili diğer bazı âyetlerde müteahhirîn Ehl-i sünnet kelâmcılarının te’vil anlayışını benimsemiş, bu çerçevede Mâide sûresinin 64. âyetinde Allah’a izâfe edilen “iki el” tabirini “ilâhî lutuf ve ihsanın bolluğu” şeklinde yorumlamıştır (II, 75). Ayrıca rü’yetullahla ilgili âyetlerin tefsirinde olduğu gibi yer yer Mu‘tezile’ye eleştiriler yöneltmiştir (II, 244).

İbn Kesîr tefsiri, erken dönemlere ait tefsir ve esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin sıhhatini tesbit açısından önemli bir eserdir. Bunun yanında nakle dayalı tefsir geleneğinin en belirgin özelliklerin arasında sayılan uydurma haberlerin çokluğu, İsrâiliyat ve rivayetlerdeki senedlerin hazfi gibi hususlardan büyük ölçüde uzak kaldığından klasik tefsirler arasında müstesna bir yere sahiptir. M. Reşîd Rızâ, tefsiri gerek Selef müfessirlerinden nakledilen rivayetlere önem verilmesi, gerek âyetlerin

anlamlarını ve içerdikleri hükümleri açıklamaya özen gösterilmesi, gerekse pek çok müfessirin uzun uzadıya anlattığı i‘rab ve edebî sanatlarla Kur’an’ın gerçekten anlaşılmasına ve ondan ibret alınmasına hiçbir katkı sağlamayan diğer konulara yer vermekten kaçınılmış olması bakımından en meşhur tefsirlerden biri diye över (Mennâ‘ Halîl el-Kattân, s. 386-387). Kahire başta olmak üzere (1342, 1343-1347, 1390) Beyrut (1980, 1983, 1996), İstanbul (1984) ve Riyad’da (1418/1997) defalarca basılan eserin ilmî neşrini Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr. (I-VIII, Kahire 1971-1973), Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (Mansûre 1996), Hassân el-Cibâlî (Riyad 1999), Sâmî b. Muhammed es-Selâme (I-VIII, Riyad 1418/1997), Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Riyad 2004), Seyyid Muhammed Seyyid v.dğr. (I-VIII, Kahire 2005) gerçekleştirmiştir.

İbn Kesîr'in tefsiri üzerine birçok ihtisar çalışması yapılmıştır. Afîfüddin Saîd b. Muhammed el-Kâzerûnî (el-Bedrü'l-münîr el-mülaḫḫaṣ min Tefsîri İbn Kes̱îr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 384), Ahmed Muhammed Şâkir (ʿUmdetü't-tefsîr, Kahire 1956-57), Muhammed Ali es-Sâbûnî (I-III, Beyrut 1393/1973-1974, 1406/1987; Cidde 1406/1986; İstanbul, ts.), Muhammed Küreyyim Râcih (Beyrut 1983), Muhammed Nesîb er-Rifâî (Teysîrü'l-ʿaliyyi'l-ḳadîr, Riyad 1407/1987), Muhammed Ahmed Ken'ân (Fetḥu'l-ḳadîr, I-V, Beyrut 1992), Safiyyürrahman el-Mübârekpûrî v.dğr. (el-Miṣbâḥu'l-münîr, I-X, Riyad 2000; bu muhtasar İngilizce, Fransızca ve Urduca gibi dillere çevrilmiştir), Ahmed Abdürrâzık Bekrî (v.dğr., I-III, Kahire 2001), Muhammed İbn Riyâd Ahmed es-Selefî (I-II, Riyad 2001), Muhammed Mûsâ Âlü Nasr (Küveyt 1426), Muhammed Süleyman el-Eşkar (I-III, Amman 2009) ve Nâsırüddin el-Elbânî ile Muhammed Sâlih el-Useymîn'in (I-III, Kahire, ts.) muhtasarları bunlar arasında sayılabilir. Yemenli Zeydî fakihi Behrân, İbn Kesîr'in tefsiriyle Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını et-Tefsîrü'l-kebîr adıyla bir araya getirmiştir (bk. BEHRÂN). Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlî ve iki arkadaşı tefsirde geçen hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve Fihrisü eḥâdîs̱i tefsîri İbn Kes̱îr adıyla neşretmiştir (Beyrut 1406/1986). Eseri Eşref Ali Tehânevî (Diyûbend, ts.) ve Muhammed Jûnâgarhî (I-V, Lahor 2009) Urduca'ya, Hacı Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner Türkçe'ye (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, I-XVI, İstanbul 1983-1988, 1993-1994), Muhammed Mehdî eş-Şerîf İngilizce'ye (The Exegesis of the Grand Holy Qur'an, I-IV, Beyrut 2006) ve İsmet Kasumoviç I. cildi Boşnakça'ya (Sarajevo 2000) çevirmiştir.

İbn Kesîr ve tefsiri hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılmış olup başlıcaları şunlardır: Doktora tezleri: Muhammed Abduh Abdurrahman, Taḥḳīḳu ve taḫrîcü ve dirâsetü eḥâdîs̱i sûreti'l-Kehf min tefsîrî İbn Kes̱îr (1404, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Ahmed Ömer Abdullah el-Gānî, İstidrâkâtü İbn Kes̱îr ʿalâ İbn Cerîr fî tefsîrih (1405, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Roy Young Muhammad Mukhtar Curtis, Authentic Interpretation of Classical Islamic Texts: An Analysis of the Introduction of Ibn Kathir's 'Tafsir Al-Qur'an Al-Azim' (1989, University of Michigan); Gālib Muhammed Hevâyiş, er-Rivâyâtü'l-müsnede ʿinde İbn Kes̱îr min kütüb bi't-tefâsîri'l-mefḳūde (1994, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]); Muhammed b. Abdullah b. Sâlih el-Fâlih, Ḥayâtü İbn Kes̱îr ve menhecühû

fî Tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (1420, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd [Riyad]). Yüksek lisans tezleri: Muhammed Abduh Abdurrahman, Taḫrîcü eḥâdîs̱i sûreti'r-Raʿd min Tefsîri İbn Kes̱îr (1401, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Süleyman İbrâhim el-Lâhim, Menhecü İbn Kes̱îr fi't-tefs̱îr (1401, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd [Riyad]); Matâr Ahmed Müsfir, İbn Kes̱îr müfessiran (1402 Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]); Abdülkādir Mansûr, Tercîḥât el-Ḥâfıẓ İbn Kes̱îr li-meʿâni'l-âyât fî tefsîrihî ʿarż ve dirâse (1407, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Muhammed b. İbrâhim Terâverî, Mevḳıfü'l-İmâm İbn Kes̱îr mine'l-İsrâʾîliyyât fî ḍavʾi tefsîrihî (1407, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Atik Aydın, İbn Kesir'in Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri (1996, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülazîz b. Abdullah ez-Zîr, el-Ḥâfıẓ İbn Kes̱îr ve cühûdühû fi'l-cerḥi ve't-taʿdîl fî tefsîrihî (1418, Câmiatü'l-Melik Suûd [Riyad]); Hayrî Kadrî Eyyûb Mahmûd, Menhecü İbn Kes̱îr fî naḳdi'l-merviyyât min hilâli tefsîrihî li'l-Ḳurʾân (1997, Kahire Üniversitesi); Abdullah Bayram, İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserinin İsrâiliyât Açısından Değerlendirilmesi (1999, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Enes Sâlih Ahmed Rızâ, İḫtiyârâtü'l-İmâm İbn Kes̱îr fî tefsîrihî (2000, Câmiatü Ümmüdermân el-İslâmiyye); Hasan Ergül, Rivâyet Tefsiri Açısından Taberî ve İbn Kesir Tefsirlerinin Mukayesesi (2004, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ramazan Şen, İbn Kesir Tefsirinde Hıristiyanlık (2006, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1983, I-IV; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 439; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 570-571; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 232-238; a.mlf., el-İsrâʾîliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1405/1985, s. 133-141; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, II, 206-235; a.mlf., "İbn Kesîr ve Tefsiri", AÜİFD, XXV (1982), s. 45-59; Mennâʿ el-Kattân, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1993, s. 386-387; Muhammed Râşid, "İbn Kes̱îr: Ḥayâtühû ve müʾellefâtüh", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmî el-Hindî, V/1-2, India 1980, s. 241-244; Ali Eroğlu, "Meâlimü't-tenzil ve

Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese", EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 280-303.

Mustafa Öztürk

TEFSÎRÜ'l-KURTUBÎ

(bk. el-CÂMİ‘ li-AHKÂMİ'l-KUR'ÂN).

TEFSÎRÜ’l-MENÂR

(تفسير المنار)

Reşîd Rızâ’nın (ö. 1935) Kur’an tefsiri.

Asıl adı Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ḥakîm olup ilk defa M. Reşîd Rızâ’nın Kahire’de yayımladığı Mecelletü’l-Menâr’da tefrika edildiğinden bu adla meşhur olmuştur. Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgānî’nin çıkardıkları el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā dergisinde yer alan ve sosyal problemlere ışık tutan makalelerdeki ruhu yansıtacak, yüzyılın ihtiyaçlarına cevap vermekle birlikte mevcut tefsirlerdeki bilgileri tekrar etmeyecek nitelikte bir tefsirin kaleme alınmasını zorunlu gören Reşîd Rızâ’nın ısrarları sonunda Muhammed Abduh, Câmiu’l-Ezher’de tefsir dersleri vermeyi kabul etmiş ve 1899-1905 yılları arasında Fâtiha’dan başlayıp Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar olan kısmı tefsir etmiştir. Abduh’un vefatı üzerine Reşîd Rızâ çalışmayı sürdürmüş ve 1935’te ölümünden kısa bir zaman öncesine kadar Yûsuf sûresinin 52. âyetinin sonuna gelmiştir. Eserin ilk bölümleri Abduh’un ders notlarından oluştuğu için tefsirin kime nisbet edileceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak kitabın tamamı Reşîd Rızâ’nın kaleminden çıktığı gibi kendisi yalnız Abduh’un görüşlerini aktarmakla kalmamış, hocasının derslerinde tuttuğu notlara dayanarak eseri genişletmiş, özellikle lugat ve rivayet tefsiri açısından ilâvelerde bulunmuştur; bu

arada kendi görüşlerini de belirtmiş, hatta bazı konularda hocasını eleştirmiştir (I, 234-235; III, 229). Ayrıca Reşîd Rızâ’ya ait bölüm Abduh’un ders notlarının yer aldığı bölümden daha geniştir. Bununla birlikte Tefsîrü’l-Menâr’ın gerek metodunun gerekse kendisine şöhret kazandıran özelliklerinin Abduh’un derslerinden kaynaklandığı bir gerçektir (Muhammed Fâzıl, s. 206).

Tefsîrü’l-Menâr’ın baş tarafına konulan kısa mukaddimede takip edilen metot hakkında bilgi verilir. Buna göre Kur’an tefsirinde göz önünde bulundurulması gereken hedef insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştıran

yolu gösteren Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet etmektir; bunun dışında kalan hususlar ya buna tâbidir veya bu hedefe erişmeye bir vesiledir. Tefsirin belâgat, i'rab, kıssalar, garîbü'l-Kur'ân, fıkıh, akaid, mev'iza, işârî yorumlar gibi yönleri bulunmakla birlikte bunların üzerinde durulması kişiyi tefsirin asıl amacından uzaklaştırır. Bu sebeple eserde ilmî terimlere fazla değinilmeyecek, i'raba, dil ve belâgat inceliklerine sadece ihtiyaç duyulduğu kadar yer verilecektir. Bu çerçevede Reşîd Rızâ, tefsir tarihine köklü eleştiriler getirerek müfessirlerin tefsir faaliyetini değişik ilim dallarındaki maharetlerini ortaya koydukları bir zanaata dönüştürdüklerini ve eserlerini Kur'an'ın hidayet yönü üzerinde düşünmekten alıkoyacak birçok unsurla doldurduklarını belirtir (I, 21-30). Reşîd Rızâ ayrıca eski tefsirlerdeki İsrâiliyat'tan, mevzû hadisler ve hurafelerden, nahiv izahlarından, meânî nüktelerinden, beyan terimlerinden, usulcülerin tahrîclerinden, mukallit fukahanın istinbatlarından, mutasavvıfların te'villerinden, fırkaların taassubundan, riyâzî ve tabiî ilimler gibi okuyucuyu Kur'an'dan alıkoyan hususlardan şikâyet etmektedir (I, 13).

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın farklı donanım ve eğilimlere sahip bulunması eserin metodunu belli ölçüde etkilemiştir. Nazarî yönü daha gelişmiş olan Abduh, Kur'an tefsirinde aklı esas alarak doğrudan lugat açıklamalara gitmiş, fazla derinleşmediği rivayetlere başvurmamış, eski tefsir otoritelerinden bağımsız hareket etmeye çalışmış, çoğunlukla sebeb-i nüzûl ve lugat açıklamaları gibi teknik konular dışında Tefsîrü'l-Celâleyn'den başka bir esere bakma ihtiyacı duymamıştır. Buna karşılık hadis ilimleriyle uğraşan ve Selefî temayülü ağır basan Reşîd Rızâ tefsirde nakle daha fazla önem vermiş, birçok âyetin açıklanmasında kesin hüküm vermek yerine tercihte bulunmakla yetinmiştir (Merrâküşî, s. 220). Abduh'un ders notlarını yayımlarken lugat izahları ve rivayetler konusunda açıklamalar ilâve eden Reşîd Rızâ hocasının vefatından sonra sünnet malzemesine, lugavî ve fıkhî açıklamalara ve bazı ilmî konulara daha geniş yer vermek suretiyle metot değişikliğine gittiğini belirtmiştir (Tefsîrü'l-Menâr, I, 20). Bu şekilde Tefsîrü'l-Menâr'ın, Abduh'un özlü ve aklî tefsirine mukabil Reşîd Rızâ'nın farklı kaynaklardan yaptığı iktibaslarla nakil ağırlıklı ansiklopedik bir tefsir mahiyetine büründüğünü söylemek mümkündür. Eserlerinden en çok alıntı yapılan isimler arasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî gibi âlimler sayılabilir.

Tefsîrü'l-Menâr, Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılıp Reşîd Rızâ'nın çalışmalarıyla sürdürülen, ilk dönemlerde de var olduğu kabul edilen saf İslâm anlayışı ile çağdaş medeniyetin müsbet değerlerini uzlaştırmayı amaçlayan ve "Menâr ekolü" diye adlandırılan düşünce hareketinin tefsirdeki örneğidir. Ekolün hedefine ulaşabilmesi için farklı kaynaklardan beslenmesi gerekiyordu. Bazı Batılı araştırmacılar Menâr ekolü üzerinde üçlü bir etkilemeden söz etmektedir: İbn Teymiyye'nin aşırı muhafazakâr eğilimi, Gazzâlî'nin ahlâkî din anlayışı ve ilerlemeci gelişmenin talepleri (Goldziher, s. 342). Modern ıslah düşüncesinin temaları tefsirin muhtevasını büyük ölçüde belirlemiştir. Buna göre müslümanların geri kalmasının en önemli sebebi onların dinlerinden uzaklaşmaları ve özellikle dinin temel kaynağını teşkil eden Kur'an'ı doğru anlamamalarıdır. Eserde gerçek İslâm anlayışının ortaya konulması bağlamında taklit düşüncesinin yanı sıra bid'at ve hurafelerle mücadele etme, aklın ve bilimin ışığı altında araştırmalara önem verme gibi konulara vurgu yapılır; bu arada siyasal, sosyal, ekonomik vb. problemlere temas edilir. Meselâ şûra temeline dayanan İslâmî yönetim tarzının Batılı demokrasilerden üstün olduğu, kadının konumu, servetin birey ve toplum temelinde refah çerçevesinde nemâlandırılıp dağıtılması, ferdî menfaatlerin yanı sıra toplumun ekonomik düzeninin dengelenmesi, bu konulardan bazılarıdır (Merrâküşî, s. 223-225). Kur'an'da hakkında fazla bilgi yer almayan hususların özellikle İsrâiliyat rivayetlerinden faydalanarak açıklanmasına karşı çıkan Reşîd Rızâ Tefsîrü'l-Menâr'da doğrudan âyetler üzerinde düşünülmesini tavsiye eder. Bilhassa ilâhî sıfatlara dair âyetlerin te'vilinde Selefî bir tutum benimser. Bununla birlikte aklın kavramakta zorlanacağı, meleklerin mahiyeti gibi gaybî konularda görüş beyan edip temsilî yorumlara başvurur. Sûrelerin kendi içinde ve Kur'an'ın tamamında bir konu bütünlüğü arzettiği fikrini savunur; bazı rivayetlere dayanıp âyetlerin bağımsız şekilde açıklanmasına karşı çıkar (Goldziher, s. 345). Reşîd Rızâ, Kur'an muhtevasının genel ve evrensel olduğu ilkesini benimsediğinden bazı beyanların anlaşılmasına yardımcı olan sebeb-i nüzûl rivayetlerinden hareketle âyetleri özelleştiren müfessirlere eleştiriler yöneltir. İlâhî beyanın genel anlamlar içerdiği üzerinde ısrarla durarak âyetlerle modern dönemin siyasal ve sosyal durumları arasındaki ilişkilere dikkat çeker ve âyetleri bazan güncel olaylara uygular. Pratik endişelerin ve sosyal düşüncelerin önemli yer tuttuğu bu anlayışa göre Kur'an tefsiri dinî

ve içtimaî ıslahata dair görüşlerin ortaya konduğu bir alan niteliğindedir.

Müslüman dünyasının problemlerinin çözümünün temel hedef olarak belirlendiği Tefsîrü'l-Menâr'da ıslahın en önemli kavramsal araçlarından biri kabul edilen sünnetullaha 100'den fazla yerde vurgu yapılır. Bu kavramla, yaratıcının doğada egemen kıldığı kanunlar gibi toplum hayatında geçerli kıldığı değişmez kanunlara işaret edilir. Toplumların yükselişi ve düşüşü, kuvveti ve zaafı, zenginliği ve fakirliği bu kanunlara uymasına bağlıdır. Geçmiş ümmetlerden söz eden kıssaların tefsirinde tarihte zulümle muamele yapan ve günaha dalan insanların ahlâkî çöküşleri yüzünden birbiriyle mücadele ettiklerine, hâkimiyet ve bağımsızlıklarını yitirdiklerine dikkat çekilir. Müslümanların siyasal egemenliklerini kaybetmeleri, bilimsel, askerî ve ekonomik açılardan Batılı devletlerin gerisinde kalmaları söz konusu kanunları ihmal etmelerinden kaynaklandığı gibi kalkınmaları ve güçlenmeleri de onlara uymalarına bağlıdır. Sünnetullah kavramına yapılan vurgu Şehhâte'ye göre Tefsîrü'l-Menâr'ı diğer tefsirlerden ayıran en temel özelliktir (Menhec, s. 241; Tefsîrü'l-Menâr'da bu kavrama değinilen yerlerin bir listesi için bk. s. 244-248). Yûsuf sûresinde olduğu gibi (12/24) cumhura eleştiriler yöneltilen eserde (XII, 235 vd.) bazı ilginç görüşlere de yer verilir. Hz. Âdem'in bütün insanlığın babası olmadığı, meleklerin tabiatta bazı olayların gerçekleşmesini sağlayan ilâhî ruh, cinlerin de mikroplar olarak anlaşılabileceği, yolculukta su bulunsa bile teyemmüm edilebileceği,

veresiye faizi (ribe'n-nesîe) mutlak haram olmakla birlikte fazlalık faizi (ribe'l-fazl) kapsamına giren bazı muamelelerin zaruret ve ihtiyaç durumunda mubah kabul edilebileceği bunlardan bazılarıdır (Goldziher, s. 356-360; Fehd b. Abdurrahman, İtticâhâtü't-tefsîr, II, 829-848).

Tefsîrü'l-Menâr'ın orijinal bir tefsir olup olmadığı ve alanında bir yenilik getirip getirmediği hususu tartışılmıştır. Doğulu ve Batılı araştırmacılar eserin bazı vurguları açısından bir yenileşme sağlasa da geçmişe bağlılığı sürdürdüğü, özgün ve modern bir metot ortaya koymadığı, yeniliğinin yüzeysel kaldığı, bundan dolayı klasik tefsirlerden çok farklı bir konum arzetmediği kanaatindedir. Eserin klasik tefsirler gibi Kur'an metnini kendi görüşlerine boyun eğdirdiğini söyleyen Goldziher, Abduh'un tefsirini "maksatlı tefsir" olarak nitelendirmiştir (Die Richtungen, s. 365; Jomier, s.

VIII-IX; Merrâküşî, s. 219-228). Orijinalliği tartışılsa da Tefsîrü'l-Menâr ile Menâr ekolü sosyal tefsir alanında varlığını kabul ettirmiş ve kendisinden sonra İslâm dünyasındaki Kur'an ve tefsir çalışmalarını derinden etkilemiştir. Mısır'da Muhammed Mustafa el-Merâgī, Ahmed Mustafa el-Merâgī, Muhammed Ferîd Vecdî, Mahmûd Şeltût, Abdülazîz Çâvîş, Cezayir'de Abdülhamîd b. Bâdîs gibi isimler bu çizgide değerlendirmeler yaptıkları gibi Türkiye, Rusya ve Malay müslümanlarının Kur'an'a ve tefsire yaklaşımları üzerinde önemli etkiler uyandırmıştır. Öte yandan Reşîd Rızâ'ya çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunların başında Kur'an âyetlerini modern teoriler ışığında te'vile yönelmesi gelmektedir. Bakara sûresinin 249-253. âyetlerini Darwin nazariyesine ait, hayatını sürdürme mücadelesi ve tabii seleksiyon kavramları çerçevesinde izah etmeye çalışılması buna örnek gösterilebilir. Bu durum, Tefsîrü'l-Menâr'da tefsirle doğrudan ilgisi bulunmayan hususlara eserlerinde yer verdikleri gerekçesiyle eski müfessirlere yöneltilen eleştirilere eleştiri sahiplerinin de muhatap olması şeklinde değerlendirilmiştir (Goldziher, s. 355; Şehhâte, s. 250-251). Bir diğer eleştiri noktası, modern bilimlerden fazlasıyla etkilenme ve akla fazla yer verme sonucunda Kur'an'daki gayb âlemine dair bazı hakikat ve mûcizelerin zoraki yorumlara tâbi tutulması, garip ve uzak te'villere gidilmesi, ayrıca sihir ve kıyamet alâmetlerinden söz eden bir kısım hadislerin reddedilmesidir (Fehd b. Abdurrahman, İtticâhâtü't-tefsîr, II, 810 vd.; Şefîk b. Abd, s. 352 vd.).

Reşîd Rızâ eseri önce Mecelletü'l-Menâr'da yayımlamaya başlamış (ilk tefrika Muharrem 1318, yıl III, sy. 6), bu yayım vefatına kadar sürmüştür. 1908'den itibaren II. ciltten başlayıp ayrıca kitap halinde basılmıştır. Diğer ciltlerle metot bakımından uyum sağlamak amacıyla 1927'de I. cildi tekrar neşredilen eserin aynı yıl ilk dokuz cildinin toplu neşri yapılmış, on iki ciltlik ilk baskı 1934'te tamamlanmıştır. Tefsirin ikinci baskısı 1947'de, üçüncü baskısı 1948'de yine on iki cilt halinde gerçekleştirilmiş, daha sonra Beyrut'ta basılmıştır (1999). En dikkatli neşri ilk baskısı olup diğerlerinde çeşitli basım hataları bulunmaktadır. Muhammed Behcet el-Baytâr, Reşîd Rızâ'nın ardından Yûsuf sûresinin eksik kalan kısmını tefsir etmiş ve sûrenin tamamını Reşîd Rızâ'nın adıyla neşretmiştir (Tefsîrü sûreti Yûsuf, Kahire 1355). Tefsîrü'l-Menâr'ı Muhammed b. Ahmed Ken'ân ihtisar etmiştir (et-Tefsîrü'l-muḫtaṣar el-müfîd li'l-Ḳurʾâni'l-mecîd: Muḫtaṣaru Tefsîri'l-Menâr, I-III, baskı yeri yok, 1984). Eserin bir heyet tarafından

Türkçe’ye çevrildiği bilinmekle beraber henüz yayımına başlanmamıştır.

Tefsîrü’l-Menâr üzerine çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Muhammed Ali ez-Zağlûl’ün el-İtticâhü’l-ʿaḳdî fî Tefsîri’l-Menâr (el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, Amman 1986), Hıdır İsmâil Dâliye’nin el-Iṣlâḥu’l-ictimâʿî fî Tefsîri’l-Menâr (el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, Amman 1988), Mâcid Subhî er-Rantîsî’nin Es̱erü’l-itticâhi’l-ʿaḳlî es-selbî fî Tefsîri’l-Menâr (el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Gazze 2001), Fevziye Cemîl Abdülkerîm Dâvûd’un el-Baḥs̱ü’d-delâlî ʿinde Muḥammed Reşîd Rıżâ fî Tefsîri’l-Menâr li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Câmiatü Âli’l-beyt, Mefrak 2001), Emel Yavuzoğlu’nun Tefsîrü’l-Menâr I. ve II. Ciltlerin Fihristi (2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Niyazi Arıcı’nın Menâr Tefsiri’nde Mûcizelerle İlgili Farklı Yorumlar (2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Melek Altıntaş Yılmaz’ın Menâr Tefsiri’nde Fert-Devlet İlişkisi (2007, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Ahmet Bayer’in Reşîd Rızâ’nın el-Menâr Adlı Tefsirinde Hıristiyanlığa Yaklaşımı (2007, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezleriyle J. Jomier’in çalışması (bk. bibl.), ayrıca Muhammed Ali ez-Zağlûl’ün el-İtticâhü’l-fıḳhî fî Tefsîri’l-Menâr (Câmiatü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye, Ümmüdermân 1996), Abdulbaki Güneş’in Kur’ân’da Akıl ve Aklî Tefsir Hareketi (1996, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdullah Agerzâm’ın el-Fikrü’l-maḳāṣıdî fî Tefsîri’l-Menâr (Câmiatü Mulây İsmâil, Miknâs 2009) adlı doktora tezleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ḥakîm, Beyrut 1420/1999, I-XII; Serkîs, Muʿcem, I, 935; I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1952, s. 325-370; J. Jomier, Le commentaire coranique du Manâr, Paris 1954, s. VIII-IX; Hasîb es-Sâmerrâî, Reşîd Rıżâ el-müfessir, Bağdad 1397/1977, tür.yer.; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Menhecü’l-İmâm Muḥammed ʿAbduh fî Tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1984, tür.yer.; M. Sâlih el-Merrâküşî, Tefkîru Muḥammed Reşîd Rıżâ min ḫilâli mecelleti’l-Menâr: 1898-1935, Tunus 1985, s. 219-228; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü’l-medreseti’l-ʿaḳliyyeti’l-ḥadîs̱e fi’t-

tefsîr, Beyrut 1407, tür.yer.; a.mlf., İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Riyad 1407/1986, II, 806-848; Muhammed b. Abdullah es-Selmân, Reşîd Rıżâ ve daʿvetü'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Küveyt 1409/1988, s. 315-317; J. J. G. Jansen, Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar (trc. Halilrahman Açar), Ankara 1993, s. 39-67; Muhammed Fâzıl b. Âşûr, et-Tefsîr ve ricâlüh, Kahire 1417/1997, s. 205-215; Şefîk b. Abd b. Abdullah Şukayr, Mevḳıfü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e mine'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf dirâse taṭbîḳıyye ʿalâ Tefsîri'l-Menâr, Beyrut 1419/1998, s. 352 vd.; Suat Mertoğlu, Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914), (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.

Mehmet Suat Mertoğlu

TEFSÎRÜ’t-TABERÎ

(bk. CÂMİU’l-BEYÂN an TE’VÎLİ ÂYİ’l-KUR’ÂN).

TEFTÂZÂNÎ

(التفتازاني)

Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî (ö. 792/1390)

Çok yönlü âlim.

Abdürrezzâk es-Semerkandî, Mîrhând, Muînüddîn-i İsfizârî ve Hândmîr gibi bölgenin önemli tarihçilerine göre Safer 722'de (Şubat 1322) Horasan'ın Nesâ vilâyetinin Teftâzân kasabasında doğdu. İbn Hacer el-Askalânî ve ona dayanan diğer kaynakların doğum tarihini Safer 712 (Haziran 1312) olarak vermesi isabetli görülmemektedir (Taşköprîzâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 206; Ahlwardt, II, 405; krş. el-Muṭavvel, s. 482). Klasik kaynaklarda lakap ve nisbesi dışında "Sa‘d, Allâme, Allâme-i Sânî" şeklinde kendisine atıfta bulunulan ve "pâdişâh-ı ulemâ, hüsrev-i dânişmendân"

unvanlarıyla anılan Teftâzânî'nin (Mîrhând, V, 567; Hândmîr, III, 545) lakabından hareketle kendisini ve çağdaşı Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi ifade etmek üzere "Sa‘deyn" denilmiştir. Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Şerḥu't-Taṣrîfi'l-ʿİzzî adlı eserinin mukaddimesinde (s. 11) babasını kadı unvanıyla zikretmektedir. Wilfred Madelung, kaynak göstermeden kadı olan Fahreddin Ömer'in Teftâzânî'nin dedesi olduğunu kaydetmiştir. Kefevî'nin Teftâzânî'nin sandukası etrafındaki yazılı levhaya dayanarak verdiği bilgiye göre babası Burhâneddin Ömer, dedesi Şemseddin el-Gāzî'dir (Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, vr. 324b). Kādılkudâtların nâibleri için kullanılan "akda'l-kudât" unvanının babasına nisbet edilmesinden onun bu makama geldiği, dedesi için kaydedilen tabirlerden de kendisinin büyük bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Milliyeti hakkında kesin bilgi yoktur, ancak bazı yazarlar onu Türk asıllı diye göstermektedir (DİA, V, 384; krş. Ayni, III/10 [1928], s. 52-53). Tahsil hayatıyla ilgili fazla bilgiye rastlanmayan Teftâzânî'nin ilk öğrenime başladığı dönemde hocası Adudüddin el-Îcî'nin öğrencileri içinde ondan daha gabî birinin

bulunmadığı, buna rağmen çok gayret gösterdiği, nihayet Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğü ve ardından ilmî açıdan büyük bir gelişme katettiği şeklinde İbnü'l-İmâd tarafından nakledilen menkıbe (Şeẕerât, VI, 321) biyografisini veren diğer kaynaklarda yer almamaktadır; ayrıca on altı yaşında eser vermeye başlayarak daha küçük yaşlarda kendisini ispatladığı bilinmektedir. Teftâzânî'nin hocaları arasında Kutbüddin er-Râzî ve Ziyâeddin Abdullah b. Sa'dullah el-Kazvînî'nin de isimleri geçmektedir. Hansârî, İbn Hacer'in Teftâzânî'nin hocalarından saydığı Kutbüddin'in, bazı kaynaklarda belirtildiği üzere Sünnî olan Kutbüddîn-i Şîrâzî değil İmâmiyye'den Kutbüddin er-Râzî olduğunu söyler (Ravżâtü'l-cennât, IV, 327). Madelung ise Teftâzânî'nin Îcî'den okumuş olamayacağını belirtir.

Teftâzânî'nin Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde sürekli yer değiştirdiği, eserlerinin yazım tarihi ve yerleriyle ilgili kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Herat, Mezârıcâm, Gucdüvân, Tûs'a bağlı Gülistânıtürkistan köyü, Hârizm, Serahs ve Semerkant yer almaktadır. Şerḥu'l-Maḳāṣıd, el-Muṭavvel ve el-Muḫtaṣar gibi eserlerinin mukaddimelerinde vatanından uzak kalmaktan, bir yerden başka bir yere savrulmaktan, çektiği sıkıntıların ve felâketlerin büyüklüğünden ve ilmin yok olmaya yüz tuttuğundan şikâyet eder. Bazı eserlerinde işaret ettiği üzere Hârizm gibi Mu'tezile mezhebinin canlılığını koruduğu, Semerkant gibi Mâtürîdîliğin ve Horasan gibi Şiîliğin etkin olduğu bölgelerde yaşayıp farklı mezhep ve eğilimlerle karşılaşması onun düşüncesinin gelişip şekillenmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim Mu'tezile'ye mensup âlimlerle bir arada bulunduğunu ve onlarla kelâm meselelerini müzakere ettiğini kendisi ifade etmektedir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 139). İlhanlılar'ın hâkimiyeti altındaki bir bölgede dünyaya gelen Teftâzânî daha sonra Altın Orda hanları, Kertler ve Timur'un hüküm sürdüğü yerlerde faaliyetlerine devam etmiştir. Timur'un Anadolu'ya yaptığı sefer esnasında Teftâzânî'nin onun maiyetinde Anadolu'ya gittiğine ve Osmanlı âlimleriyle münazaralar yaptığına dair ifadeler (Mehmet Ali Ayni, III/10 [1928], s. 53; Bilmen, II, 575) Teftâzânî bu seferden önce vefat ettiğinden doğru değildir. Teftâzânî'nin Timur'a herhangi bir eserini ithaf ettiği bilinmemekle beraber hayatının son dönemleri onunla yakın irtibat halinde geçmiştir. Bu irtibat, Timur'un Hârizm'i ele geçirdikten sonra Teftâzânî'yi Semerkant'a getirtmesiyle başlamış, Teftâzânî burada ders okutup bazı eserler kaleme alarak birkaç yıl ihtişamlı bir hayat sürmüştür. Timur, imparatorluğunun bu

en değerli âlimine iltifat gösteriyor, meclislerinde kendi yanına oturtuyor ve konağına dönerken bizzat uğurluyordu (Hândmîr, III, 544-545). Kefevî'nin ifadesine göre Timur, Teftâzânî'yi protokolde baş sıraya koyup kazaskerlik makamına tayin etmişti (Ketâ᾿ibü aʿlâmi'l-aẖyâr, vr. 323b). Fakat onun Timur katında elde ettiği bu itibar zamanla azalmaya yüz tutmuş ve sonunda Teftâzânî kahrından ölmüştür. Bu süreçle ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgilere göre Timur 789 (1387) yılında Şîraz'ı zaptetmesinin ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi Semerkant'a götürmüştür. Cürcânî, Teftâzânî'nin eserlerinden çokça faydalanmış bir âlim olarak onun üstünlüğünü kabul ediyor ve kendisine saygı gösteriyordu. Timur'un huzurunda iki âlimin yaptığı tartışmaların birinde Cürcânî'nin galip gelmesi üzerine Timur ona protokolde Teftâzânî'den önce yer verilmesini emretmiştir (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 43-44). Buna üzülen Teftâzânî, olayın üzerinden çok zaman geçmeden 22 Muharrem 792'de (10 Ocak 1390) Semerkant'ta vefat etti, ardından vasiyeti gereği naaşı Serahs'a taşındı (9 Cemâziyelevvel 792/25 Nisan 1390). Ölüm tarihi olarak Fasîhî 787 (1385; Mücmel-i Faṣîḥî, III, 124), İbn Arabşah Muharrem 791 (Ocak 1389) (ʿAcâʾibü'l-maḳdûr, s. 467) yılını kaydeder. Cürcânî'nin onun vefatı üzerine yazdığı bir dörtlüğün sonunda düşürdüğü tarih ise (Kefevî, vr. 324b) 793 (1391) yılına denk gelmektedir (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 88-89; Âlûsî, s. 158-159).

Hayatının önemli bir kısmını ders okutmak ve kitap yazmakla geçirdiği anlaşılan Teftâzânî'nin öğrencileri arasında Mevlânâ Celâleddin Yûsuf el-Evbehî, Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî, Hüsâmeddin Hasan b. Ali el-Ebîverdî, Burhâneddin Haydar b. Muhammed el-Hâfî el-Herevî, Muhammed b. Atâullah el-Herevî, Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Mûsâ er-Rûmî, Alâeddin Ahmed b. Muhammed es-Seyrâmî, Kara Dâvûd, Lutfullah es-Semerkandî ve Molla Arap'ın dedesi Hamza b. İvaz sayılabilir. Teftâzânî, Celâleddin Yûsuf el-Evbehî'ye son derece güvendiği için ona verdiği icâzette eserlerinde sehven yazılmış bir ibare görmesi halinde onu düzeltmesine izin verdiğini belirtmiştir (Hândmîr, IV, 6). Teftâzânî'nin oğlu Şemseddin Muhammed ve onun oğlu Kutbüddin Yahyâ da dönemlerinin önde gelen âlimlerindendi. Yahyâ'nın oğlu olup Hafîd-i Teftâzânî diye bilinen ve Herat müftüsü iken Şah İsmâil tarafından öldürülen Şeyhülislâm Seyfeddin Ahmed el-Herevî ise çoğunluğu dedesinin eserlerine şerh ve hâşiye olmak üzere pek çok eseri

bulunan bir Şâfiî âlimidir; çalışmalarında dedesinin eleştirilen görüşlerini savunmuştur.

Teftâzânî'nin fıkhî ve kelâmî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kendi teliflerinde mezhebini açık biçimde beyan etmemesi ve daha çok Hanefî eserleri üzerine şerh ve hâşiye yazması, ayrıca çalışmalarında oldukça eleştirel bir tavır takınması sebebiyle sonraki dönemlerde iki farklı kanaat meydana gelmiştir. Leknevî, Hanefî âlimlerinin biyografisine dair eserinde Teftâzânî'ye müstakil şekilde yer vermeyip Cürcânî'yi anlattığı bölümde ona da değinmiş, önce onu Hanefî, ardından Şâfiî sayanların sözlerini kaydetmiştir (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 134-136). İbn Nüceym, Fetḥu'l-ġaffâr bi-şerḥi'l-Menâr adlı eserinin mukaddimesinde Teftâzânî'yi Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hümâm ve Ekmeleddin el-Bâbertî ile birlikte müteahhir Hanefî âlimleri arasında göstermiştir. İbrâhim b. Ahmed el-Cebertî, el-Ḳavlü'l-aṣveb fî enne Saʿdeddîn et-Teftâzânî Ḥanefiyyü'l-meẕheb adıyla bir risâle kaleme almıştır. Teftâzânî ile aynı ilim çevresine mensup olan ve kendisini eleştirmek üzere bir eser yazıp öğrencileriyle

polemiğe giren Abdüllatîf el-Kirmânî onun kendisini fıkıhta Şâfiî mezhebine uyan biri diye tanıttığını ifade etmektedir (Risâletü't-Tevḥîd, vr. 37a). Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, et-Telvîḥ, el-Muṭavvel ve Muḫtaṣarü'l-meʿânî gibi eserlerine hâşiyeler yazan Fenârî Hasan Çelebi de onun Şâfiî olduğunu söylemektedir (Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel, s. 338). Şehâbeddin Mercânî, et-Telvîḥ için kaleme aldığı hâşiyenin mukaddimesinde Teftâzânî'nin Eş'arî ve Şâfiîler'in görüşlerini savunduğunu, aşırı bir mezhep taassubu içinde bulunduğu halde kendi durumunu gizleyip Hanefî usulünü onların diliyle açıklamaya çalıştığını, ancak asıl amacının Hanefîler'in delillerini çürütmek olduğunu ve bu yöntemi Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'de de izlediğini ifade etmektedir (Ḫizâmetü'l-ḥavâşî, I, 3-4). Sonuç olarak gerek ortaya koyduğu düşünceler gerek eserlerine daha çok Hanefî âlimleri tarafından eleştiriler yazılması ve özellikle Şâfiî fıkhına dair Miftâḥu'l-fıḳh adlı bir metin kaleme alması Teftâzânî'nin Şâfiîliğini gösteren önemli delillerdir.

Teftâzânî, Selef ekolüne yer vermeden kendi döneminde Ehl-i sünnet mezhebinin iki ana kola ayrıldığını, İmam Mâtürîdî ekolünün Ebü'l-Hasan

el-Eş‘arî’den önce bulunduğunu, kendi zamanında Horasan, Irak, Şam vb. yerlerin büyük çoğunluğunda Eş‘ariyye, Mâverâünnehir’de ise Mâtürîdiyye anlayışının yaygınlık kazandığını belirtmiş, bu iki grup arasında görüş ayrılıkları çıkmakla birlikte birbirlerini bid‘at veya dalâletle suçlamadıklarını vurgulamıştır. Bununla beraber eserlerinde Eş‘arî düşüncesine yakın görüşler ileri sürmüş, Semerkant’ta yazdığı büyük eserinde birçok noktada Eş‘arî anlayışını açık biçimde desteklediğini ifade etmiştir. Allah’ın kudret ve iradesinin kapsayıcılığıyla ilgili görüşü kaydettikten sonra önce hakkı temsil eden az sayıda kelâmcının bu görüşü benimsediğini, daha sonra bunların Ehl-i sünnet içinde Eş‘arîler olduğunu söylemiştir. İmanın artıp eksilmesi ve istisna kabul etmesi gibi meselelerde Şâfiî ile Ebû Hanîfe’nin karşıt görüşlerini zikrederek Şâfiî’nin anlayışını desteklemiştir. Teftâzânî, Fahreddin er-Râzî’den bazı konularda ayrılsa da eserlerinde onun etkisi açıktır. Bununla birlikte Eş‘arîler’in bazı görüşlerine katılmadığını belirtmiştir (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, I, 182). Mâtürîdîliği zaman zaman eleştirse de Mâtürîdî’nin görüşlerine yer vermektedir.

İlmî Şahsiyeti. a) Felsefe-Kelâm. Mehmet Ali Ayni, Moğol istilâsının ardından İslâmî ilimler alanında yeni bir devir açan Cürcânî ile birlikte andığı Teftâzânî’nin mesaisini daha ziyade edebî ve dinî ilimlere sarfetmesi sebebiyle felsefî ilimlerin eski parlaklığını göstermediğini, fakat onun İslâmî ilimler için yeni bir dönem başlattığını, bu sebeple kendisinden önce gelen âlimlere mütekaddimîn, sonra gelenlere müteahhirîn denildiğini kaydetmiştir (DİFM, III/10 [1928], s. 52). Ancak Teftâzânî’nin bu şekilde bir dönüm noktası teşkil etmesinin Cilâ ʾü’l-manṭıḳ adlı eseriyle mantıkta yeni bir çığır açmış olmasına bağlanması (DİA, XXVIII, 27), gerek Teftâzânî’nin böyle bir eserinin bulunmaması gerekse kaleme aldığı kitapların mantık düşüncesinde etki bırakan yönlerinin olmaması sebebiyle temelsiz görülmektedir. Fakat onun mantık ilminin bir kısım meselelerini kelâmın ilkeleri arasında gördüğü bilinmektedir. Teftâzânî, felsefeyi dinle aynı alana hitap etmesi ve aynı sonucu hedeflemesi açısından karşılaştırır. Ona göre din ve felsefe insanın iki cihanda mutluluğu elde etmesini amaçlamaktadır ve her ikisine göre de bu amaç, ancak insanın gerçekleri olduğu gibi bilmesi ve işleri gereği gibi yerine getirmesiyle mümkündür. Kişinin biri teorik, diğeri pratik olmak üzere sahip olduğu iki potansiyel güç, nefsin kemale ermesini ve hedefine kolayca ulaşmasını sağlamaya önem verme konusunda birleşmektedir. Filozoflar, halkın bu iki güce ilişkin

yetkinlikleri elde edebilmesine yardımcı olmak üzere kitaplar yazdıkları gibi din âlimleri de kelâm ve fıkıh ilimlerini tedvin etmişlerdir. Dolayısıyla kelâm felsefedeki nazarî hikmeti, fıkıh ise amelî hikmeti karşılamaktadır. Fakat arada önemli bir fark vardır: Vahyin aydınlattığı aklî düşünce hidayete, felsefe ise beşerî değerlendirmeye (hevâ) uymaktadır (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 4-5). Teftâzânî'ye göre İslâm dininin kitap, sünnet ve icmâa dayanan "bir"in çoğun yaratıcısı olması, gökten meleğin inmesi, âlemin yokken vücut bulması, var olduktan sonra fâni olması gibi felsefenin kesin yargıda bulunamayacağı ilkeleri vardır. Dolayısıyla bütün konularda dinî ilkeleri esas almak ve aklın yetersiz kaldığı hususlarda felsefî ilkelere göre hareket ederek dinî esaslara aykırı düşmemek gerekir (a.g.e., I, 11-12).

Eserlerinde antik Yunan filozoflarının görüşlerine yer verip onları eleştiren Teftâzânî, bazan -âlemin kıdemi meselesinde görüldüğü gibi-bu filozofların söylediklerinin remiz ve işaretlerden ibaret olduğu şeklinde yorumlarda bulunmuş (a.g.e., I, 327), tabiatçı filozofları ağır biçimde eleştirmiş ve onların felsefe alanında hesaba katılmaması gerektiğini belirtmiştir (a.g.e., II, 86, 210). Felsefe söz konusu edildiğinde onun muhatapları Yunan felsefe geleneğini sürdüren İslâm filozoflarından başta İbn Sînâ olmak üzere Fârâbî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Sühreverdî el-Maktûl gibi şahsiyetlerdir. Bunların bilgi, varlık ve tabiat felsefesi gibi alanlarda söylediklerini eleştirmesi yanında bilhassa âlemin var oluş sürecini açıklamak üzere geliştirdikleri akıllar nazariyesini (ukūl-i aşere), Allah'ın cüz'iyatı bilmediği anlayışını ve bedenî dirilişin (haşr-i cismânî) mümkün olmayacağı gibi görüşlerini de eleştirmiştir (a.g.e., II, 49-53, 64, 86, 91). Bu arada Teftâzânî özellikle haşr-i cismânîyi inkâr edenleri tenkit etmiştir (a.g.e., II, 213).

Mu'tezile'yi kelâm ilmine dalıp usûlü'd-dînin birçok meselesinde filozoflara uymakla suçlayan Teftâzânî'nin (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 16) felsefî konulara çokça yer verdiği, hatta bu yüzden eleştiriye uğradığı bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Teftâzânî zihnî bir faaliyet olarak felsefenin kendisine değil, antik Yunan'dan İslâm dünyasına geçen ve inanç konularını ilgilendiren meselelerde aykırı bazı fikirleri benimseyen felsefî tavır sahiplerine karşı çıkmaktadır. Ayrıca her ilmin kendi terimleri çerçevesinde ele alınması gerektiği düşüncesinden hareketle felsefî izahlar yapmayı uygun bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim dildeki zaman

kavramıyla ilgili bir değerlendirme hakkında Şerḥu Miftâḥi'l-ʿulûm'da, "Bu felsefî bir incelemedir, örf ve lugat böylesine itibar etmez" demiştir (Hasan Çelebi, Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel, s. 322).

Teftâzânî, dinî hükümlerin temeli ve İslâm inanç esaslarının ölçütü olarak nitelendirdiği kelâm ilmini "dinî inançları kesin delillerle bilme" şeklinde tanımlar ve onu ilimler arasında yapısı en sağlam, açıklamaları en doğru, neticeleri en değerli ve delil bakımından en sahih ilim niteliğinde görür (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 3, 5). Kelâm aleyhine Selef âlimlerinden nakledilen görüşlerin, kelâm adına yapılan faaliyetlerde dinde taassup ve felsefî sözlerle insanları yanlış yollara sürükleme amacı bulunması hallerine yorumlanması gerektiğini belirtir. Ona göre kelâm ilmiyle uğraşmak farz-ı kifâyedir; kelâma karşı çıkanların bu tavırları düşünce eksikliği ve dinî konulardaki taassuplarından ileri gelmektedir (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 18; Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 10-11, 46). Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'de müteahhirîn kelâmının oluşum sürecini ve neticesini oldukça özlü biçimde anlatan Teftâzânî'ye göre felsefî eserler Arapça'ya tercüme edildikten sonra âlimler filozofların dine

aykırı görüşlerini cevaplandırma gayreti içine girmiş, bu görüşleri iyice anlayıp çürütebilmek için felsefeden kelâma pek çok şey karıştırmış, böylece tabîiyyât ve ilâhiyyât (metafizik) meselelerinin büyük bölümünü kelâma katmıştır. Onların matematik konularına da geniş yer vermeleri sebebiyle neredeyse kelâm felsefeden ayırt edilemez duruma gelmiştir (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 17). Kelâma dair bazı meselelerin alt yapısı sayılan hususlara sınırlı bir temas veya ilkeyi belirleme amacıyla yer verilmiş olabileceğini, bunun dışındaki konuların boş sözler olduğunu ifade eden Teftâzânî (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 13) Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'de felsefî tartışmalara geniş yer vermemesine ve Şerḥu'l-Maḳāṣıd'da kelâm ilminin asıl gayesi olan semʿiyyât bahislerini ele alma hususunda büyük çaba sarfedeceğini söylemesine rağmen (a.g.e., I, 3) bu eserinde felsefî konuların daha geniş yer tuttuğu bir gerçektir. Teftâzânî, müteahhirîn kelâmcılarının bazı felsefe konularını gerçeği bütün yönleriyle ortaya koyma düşüncesiyle kelâma kattıklarını belirtmektedir. Ona göre İslâmî ilimler arasında dinî akîdeye zarar vermeyen bilgi nazariyesi ve mantık bahislerinin incelenmesine en uygun ilim kelâmdır. Nitekim usûl-i fıkhın Arap dilinden faydalandığı ve bazı ilkelerinin orada açıklandığı kabul edilmektedir (a.g.e., I, 5, 13).

Cürcânî ise bu tür konuları kelâmın ilkeleri arasında değil doğrudan kelâm konuları olarak görmüştür. Teftâzânî'nin, kelâmın ilkelerinin dinî ilimler arasında bulunmayan mantık muhtevası içinde ele alınmasını ve dinî bir ilmin mantığa ihtiyaç duymasını mümkün görmesinden hareketle, "Bunu söylemeye ancak bir felsefeci yahut felsefecilerin artıklarından geçinen bir kişi cüret edebilir" diyerek kendisini aşağılayıcı sözlerle eleştirmiştir (Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 59; krş. Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 134).

Kelâm alanında Teftâzânî'nin ileri sürdüğü bazı görüşler âlimler arasında yankı uyandırmıştır. Teftâzânî burhân-ı temânuʿ adı verilen, İmam Gazzâlî gibi kelâmcıların Allah'ın birliğini ispat etmek için dayandıkları, Allah'tan başka tanrıların bulunması halinde yerin ve göğün düzeninin kesinlikle bozulacağını ifade eden âyetin (el-Enbiyâ 21/22) burhan teşkil ettiği fikrine karşı çıkmış, âyetin iknaî olduğunu ve kendisine inananları ikna ettiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre tanrıların birden fazla bulunması tabiattaki düzenin bozulmasını kesinlik derecesinde gerektirmez. Bununla birlikte âyette zikredilen bu hüküm doğru ve meşhur derecesindeki önermeler kabilindendir (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 63-65; el-Muṭavvel, s. 167-168, 435-436). Fahreddin er-Râzî'nin lafzî delillerin kesinlik taşımadığı görüşüne dayanan bu anlayış âlimler arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Hanefî-Mâtürîdî bir âlim olduğu anlaşılan ve Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'deki bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet itikadına uygun düşmediğini ileri süren Abdüllatîf el-Kirmânî, Risâletü't-Tevḥîd adlı bir eser yazarak onu sert bir dille eleştirip tekfir etmiştir. Kirmânî, Mısır'a gittiğinde Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî ile bu konuda tartışmış, Alâeddin el-Buhârî hocasını savunmuş, daha sonra tartışmaya İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve İbn Ebû Şerîf gibi âlimler katılmıştır (adı geçen âlimlerin görüşleri ve Buhârî'nin metni için bk. İbn Kutluboğa, s. 46-57; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 43-57). Teftâzânî'nin buradaki görüşü, tanrıların çokluğuyla düzenin bozulması arasındaki ilişkinin tabiat kanunlarında olduğu gibi âdeten zorunlu (âdî mülâzemet) bulunmasına rağmen aklın aksini farzedebilmesi açısından zorunlu (aklî mülâzemet) vasfı taşımaması şeklinde yorumlanmıştır. Kâtib Çelebi de Celâleddin es-Süyûtî gibi mantık ilmini bilmeyen mantık aleyhtarı biri olduğunu düşündüğü Abdüllatîf el-Kirmânî'nin âdî mülâzemetle aklî mülâzemet arasındaki farkı göremediğini, bu sebeple Teftâzânî'yi tenkit ederken hataya düştüğünü belirtmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1147).

Teftâzânî hüsün ve kubhun ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunan Eş‘arî anlayışını benimsemiş, Sadrüşşerîa’nın et-Tavżîḥ’te Mâtürîdî anlayışını temellendirmek üzere ortaya koyduğu dört mukaddimeyi bu esere yazdığı et-Telvîḥ adlı hâşiyede geniş biçimde eleştirmiş, daha sonra bu tartışma çerçevesinde önemli bir literatür oluşmuştur (bk. TENKœHU’l-USÛL). Şerḥu’l-Maḳāṣıd’da zikrettiği aynı meselede Eş‘arî anlayışını müdafaada delil olarak kullanılan bir yanıltmaca (maglata) sonraki dönemlerde âlimlerin dikkatini çekmiştir. Bu yanıltmaca, zat bakımından birbiriyle çelişen iki şeyin bir şeyde birleşebileceğini göstermek suretiyle aklen iyi ve kötünün zatî olduğu anlayışını reddetmek üzere Eş‘arîler tarafından ortaya konmuştu. Buna göre bir kimse, “Yarın yalan söyleyeceğim” dese bu sözün doğru ise doğruluğundan dolayı iyi, yalan söylemeyi gerektirdiği için kötü olması, eğer yalansa yalan olduğu için kötü, yarın yalan söylememeyi gerektireceği için iyi olması gerekir. “Şimdi söyleyeceğim söz doğru değildir” cümlesi için de benzer bir durum bahis konusudur. Bunun çözümünde büyük âlimlerin şaşkınlığa düştüğünü belirten Teftâzânî muhtemelen ünlü cebir âlimi Hârizmî’nin irrasyonel sayılar için kullandığı “sağır kök” (cezrü’l-esam) tabirinden esinlenerek buna “sağır kök yanıltmacası” adını vermiştir. Problemin çözümü konusunda söylenen sözleri araştırdığını ve tatmin edici bir açıklama bulamadığını belirten Teftâzânî, “Bu meselede bence doğru olan, söz söylemeyi bırakıp problemin çözümsüzlüğünü itiraf etmektir” der (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 151). Ancak âlimler çözüm önerileri getirmeyi sürdürmüştür. Bu âlimler arasında Hocazâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Mîr Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî, Devvânî, Muslihuddîn-i Lârî ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî sayılabilir.

Peygamber gönderilmesinin bir lutuf mu yoksa hikmetin gereği mi olduğu konusunda Eş‘arî anlayışını benimseyen Teftâzânî Ömer en-Nesefî’nin, “Peygamberlerin gönderilmesinde hikmet vardır” sözünü bu fiilin vücûbuna işaret olarak değerlendirir; ancak Allah üzerine vücûb anlamında değil hikmetler ve maslahatlar içerdiğinden hikmetin gereği şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler (Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 164). Fakat Şerḥu’l-Maḳāṣıd’da bir grup Mâverâünnehir kelâmcısına nisbet ettiği bu fikri daha geniş biçimde açıkladıktan sonra benzer görüşlere revaç vermenin Mu‘tezile düşüncesinin alanını genişleteceğini belirtmiş ve isabetli görüşün peygamber

göndermenin Allah'ın bir lutfu ve rahmeti sayıldığı yolundaki görüşün olduğunu, fakat aksinin de kötü kabul edilmemesi gerektiğini söylemiştir (II, 174).

Sahâbe arasında ortaya çıkan çatışmaların bir kısmını ahlâkî zaaflara bağlayan Teftâzânî her sahâbînin mâsum, Resûl-i Ekrem'i gören herkesin hayırlı insan sayılamayacağını, ancak müslümanların ashap hakkında yanlış inançlara kapılmasını önlemek amacıyla âlimlerin bu tür hadiselere uygun yorumlar getirdiğini belirtmiş ve kendi ictihadıyla hareket edip meşrû idareye baş kaldıran Muâviye'ye lânet etmenin câiz olmadığını vurgulamıştır. Sahâbe döneminden sonra Ehl-i beyt'e yapılan zulümlerin savunulacak bir yanının bulunmadığını ifade etmiş, bu zulümlere iştirak edenlere ve kışkırtıcılık yapanlara lânet okumuştur (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 187-188; Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 306-307). Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-iʿtiḳād adlı eserinde Hz. Ali'nin hilâfete daha ehil sayıldığı ve diğer

halifelerin ona haksızlık ettiği düşüncesi çerçevesinde kaydettiği rivayetleri hadis ilmi kriterlerine uymayan yanlış bilgiler olarak değerlendiren Teftâzânî, Ehl-i beyt imamlarının Şîa gibi düşünmediğini gösteren iki tarihî belge kaydetmiştir. Bunlardan biri, İmam Ali er-Rızâ ile Halife Me'mûn arasında imzalanan ve Horasan'daki Meşhed-i Rızâ'da bulunan ahidnâme, diğeri Hz. Ömer ile Hz. Ali tarafından imzalanan Irak'taki bir antlaşma metnidir. Teftâzânî'nin kendi döneminde hâlâ mevcut olduğunu kaydettiği bu metinlerde Hz. Ali ve İmam Ali er-Rızâ halifelere bağlılıklarını bildirmektedir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 287-288).

b) Tasavvuf. Teftâzânî esas itibariyle tasavvufî düşünceye ve hayat tarzına olumlu bakan bir âlimdir. Nitekim velîlerin kerametlerine dair açtığı bölümün başında velîyi tanımlarken tasavvufun makbul saydığı temel unsurlarını sıralamış ve bunu daha sonra akîde saflığı, kalp temizliği, tarikata uyma ve hakikati seçme diye özetlemiştir. "Kul bana nâfile ibadetlerle de yaklaşır, nihayet ben onu severim; sevince de işiten kulağı, gören gözü ... olurum" meâlindeki kutsî hadisi (Buhârî, "Riḳāḳ", 38) seyrü sülûkte fenâ fi't-tevhîd derecesine ulaşmaya işaret kabul eden Teftâzânî kendisinin de bu yolun yolcusu olduğunu söyler (a.g.e., II, 70). Teftâzânî, Kur'an ve Sünnet'te yer alan nasların zâhirî mânalarının değil bâtınî mânalarının esas alınması gerektiğini söyleyenleri mülhid diye

nitelendirmiş, fakat sûfîlerin, naslarda seyrü sülûk erbabına mâlûm birtakım inceliklere yönelik gizli işaretlerin varlığı ve bunları nasların zâhir mânalarıyla uzlaştırma imkânı bulunduğu şeklindeki anlayışını imanın kemali ve halis irfan şeklinde değerlendirmiştir (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 189). Öte yandan birtakım tasavvufî anlayışları sert bir dille eleştirmiş, meselâ bazı Kerrâmîler'in ileri sürdüğü velînin peygamber derecesine ulaşabileceği iddiası ile İbâhîler'in aşkta ve kalp safiyetinde nihayete, ihlâsta kemale ulaşan velîden dinî yükümlülüklerin kalkacağı iddiasını müslümanların icmâına aykırı bozuk inançlar diye nitelendirmiştir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 205-206). Teftâzânî Şerḥu'l-Maḳāṣıd'da felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi eleştirmiştir. Bu eleştirilerin başında onun vahdeti vücûd anlayışı gelmektedir. Teftâzânî vahdeti vücûdu "mutlak vücûd" kavramı altında ele alarak felsefî temellerini sıralayıp felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugalataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir (I, 73-75; Abdülganî en-Nablusî'nin bu konuda Teftâzânî'ye cevap ve eleştirileri için bk. el-Vücûdü'l-ḥaḳ, s. 121-148). Fakat Teftâzânî, gerek fenâ gerekse mutlak vücûd anlayışının hulûl veya ittihâdla ilgisinin bulunmadığını özellikle belirtmiştir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 70). Onun, İbnü'l-Arabî'nin icmâa aykırı bularak eleştirdiği düşüncelerinden biri de velâyetin nübüvvetten üstün olduğu, ancak velâyetsiz nübüvvet olamayacağından velînin peygamber derecesine ulaşamayacağı şeklindeki görüşüdür (a.g.e., II, 205). Öğrencisi Alâeddin el-Buhârî, Teftâzânî'nin, "Kitâbü'l-Fuṣûṣ milletlerin dalâletidir, kalplerin pası, hikmetlerin zıddıdır" diye başlayan bir şiirini nakletmektedir (Fâḍıḥatü'l-mülḥidîn, s. 2).

c) Belâgat. Teftâzânî'nin en güçlü olduğu alanlardan biri belâgat ilmidir. Onun bu konuda yazdığı el-Muṭavvel ve bundan özetlediği el-Muḫtaṣar medrese eğitimine damgasını vuran, halen geleneksel tarzda eğitim veren kurumlarda okutulmaya devam eden en önemli eserlerdendir. Teftâzânî'ye göre belâgat ilmi Kur'ân-ı Kerîm'in insan gücünün ötesinde incelikler, sırlar ve özellikler içermesi dolayısıyla belâgat mertebelerinin en üstünde yer alan bir mûcize oluşunu öğreten ilimdir. Bu özelliğiyle belâgat, insanların Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi tasdik etmek ve onun yolunu izlemek suretiyle dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşmalarını sağlamaktadır. Kur'an'ın iʿcâzı sadece lafızlarından ibaret değildir. Aksi takdirde lafızların

kendileriyle doğrudan ilişkisi bulunmayan meânî ve beyân ilimlerinde ele alınan inceliklerin mûcizede bir payı olmazdı. Teftâzânî, i‘câzın nereden kaynaklandığı idrak edilmekle birlikte tatlılığın anlatılamayışı gibi bunun da anlatılamayacağını, fakat belâgatın başka ilimlerin sağlayamadığı bir zevki kazandırarak bu idraki verebileceğini ifade etmekte ve belâgat ilminde zevkin önemine vurgu yapmaktadır (el-Muṭavvel, s. 9). Ancak ona göre esas zevk kişinin tabiatından gelmektedir. Belâgat alanında muhatap alınacak ve bu konuda söz söyleyecek kimse zevkiselime, düzgün bir tabiata, keskin zekâya ve temiz bir mizaca sahip olmalıdır. Bazı kimseler bir kısım ilimlerde başarı elde edebilirler, fakat bu ilim hakkında konuşmaya kalkıştıklarında gülünç duruma düşerler. Teftâzânî'nin bu sözlerle Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi kastettiği açıktır. Çünkü hemen ardından Cürcânî ile arasında geçen istiâre-i temsîliyye tartışmasına atıfta bulunur ve bu münazara sonunda verilen kararın haksızlığından şikâyet ederek tartışmanın hakemini ağır bir dille eleştirir (Âlûsî, s. 154-155). Teftâzânî ile Cürcânî arasındaki bu tartışma, Bakara sûresinin 5. âyetindeki “alâ’’ harfi cerrinde (ülâike alâ hüden min rabbihim) oluşan istiarenin türü konusunda Timur’un sarayında yapılmış, münazarada Teftâzânî istiâre-i tebeiyye ile istiâre-i temsîliyyenin bir arada bulunduğunu, Cürcânî ise bunların bir arada bulunamayacağını ve âyetteki istiarenin yalnızca istiâre-i tebeiyye olduğunu belirtmiştir. Aslında Teftâzânî'nin söylediğini daha önce, Tuḥfetü'l-eşrâf fî keşfi ġavâmiżi'l-Keşşâf adlı eserin müellifi İmâdüddin Yahyâ b. Kāsım el-Alevî el-Hasenî dile getirmişti (Cürcânî, el-Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel, s. 390). Cürcânî bu tartışmayı “İstiâre-i Temsîliyye Hakkında Garîb Bir Kıssa” başlığı altında özetlemiştir (a.g.e., s. 382-391). Bu münazara sonraki belâgat ve tefsir âlimlerini etkilediğinden eserlerinde buna atıfta bulunmuşlardır. İki âlimin taraftarları, Ali Kuşçu ile Hocazâde Muslihuddin (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 161) ve Hoca Hâfız Muhammed b. Kemâleddin eş-Şâşî et-Taşkendî ile Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (Kefevî, vr. 325b-327b) arasında cereyan ettiği gibi, ilim tarihine geçen önemli tartışmalar yapmıştır. Teftâzânî ile Cürcânî arasında dille ilgili başka hususlarda da görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Mestçizâde Abdullah Efendi, İḫtilâfü'sSeyyid ve Saʿdiddîn adlı eserinde (İstanbul 1298) yirmi dört ihtilâfı zikrederek bunların bir kısmında kendi tercihlerini belirtmiştir.

Teftâzânî sarf, nahiv ve belâgat gibi dil ilimleri başta olmak üzere tefsir, kelâm, usûl-i fıkıh ve mantık alanlarında derin bilgisiyle temayüz etmiş,

yaşadığı dönemde Doğu İslâm dünyasında ilmin zirvesi kabul edilmiştir. İbn Haldûn, ilim ve sanatların varlığının bir göstergesi olan medeniyetin Mâverâünnehir'de mevcudiyetini sürdürdüğünün kanıtı olarak Fahreddin er-Râzî ile Nasîrüddîn-i Tûsî'yi kaydeder. Daha sonra Teftâzânî'yi anar ve ilmî şahsiyeti ondan daha muteber başka birinin gelmediğini belirtir. Eserlerini Mısır'da iken incelediğini söyleyen İbn Haldûn bunların diğer ilimler yanında Teftâzânî'nin felsefî ilimlere vâkıf olup aklî ilimlerde yüksek bir mevki işgal ettiğini ortaya koyduğunu belirtir (Muḳaddime, s. 481, 545). İbn Hacer el-Askalânî, Teftâzânî'nin kendi döneminde tahsil edilen bütün ilimlerde eser verdiğini kaydederek belâgatta ve aklî ilimlerde İslâm dünyasının doğusunda zirveye ulaştığını ileri

sürer (ed-Dürerü'l-kâmine, VI, 112). Hânsârî de hem çok farklı alanlarla uğraşmanın hem de bu alanlarda muhakkik derecesine ulaşmanın nâdir görülen bir şey olduğunu ve Teftâzânî'nin bunu başardığını söyler (Ravżâtü'l-cennât, IV, 34). İlmî ve felsefî görüşlerin doğru tesbiti ve bunu en güzel biçimde ifade edilmesi konusunda âzami hassasiyetin gösterildiği müteahhirîn dönemi ulemâsının en önemli temsilcilerinden sayılan Teftâzânî'ye ait eserlerin ilim çevrelerinde tutunması müellifin anlatım ve mantık kurgusunun gücünden kaynaklanmaktadır. Konuları araştırılan hususa uygun biçimde ele alma (tahkik), kapalı hususları alışılmışın ötesinde inceleme (tedkik), meseleleri gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırma (tahrir) ve delilleri birbiriyle çelişmeyecek biçimde ortaya koyma (takrir) yöntemlerini ustaca kullanması (bu kavramlarla ilgili olarak Teftâzânî'nin kendi ifadeleri için bk. Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 3) onun genel kabul görmesini sağlayan etkenlerdir. Özellikle şerh ve hâşiyelerinde asıl metnin ifadesini gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırıp sade bir üslûpla yeniden inşa etmesi, ardından eleştirilerini sıralaması bilimsel yazım tekniği bakımından dikkat çekicidir. Güçlü bir akıl yürütme disiplinine sahip bulunan Teftâzânî muhataplarını münâzara ilminin kurallarına uymamakla suçlar (et-Telvîḥ, I, 390-391, 396; II, 76, 158; Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 113, 230). Teftâzânî, başta Orta Asya ve Osmanlı coğrafyası olmak üzere kendisinden sonraki İslâm dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir. Vefatından kısa bir müddet sonra Anadolu'da onun eserlerinin yaygınlık kazanmaya başladığı ve Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturan şahsiyetlerden biri haline geldiği görülmektedir. Söz konusu âlimler ilimlerdeki derinliklerini ispat

için kendilerini Teftâzânî-Cürcânî ile karşılaştırmış, bir âlimin ilimdeki mertebesinin üstünlüğü ifade edilirken “Sa‘deyn gibi” tabiri kullanılmıştır. Kadı Burhâneddin, Sadrüşşerîa’yı Teftâzânî’ye karşı savunmak amacıyla et-Tercîḥ ʿale’t-Telvîḥ (Tercîḥu’t-Tavżîḥ) adlı bir eser kaleme almış, Molla Fenârî kendi öğrencilerini Teftâzânî’nin eserlerini okumaya teşvik etmiş, onun eserlerini istinsah etmeleri için haftada iki gün olan tatili üç güne çıkarmıştır (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 27-28).

Teftâzânî’nin Şerḥu’l-ʿAḳāʾid’inin Osmanlı medreselerinin temel kitaplarından biri olması sebebiyle modern dönemlerde Osmanlı ilmiye zihniyetinin Eş‘arîlik üzerine kurulduğuna dair yorumlar yapılmaktadır. Gerçekten Teftâzânî bu eserinde, ayrıca Şerḥu’l-Maḳāṣıd başta olmak üzere diğer teliflerinde Eş‘arî anlayışını müdafaa etmektedir. Ancak bundan hareketle Osmanlı zihniyetinin yalnızca Şerḥu’l-ʿAḳāʾid çerçevesinde kurgulanmış gibi gösterilmesi isabetli görünmemektedir. Öte yandan bir eserin okutulması onun içerdiği bütün fikirlerin kabul edildiği anlamına gelmez. Osmanlı medreselerinde en çok okutulan tefsirlerden el-Keşşâf Mu‘tezilî-Hanefî bir âlim olan Zemahşerî’ye aitken Envârü’t-tenzîl Eş‘arî-Şâfiî âlimi Kādî Beyzâvî’nin eseridir. Bu durum Osmanlı medrese eğitiminin diyalektik yapısını göstermektedir. Farklı eğilim ve mezheplere mensup âlimlere ait eserlerin okutulması Osmanlı düşüncesine canlılık kazandırmış, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman gibi padişahların teşvikiyle pek çok çalışma yapılarak eleştiri geleneği sürdürülmüştür.

Eserleri. Teftâzânî, kitaplarının bir kısmını yazım yeri ve tarihleriyle birlikte Şerḥu’l-ʿAḳāʾid nüshasının sonunda sıraladığı gibi (Ahlwardt, II, 405; ayrıca bk. Teftâzânî, el-Muṭavvel, s. 482) bazı eserlerinin sonunda da bu tür kayıtlara yer vermiştir. Ayrıca Fethullah eş-Şirvânî, Şerḥu’l-İrşâd adlı eserinin başında Teftâzânî’nin kabrini ziyaret ettiğinde sandukası üzerinde yazılanlara dayanarak bir eser listesi düzenlemiş, Teftâzânî’nin biyografisini içeren muahhar kaynaklar bu bilgileri aktarmıştır.

A) Tefsir. Ḥâşiye ʿale’l-Keşşâf (Şerḥu’l-Keşşâf). Tîbî’nin el-Keşşâf’a yazdığı hâşiyeden özetlenen bir çalışmadır. Kâtib Çelebi Feth sûresine kadar olan kısmın, Ömer Nasuhi Bilmen ise Yûnus sûresinin başına kadar ve bir parça Sâd sûresinin başından Kamer sûresine kadar olan bölümün

hâşiyesi olduğunu kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1478; Büyük Tefsir Tarihi, II, 576; krş. İbn Hacer, IV, 350). Seyyid Şerîf el-Cürcânî, el-Keşşâf'a yazdığı hâşiyede Teftâzânî'nin eserini pek çok noktada eleştirmiş (Kefevî, vr. 322b), bu eleştirilere cevap vermek üzere Teftâzânî'nin öğrencisi Burhâneddin Haydar el-Herevî (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 59), ayrıca torunu Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 26) Teftâzânî'nin hâşiyesi üzerine birer hâşiye kaleme almıştır. Aynı hâşiye için Mollazâde Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hıtâî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 201) ve eserin baş taraflarına Ali Kuşçu (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 201) birer hâşiye yazmış, eser Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî tarafından ihtisar edilmiştir. Hâşiyenin kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 717-721, 723; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 364, 365; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 163-165; Nuruosmaniye Ktp., nr. 557).

B) Kelâm. 1. el-Maḳāṣıd*. Müellifi tarafından yazılan Şerḥu'l-Maḳāṣıd adlı şerhle birlikte Zilkade 784'te (Ocak 1383) Semerkant'ta tamamlanmıştır. Metni ve şerhiyle birlikte basılan eser (I-II, İstanbul 1277, 1305; Lahor 1981; nşr. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut 1981, 1989; ayrıca bk. DİA, XXVI, 94), bilgi felsefesi, tabîiyyât ve metafizik konularına ağırlık veren müteahhirîn dönemi kelâmının en güzel örneklerinden biridir. Âzer Abdurrahmanov, Şerhu'l-Makāsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Şerḥu'l-ʿAḳāʾid. Necmeddin en-Nesefî'nin ʿAḳāʾidü'n-Nesefî diye bilinen muhtasar akaid kitabına Şâban 768'de (Nisan 1367) Hârizm'de iken yazdığı şerhtir. Teftâzânî'nin en meşhur eseri olup asırlar boyu okunduğundan kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Gerek müstakil gerekse üzerinde yapılan çalışmalarla birlikte pek çok defa basılmıştır (Kalküta 1244; İstanbul 1260, 1360; Leknev 1293; Kahire 1297, 1331; nşr. W. Cureton, London 1843; nşr. Claude Salamé, Dımaşk 1974; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1407/1987; nşr. M. Adnân Dervîş, Beyrut 1411/1991; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 2000). ʿAḳāʾidü'n-Nesefî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid ve buna Hayâlî, Molla Ahmed el-Cündî, İsâmüddin el-İsferâyînî hâşiyeleriyle Hayâlî hâşiyesine Kul Ahmed, Şücâüddin İlyâs er-Rûmî ed-Dimetokavî, Saçaklızâde, Siyâlkûtî, Mehmed Şerif Efendi hâşiyeleri; İsâmüddin

hâşiyesine Akkirmânî ve Veliyyüddin Cârullah'ın hâşiyeleriyle birlikte Mecmûʿatü'l-ḥavâşi'l-behiyye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye adıyla iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1329; Kuchan 1976 [1977]). II. Abdülhamid, Osmanlı eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan bu eserden imâmet konusunun çıkarılmasını emrettiğinden o dönemde yapılan bazı baskılarda bu konu yer almamaktadır. Şerḥu'l-ʿAḳāʾid için onlarca hâşiye kaleme alınmıştır. Bunların çoğu İstanbul'da olmak üzere çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır. Hâşiye yazanlar arasında İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir,

Musannifek, İbrâhim el-Bikāî, Bedreddin İbnü'l-Gars, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Hafîdü't-Teftâzânî Ahmed b. Yahyâ el-Herevî, İbrâhim el-Lekānî, Zekeriyyâ el-Ensârî ve Hakîm Şah el-Kazvînî anılabilir. Basılan belli başlı hâşiyeler şunlardır: Kestelî (İstanbul 1308, 1315), İsâmüddin el-İsferâyînî (İstanbul 1249, 1288; Kahire 1321, 1329; Bombay 1983, bu hâşiye üzerine Veliyyüddin Cârullah Efendi ve Akkirmânî'nin yazdıkları hâşiyelerle birlikte basılmıştır, İstanbul 1274, 1316); Abdülazîz ed-Dihlevî (Şerḥu mîzâni'l-ʿaḳāʾid, Delhi 1350; Lahor 1422). Hayâlî'nin Filibe müderrisliği sırasında kaleme aldığı ve Mahmud Paşa'ya sunduğu eser müstakil olarak veya başka hâşiyelerle birlikte basılmıştır (İstanbul 1260, 1321; Kahire 1297; Taşkent 1916-1918; Bombay 1983). Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine bugüne ulaşan pek çok hâşiye yazılmış olup bunlar arasında Bihiştî Ramazan Efendi (İstanbul 1263, 1326), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (Zübdetü'l-efkâr, İstanbul 1235, 1314; Kanpûr 1314) ve Akkirmânî (ʿİḳdü'l-ḳalâʾid ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1274) sayılabilir. Kāsım b. Kutluboğa Buġyetü'r-râşid fî taḫrîci eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ʿAḳāʾid, Celâleddin es-Süyûtî Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ʿAḳāʾid (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad, ts.), Ali el-Kārî Ferâʾidü'l-ḳalâʿid ʿalâ eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ʿAḳāʾid (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut-Amman 1990), Vahîdüzzamân el-Mevlevî Aḥsenü'l-fevâʾid fî taḫrîci eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ʿAḳāʾid (el-Matbau'l-Alevî, ts.) adıyla eserler kaleme almışlardır. Ömer b. Mustafa et-Tarablusî ile Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî'nin İḍâʾetü'd-dücünne fî ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne ismiyle nazma çektikleri Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, Muhammed Râsim el-Malatî (Keşfü'l-Akāid), Sarı Abdullah Efendi (Tercüme-i Şerh-i Akāid, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2918), Mustafa Mânevî (Lübbü'l-Akāid, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1303), Ömer Ziyâeddin (Şerh-i Akāid Tercümesi, İstanbul 1307) ve Giritli Sırrı Paşa (Şerh-i Akāid

Tercümesi, Rusçuk 1292; yer yer kısaltma ve ilâvelerle Nakdü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm, İstanbul 1310) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid adıyla eseri günümüz Türkçe'sine çevirmiştir (İstanbul 1980, 1982). Kitabın bazı bölümlerini Ignatius M. d'Ohsson Tableau général de l'Empire ottoman içinde Fransızca'ya (Paris 1787-1820), J. T. Plant Birgilu Risale oder Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre içinde Almanca'ya (İstanbul-Cenevre 1790) çevirmiştir. Tamamı Earl Edgar Elder tarafından A Commentary on the Creed of Islam ismiyle İngilizce'ye tercüme edilen eseri (New York 1950, 1980) Muhammed Yûsuf Tâûlvî Urduca şerh ve tercüme etmiştir (Cevâhirü'l-ferâʾid, Karaçi 2001). 3. Teh×îbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm*. İki bölümden meydana gelen muhtasar bir metindir. Kâtib Çelebi kelâm kısmının el-Maḳāṣıd'ın muhtasarı olduğunu kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 515).

C) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh. 1. et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ. Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı metnine ve buna yazdığı et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ adlı eseri için yazılan bir hâşiyedir. Literatürde kısaca et-Telvîḥ diye atıfta bulunulan kitaba müellif diğer eserlerinde Şerḥu't-Tenḳīḥ adıyla atıfta bulunmaktadır. Eserin telifi 29 Zilkade 758 (13 Kasım 1357) tarihinde Tûs'a bağlı Gülistânıtürkistan köyünde tamamlanmıştır. Teftâzânî et-Telvîḥ'in temel kaynaklarını oluşturan eserlerin adlarını mukaddimede cümle içinde birer kelime ile kafiyeli şekilde vermektedir. Sadrüşşerîa'nın hayatta iken gerek metin gerekse şerh üzerinde bazı değişiklikler yaptığı bilinmektedir. Teftâzânî bu eserini kaleme alırken söz konusu değişikliklere atıfta bulunmuştur (et-Telvîḥ, I, 17-18; II, 117). Medreselerde okutulan temel ders kitaplarından biri haline gelen, günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde okutulmaya devam eden kitap gerek et-Tavżîḥ'le gerek diğer hâşiyeleriyle birlikte Kalküta, Delhi, Leknev, İstanbul, Kazan, Kahire, Beyrut ve Kûittah'ta (Quetta) yayımlanmış, ayrıca Zekeriyyâ Umeyrân (Beyrut 1996) ve Muhammed Adnân Dervîş'in (Beyrut 1419/1998) tahkikiyle basılmıştır. Sadrüşşerîa'ya yöneltilen eleştiriler yüzünden et-Telvîḥ özellikle Hanefî ilim muhitlerinde büyük yankı uyandırmış, ortaya koyduğu tartışmalar daha sonraki usûl-i fıkıh literatürünü derinden etkilemiş, Kadı Burhâneddin, Nûrullah el-Hârizmî ve Şehâbeddin Mercânî gibi pek çok müellif tarafından şiddetle eleştirilmiştir (bk. TENKœHU'l-USÛL). Musannifek esere yazdığı hâşiyede bu konuda

bilgi vermektedir (Ḥâşiyetü't-Telvîḥ, vr. 1b; ayrıca bk. Mecdî, s. 175, 452; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 498). et-Telvîḥ üzerine çoğu yarım kalmış hâşiye ve ta'lik çalışmaları yapılmıştır. Hâşiye yazanların başlıcaları şunlardır: Kadı Burhâneddin, et-Tercîḥ ʿale't-Telvîḥ (eser üzerine Emine Nurefşan Dinç doktora çalışması yapmış ve tahkikli metni hazırlamıştır, 2008, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Seyyid Şerîf el-Cürcânî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 460, 462, 463; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1800); Hızır Şah b. Abdüllatif Menteşevî (Âtıf Efendi Ktp., nr. 276, vr. 74b-102a); Seydî Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 352; Âtıf Efendi Ktp., nr. 670); Hayâlî (Beyazıt Devlet Ktp. Bayezid, nr. 1740, vr. 1b-6a); Musannifek (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1951; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3257); Alâeddin et-Tûsî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 928); Ali Kuşçu (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438/2); Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hıtâî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3256, 3257); Molla Hüsrev (İstanbul 1284, Kahire 1322); Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 93); Fenârî Hasan Çelebi (İstanbul 1284; Kahire 1306, 1322; bu hâşiye üzerine İbrâhim el-Aydınî [Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 441, vr. 39b-40b] ve Mi'marzâde Mustafa b. Mehmed birer ta'lik yazmıştır); Muhyiddin Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî el-Berdaî (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 649); İsâmüddin el-İsferâyînî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 900); Muînüddîn-i Tûnî (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 290; Âtıf Efendi Ktp., nr. 669); Abdülvâhid b. Fazlullah el-Leysî (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 72; Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilmiştir); Samsunîzâde Muhyiddin Mehmed b. Hasan (Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 22; Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiştir); Kemalpaşazâde (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 153; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 294; eserde müellif, kendisinden önce aynı esere hâşiye yazan Molla Hüsrev ile Hasan Çelebi'yi isim vermeden eleştirmiştir); Hüsamzâde Mustafa Efendi (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 458; Lâleli, nr. 2225); Kemâleddin Mes'ûd eş-Şirvânî (Murad Molla Ktp., nr. 650); Yahyâ b. Muhammed el-Bistâmî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 457); Hafîdü't-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Süleymaniye Ktp., Yeni Medrese, nr. 1789; Râgıb Paşa Ktp., nr. 374; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 649; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1426); Abdüssamed el-Hüseynî et-Tâlîşî (müellif

hattı nüsha Murad Molla Kütüphanesi'ndedir, nr. 646). Abdullah Lebîb b. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, et-Taṣrîḥ bi-ġavâmiżi't-Telvîḥ adlı eserine babasının Muḳaddemât-ı Erbaʿ üzerine yazdığı

hâşiyeyi dercetmiştir (Hindistan 1279). Ta'lik çalışmaları: Mevlânâ Kara Seydî el-Hamîdî, Esʾile mûrede ʿalâ mebâḥiṡi'l-ḥükmi'l-ḥâṣ mine't-Telvîḥ (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459); Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Bâzilî, Tuḥfetü ẕevi'l-ereb fîmâ verede ʿaleynâ min istişkâli Ḥaleb (Berlin Ktp., nr. 2443); Ebüssuûd Efendi, Ġamezâtü'l-melîḥ fî evveli mebâḥiṡi ḳaṣri'l-ʿâm mine't-Telvîḥ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035, vr. 37b-40b; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025, vr. 20b-25a); Taşkendî, Maḳālât müteʿalliḳa bi-evâʾili't-Telvîḥ (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1196, vr. 122b-124a); Taşköprizâde Ahmed Efendi, Taʿliḳāt ʿale't-Telvîḥ fî taḥḳīḳi lafẓi'l-Kitâb ve'l-Ḳurʾân (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3275, vr. 39a-40a). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari Müntehe's-sûl ve'l-emel. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in eserine Adudüddin el-Îcî'nin yazdığı şerhin hâşiyesi olup Zilhicce 770 (Temmuz 1369) tarihinde Hârizm'de tamamlanmıştır (Bulak 1316-1317, 1319; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2004). 3. Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr (Murad Molla Ktp., nr. 848; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 963). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr adlı eserinin Hılâtî tarafından yapılan özetinin şerhidir. Eser 785'te veya 786'da (1384) Serahs'ta yazılmıştır. Kâtib Çelebi'ye göre bu çalışma Ebü'l-İsme Mes'ûd b. Muhammed el-Gucdüvânî'nin aynı eser üzerine yazdığı şerhin muhtasarıdır. Kitap müellifin ölümü sebebiyle tamamlanamamıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 472). Murad Molla Kütüphanesi nüshası diğerlerinden daha geniş olmakla birlikte Hılâtî'nin yirmi beş bölümlük eserinden sadece namaz, zekât, yeminler ve nikâh bahisleriyle dava bölümünün iki babını içermektedir. el-Câmiʿu'l-kebîr'in diğer şerhlerine sık sık atıfta bulunulmaktadır. Aynı esere bir şerh yazan Molla Fenârî'nin de kaynakları arasında yer alan şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı anonim bir hâşiyesi mevcuttur (Yenicami, nr. 428/1). 4. Miftâḥu'l-fıḳh (el-Miftâḥ, el-Miftâḥ fî fürûʿi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî). Şâfiî fıkhının kolay ezberlenebilir bir üslûpla özetlendiği, 782'de (1380) Serahs'ta yazılan eserin tek nüshası bilinmektedir (Berlin Ktp., nr. 4604).

D) Mantık. 1. Teh×îbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm*. Semerkant'ta tamamlanan

eserin mantık kısmı Kâtib Çelebi'ye göre bu ilme dair yazılan eserlerin en güzeli olup medreselerde okutulmuş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 515-516). Eser şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılmıştır. 2. Şerḥu'ş-Şemsiyye fi'l-manṭıḳ. Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'ye ait eserin tasavvurât kısmını içeren birinci bölümünün şerhidir (İstanbul 1272, 1312). Hindistan'da es-Saʿdiyye olarak bilinen bu şerh için Abdülhakîm es-Siyâlkûtî bir hâşiye kaleme almıştır (İstanbul 1238). Hızır Şah b. Abdüllatîf Menteşevî, Veliyyüddin Karamânî ve Kemalpaşazâde şerhin dîbâcesine birer hâşiye yazmıştır. 3. Żâbiṭatü intâci'l-eşkâl (Abdülhay el-Leknevî'nin Şerḥu'ż-Żâbiṭa diye de bilinen el-Beyânü'l-ʿacîb fî şerḥi żâbiṭati't-Taḳrîb adlı şerhiyle birlikte, Hindistan 1324).

E) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. Şerḥu Taṣrîfi'z-Zencânî. Başka adlarla da anılan ve İzzeddin ez-Zencânî'nin ʿİzzî ismiyle bilinen sarf kitabının şerhi olup Teftâzânî'nin henüz on altı yaşında iken 15 Şâban 738'de (8 Mart 1338) Horasan'ın Feryûmed kasabasında tamamladığı eseridir (İstanbul 1253, 1320; Kahire 1333, 1348; nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Küveyt 1982; Kahire 1997). Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Rabṭü'ş-şevârid fî ḥalli'ş-şevâhid adlı eserinde Teftâzânî'nin şerhinde yer alan örnekleri (nşr. Şa'bân Salâh, Kahire 1409/1989), Sıdkī İshak Efendi b. İslâm el-Çerkezî de şerhin mukaddimesini (Kahire 1313) şerhetmiştir. 2. el-İrşâd (İrşâdü'l-hâdî). İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı nahiv kitabının muhtasarı olup Teftâzânî eseri oğlu Muhammed için 778'de (1376) Hârizm'de veya Semerkant'ta kaleme almıştır (nşr. Abdülkerîm ez-Zebîdî [ez-Zübeydî], Cidde 1405/1985). Bir ders kitabı haline gelen eser Fethullah eş-Şirvânî, Kudretullah Efendi el-Buhârî, Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Buhârî, Musannifek (er-Reşâd fî şerḥi İrşâdi'l-hâdî adlı bu şerh üzerine Halil Özcan tarafından doktora çalışması yapılmıştır; 2003, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şerefeddin Ali eş-Şîrâzî, Muhammed Emîrhan (Emîrcan) et-Tebrîzî, Nûreddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî (er-Reşâd fî şerḥi'l-İrşâd, nşr. Mansûr b. Ahmed el-Fevvâz el-Gāmidî, Mekke 1417/1997) ve İbn Ma'sûm tarafından şerhedilmiştir. Mehmed b. Molla Mehmed er-Rûmî, Nûreddin Muhammed el-Cürcânî'nin şerhine hâşiye yazmıştır (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2469). 3. el-Muṭavvel fi'l-meʿânî ve'l-beyân (Şerḥu Telḫîṣi'l-Miftâḥ, eş-Şerḥu'l-muṭavvel, el-Muṭavvel şerḥu Telḫîṣi Miftâḥi'l-ʿulûm). Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı kitabının belâgat ilmine dair üçüncü bölümünün Hatîb

el-Kazvînî tarafından Telḫîṣü'l-Miftâḥ adıyla telhis edilip yeniden düzenlenmiş biçiminin şerhidir. Mukaddimede Muizzüddin Hüseyin Kert'e ithaf edildiği belirtilmiştir (İstanbul 1260, 1310; Leknev 1300/1883; Bopal 1311/1893; Kum 1409; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 1422/2001; Tahran 2008). Osmanlı devrinde medreselerde ders kitabı olarak okutulan el-Muṭavvel son dönemlerde de önemini korumuştur. İstanbul ruûsunu elde edebilmek için yapılan imtihanlarda el-Muṭavvel'den ibare seçildiği bilinmektedir (Ebülulâ Mardin, s. 14-15). el-Muṭavvel üzerine Ḥâşiye [Taˁlîḳāt] ˁale'l-Muṭavvel (Ḥâşiyetü'l-Muṭavvel) adıyla pek çok hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Teftâzânî'nin öğrencisi olduğunu kaydeden Ahî et-Tûnî (Muhammed b. Şeyh el-Gars) el-Muṭavvel'i hocasından okurken ona yaptığı itirazları ve aldığı cevapları kaydetmiştir. Bunun dışında kitap için Seyyid Şerîf el-Cürcânî (İstanbul 1241, 1289, 1310; Kum 1409/1989), Musannifek, Molla Hüsrev, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî, Fenârî Hasan Çelebi, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Kirmastî, Mollazâde Nizâmeddin Ahmed b. Osman el-Hıtâî, Kemalpaşazâde, Muslihuddîn-i Lârî, Mirzacan Habîbullah eş-Şîrâzî, Sadreddinzâde eş-Şirvânî, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Atpazarî Osman Fazlı, İbn Âşûr Muhammed Tâhir, Abdurrahman eş-Şirbînî gibi müellifler tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır. Ahmed el-Mencûr el-Fâsî Merâḳi'l-mecd li-âyâti's-Saˁd adlı eserinde el-Muṭavvel'de geçen âyetleri tefsir etmiş, bu eseri Mübârek b. Şüteyvî b. Nâsır el-Hubeyşî doktora tezi olarak tahkik etmiştir (el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1423/2002). Mehmed Zihni Efendi el-Ḳavlü'l-ceyyid fî şerḥi ebyâti't-Telḫîṣ ve şerḥayhi ve ḥâşiyeti'sSeyyid adlı eserinde (İstanbul 1304, 1327; Kazan 1321/1903) Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ile Teftâzânî'nin buna yazdığı el-Muṭavvel ve Muḫtaṣarü'l-meˁânî'de, ayrıca Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Muṭavvel için kaleme aldığı hâşiyede yer alan 649 beyti Türkçe olarak açıklamakta ve şairleri hakkında bilgi vermektedir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi de esere yirmi beş makale halinde tenkitler yöneltmiştir (Beyânü'l-Hak, sy. 36-69, s. 113-116). Abdünnâfi İffet Efendi, en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel adlı eserinde Telḫîṣü'l-Miftâḥ ve el-Muṭavvel'i tahlilî şekilde Türkçe'ye çevirmiştir (I, Saraybosna 1289; II, İstanbul 1290). Altıparmak Mehmed Efendi'nin açıklamalı şekilde tercüme ettiği belâgat kitabı Teftâzânî'nin el-Muṭavvel veya el-Muḫtaṣar'ı

değil Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ıdır (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 543; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4534). Günümüzde bazı

Arap ülkelerinde ve İran'da ders kitabı olarak okutulan eser üzerine başka çalışmalar da yapılmıştır. 4. el-Muḫtaṣar (Muḫtaṣarü'l-Muṭavvel, eş-Şerḥu'l-Muḫtaṣar, Muḫtaṣarü'l-meʿânî). Teftâzânî, Gucdüvân'da iken el-Muṭavvel'i ihtisar etmesinin yanı sıra bazı ilâvelerde bulunarak meydana getirdiği bu çalışmasını 756'da (1355) tamamlamış ve Celâleddin Ebü'l-Muzaffer Mahmûd Canıbeg Han'a ithaf etmiştir (Kalküta 1228; İstanbul 1259, 1318, 1960; Bulak 1285, 1317-1319, 1348; Delhi 1326; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1356; nşr. Mahmûd Hasan ed-Diyûbendî, Diyûbend 1398/1978; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Sayda 2003). el-Muḫtaṣar üzerine çeşitli müellifler hâşiye yazmış, bunların bir kısmı için yine hâşiyeler kaleme alınmıştır. Muhammed es-Sabbân'ın kendi el-Muḫtaṣar nüshasının kenarlarına yazdığı açıklamaları öğrencisi Mustafa b. Muhammed el-Bennânî Tecrîdü'l-Bennânî ʿalâ Muḫtaṣari't-Teftâzânî adıyla bir araya getirmiş (Bulak 1285, 1297, 1311, 1313) ve daha sonra şerhetmiştir (Bulak 1297; Kahire 1315). Bu şerh Ezher'de ders kitabı olarak okutulmuştur. İran Havze-i İlmiyyesi'nde okunan eseri Hüccetülislâm Hasan İrfân açıklamalarla Farsça'ya tercüme etmiştir (Kerânehâ: Şerḥ-i Fârsî-i Kitâb-i Muḫtaṣari'l-meʿânî, Kum 1369, 1375, 1383, 1403, 1412). Eser ayrıca Ahmed Emîn Şîrâzî'nin Âyîn-i belâġat: Şerḥu Muḫtaṣari'l-meʿânî (Kum 1369-1371), Muhammed Enver Bedahşânî'nin el-Belâġatü'ṣ-ṣâfiye: Tehẕîbü Muḫtaṣari't-Teftâzânî (Karaçi 1996) ve Gulâm Ali Muhammedî el-Bemyânî'nin Dürûs fi'l-belâġa: Şerḥu Muḫtaṣari'l-meʿânî li't-Teftâzânî (Beyrut 2008) adlı çalışmalarına konu teşkil etmiştir. 5. Şerḥu Miftâḥi'l-ʿulûm. Sekkâkî'ye ait eserin belâgat ilimlerine dair üçüncü kısmının şerhi olup Şevval 789'da (Ekim-Kasım 1387) Semerkant'ta tamamlanmış (İÜ Ktp., AY, nr. 680; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6008, 6042, 6125), Musannifek, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî ve Teftâzânî'nin torunu Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2185) esere hâşiye yazmıştır. 6. et-Terkîbü'l-ġarîb ve't-tertîbü'l-ʿacîb (et-Terkîbü'l-celîl). Uzun bir cümlede temel nahiv kurallarının hemen hepsinin gösterildiği tek sayfadan ibaret bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4837, 4838; Giresun İl Halk Ktp., nr. 1192; Berlin Ktp., nr. 6880). Eseri Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi Tertîbün cemîl fî şerḥi't-Terkîbi'l-celîl adıyla genişçe şerhetmiştir (metnin bulunduğu mecmualar dışında Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4453; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2905; Çankırı İl Halk Ktp., nr. 34; Berlin Ktp., nr. 6757). 7. el-İṣbâḥ fî şerḥi dîbâceti'l-Miṣbâḥ fi'n-naḥv. Mutarrizî'ye ait

eserin mukaddimesinin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1709; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 733; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 932). 8. et-Taḥḳīḳ ḥâşiyetü'ḍ-Ḍavʾ (Fevâʾid li-Ebyâti'ḍ-Ḍavʾ). Bir önceki eserin Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî tarafından eḍ-Ḍavʾ ʿale'l-Miṣbâḥ (eḍ-Ḍavʾ Şerḥu'l-Miṣbâḥ) adıyla yapılan şerhinde geçen beyitlerin açıklamasıdır (İzmir Millî Ktp., nr. 166, 565; Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2753, 2917; Beyrut Amerikan Üniversitesi Ktp., nr. 630/492.75). 9. en-Niʿamü's-sevâbiġ fî şerḥi'l-Kelimi'n-nevâbiġ (Kahire 1286, 1287; Beyrut 1306, Muhammed el-Beyrûtî'nin hâşiyesiyle birlikte). Zemahşerî'nin söz dizimi açısından birbirine benzeyen, ancak anlamları farklı olan ifadeleri özlü sözler içinde bir araya getirdiği eserinin şerhidir. 10. Nâme. Teftâzânî'nin, 771 (1370) yılında Hârizm'de iken Herat'taki Melik Gıyâseddin Pîr Ali Kert'e babası Muizzüddin Hüseyin Kert'in vefatı ve kendisinin tahta geçmesi dolayısıyla gönderdiği, Kertler dönemindeki siyasî ve edebî inşa türüne örnek teşkil eden taziye ve tebrik mektubu olup Teftâzânî'nin bilinen tek Farsça metni olması, bazı Farsça ve Arapça beyitleri içermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir (metni için bk. Muînüddin-i İsfizârî, II, 392-398). Teftâzânî'nin şairlik yönü kaynaklarda açıkça vurgulanmamakla birlikte bu mektubundaki şiirlerden başka öğrencisi Alâeddin el-Buhârî'nin naklettiği Fuṣûṣü'l-ḥikem hakkındaki manzumesiyle İbnü'l-İmâd'ın kaydettiği üç ayrı dörtlük onun şiir yazdığının işaret sayılabilir. Ayrıca eserlerinin edebî mukaddimeleri şiir üslûbuyla kaleme alınmıştır.

Bazı eserler yanlışlıkla Teftâzânî'ye nisbet edilmiştir. Kâtib Çelebi ile ona dayanan bir kısım kaynaklar Teftâzânî'ye Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr adıyla Farsça bir tefsir izâfe etmişlerdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1487; Edirnevî, s. 302). Ancak bu adla kütüphanelerde mevcut olan ve Ali Asgar Hikmet tarafından neşredilen tasavvufî Kur'an tefsirinin (Tahran 1371 hş.) Reşîdüddîn-i Meybüdî'ye ait olduğu anlaşılmıştır (bk. KEŞFÜ'l-ESRÂR). Teftâzânî'ye izâfe edilerek basılan ve birçok çalışmada onun kanaatleri için referans gösterilen Risâle fî vaḥdeti'l-vücûd adlı eser (İstanbul 1294) aslında öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin Fâḍıḥatü'l-mülḥidîn ve nâṣıḥatü'l-muvaḥḥidîn adlı eseridir. Şerḥu Ḥadîs̱i'l-erbaʿîn li'n-Nevevî (Şerḥu't-Teftâzânî ʿale'l-Eḥâdîs̱i'l-erbaʿîni'n-Neveviyye, Tunus 1295; İstanbul 1316, 1323; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 1425/2004) ismiyle Teftâzânî'ye nisbet

edilen eserin gerek şerhin yazım tarihi (6 Ramazan 812/12 Ocak 1410) gerekse müellifinin mukaddimede isimlerini verdiği hocalarının vefat tarihlerinin Teftâzânî'den sonraki yılları göstermesi kitabın kendisine ait olmadığını kanıtlamaktadır. Kâtib Çelebi, hakkında bilgi vermeden Teftâzânî'ye el-Erbaʿîn adıyla bir kitap nisbet etmişse de Nevevî'nin eserine yazılan şerhler arasında müellifini zikretmediği, fakat iktibas ettiği ilk cümlesi matbu eserin ilk cümlesi ile aynı olan bir başka eser kaydetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 56, 60). Terimlerin tanımıyla ilgili Risâletü'l-ḥudûd da muhtemelen eserin sonunda Teftâzânî'den yapılan iktibas dolayısıyla (krş. Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 20-21) ona nisbet edilerek basılmıştır (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, XV [1404], s. 9-23). Serûcî'nin el-Ġāye adlı yarım kalmış, Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'sine şerhini Teftâzânî'nin Tekmiletü Şerḥi'l-Hidâye adıyla tamamladığı iddiası (Tahtâvî, IV, 414) böyle bir çalışma yapan Sa'deddin İbnü'd-Deyrî ile Teftâzânî'nin lakaplarının karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Keydânî'nin Muḳaddimetü'ṣ-Ṣalât'ının şerhlerinden biri Teftâzânî'ye izâfe edilerek basılmıştır (Delhi 1870). Veled Çelebi ve ona dayanan bazı araştırmacılar, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân adlı eserinin Hoca Mes'ûd b. Ahmed'e ait Türkçe tercümesini isim benzerliği dolayısıyla Teftâzânî'ye nisbet etmiştir (DİA, VI, 307).

BİBLİYOGRAFYA

Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310, s. 16, 17, 18, 20-21, 63-65, 164, 187-189, 196; a.mlf., et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 17-18, 390-392, 396; II, 76, 117, 158; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, tür.yer.; a.e. (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, I, 75-142; a.mlf., el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 4-5, 9, 167-168, 435-436, 481-482; a.mlf., Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr, Murad Molla Ktp., nr. 848, vr. 1b, 3a, 15b, 24a, 44b, 66b, 74a, 80a; a.mlf., Şerḥu'l-ʿAllâme Saʿdeddîn et-Teftâzânî ʿale't-Taṣrîfi'l-ʿİzzî (nşr. İbrâhim Ömer Süleyman Zübeyde), Trablus 2003, s. 11, 12; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 481, 545; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf

(nşr. M. Bedreddin en-Na‘sânî), Kahire 1325/1907, I, 59; a.mlf., el-Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel (nşr.

Reşîd A‘razî), Beyrut 1428/2007, s. 382-391; Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Fâḍıḥatü’l-mülḥidîn ve nâṣıḥatü’l-muvaḥḥidîn (Risâle fî vaḥdeti’l-vücûd adıyla Teftâzânî’ye nisbet edilerek basılmıştır), İstanbul 1294, s. 2, 10; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339 hş., III, 124, 275; Abdüllatîf b. Muhammed b. Ebü’l-Feth el-Kirmânî el-Horâsânî, Risâletü’t-Tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3556, vr. 31b-47b; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 28; IV, 104; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 350; VI, 112; Şehâbeddin İbn Arabşah, ʿAcâʾibü’l-maḳdûr (nşr. Ahmed Fâyiz el-Hımsî), Beyrut 1407/1986, s. 140, 467; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3086, vr. 190b-192b; Musannifek, Ḥâşiyetü’t-Telvîḥ, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1951, vr. 1b-2a; İbn Kutluboğa, Şerḥu’l-Müsâyere fi’l-ʿaḳāʾidi’l-münciye fi’l-âḫire, Kahire 1317, s. 46-57; Fenârî Hasan Çelebi, Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel, İstanbul 1270, s. 322, 338; a.mlf., Ḥâşiyetü’t-Telvîḥ, Kahire 1306, II, 7; Muînüddîn-i İsfizârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. M. Kâzım İmâm), Tahran 1338-39 hş., I, 140-141, 180; II, 390-398; IV, 34; Kestelî, Ḥâşiyetü’l-Kestelî ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310/1892; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, I, 86, 375; X, 21-22, 266; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, Tahran 1339 hş., IV, 555-556; V, 505, 567; VI, 161; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317, s. 43-57; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 285; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, Tahran 1333 hş., III, 76, 386, 544-547; IV, 6-7, 106, 349, 353; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 319; Şemseddin İbn Tolun, Ḥavâdiṡü Dımaşḳı’l-yevmiyye (nşr. Ahmed el-Îbiş), Dımaşk 2002, s. 261, 311; Kuhistânî, Câmiʿu’r-rumûz, İstanbul 1299, II, 330; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 183, 188, 190-191, 205-208, 211, 320; II, 88, 181, 187, 192, 432; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 27-28, 39-44, 59, 88-90 (İndeks); Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 28a, 322b, 323b-324b, 325b-327b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 42-43, 175, 452; Keşfü’ẓ-ẓunûn, tür.yer.; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VI, 175, 266, 319-322; VII, 120, 145, 241, 320; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Mustafa Özel - Muammer Erbaş), İzmir 2005, s. 301-302; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Vücûdü’l-ḥaḳ ve’l-ḫiṭâbü’ṣ-ṣıdḳ (nşr. Bekrî Alâeddin), Dımaşk

1995, s. 121-148, 322 (İndeks); Tahtâvî, Ḥâşiye ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr, Bulak 1254/1838, IV, 414; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 303-305; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, el-Ecvibetü’l-ʿIrâḳıyye, İstanbul 1317, s. 122-159; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 128-130, 134-137; Mercânî, Ḥizâmetü’l-ḥavâşî, Kahire 1306, I, 3-4; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 193, 355, 366; II, 4, 45, 108, 348; III, 36, 57-58, 105, 208, 211; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 34-38, 327; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 405; X, 365 (İndeks); Mehmed Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, DİFM, III/10 (1928), s. 52-53; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 16; Serkîs, Muʿcem, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 573; II, 215-216; Suppl., I, 518, 794; II, 300-305; Ebül‘ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul 1946), Ankara 1996, s. 14-16, 18; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 197, 211, 229, 349, 357, 378, 429-430; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 574-576, 584-585; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VI, 54, 63, 70-73, 192, 202-204; VII, 69, 97; XIII, 160-165; XXIV, 202-203, 215; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 75-77, 99-110; Alexander D. Knysh, Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, Albany 1999; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Muʿcemü’l-mevżûʿâti’l-maṭrûḳa fi’t-teʾlîfi’l-İslâmî ve beyâni mâ üllife fîhâ, Ebûzabî 1420/2000, I, 301; a.mlf., Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, tür.yer.; Durmuş Özbek, Sa’du’d-din Teftâzânî ve Nübüvvet Görüşü: Peygamberlere İsnat Edilen Günahlar ve Cevapları, Konya 2002; H. Murat Kumbasar, “Taftâzânî (H. 722-792/M.1322-1390)’nin Eserleri”, EAÜİFD, sy. 25 (2006), s. 145-160; Halil Özcan, “Sa’deddîn et-Taftazânî ve İrşâdu’l-Hâdî Adlı Eseri”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIII/20, Şanlıurfa 2008, s. 211-226; C. A. Storey, “Teftâzânî”, İA, XII/1, s. 118-121; W. Madelung, “al-Taftāzānī”, EI² (İng.), X, 88-89; Kâzım Yetiş, “Belâgat”, DİA, V, 384; M. Salâh Zekî Ebû Humeyde v.dğr., “et-Teftâzânî, Saʿdüddîn Mesʿûd b. ʿÖmer”, Mv.AU, IV, 516-522.

Şükrü Özen

TEFTÂZÂNÎ, Ebü’l-Vefâ

(أبو الوفاء التفتازاني)

Muhammed Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî el-Guneymî (1930-1994)

İslâm düşüncesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim, Turuk-ı Sûfiyye Meclisi reisi.

14 Nisan 1930’da Mısır’ın Minyâ el-Kamh şehrine bağlı Kefrülguneymî köyünde doğdu. Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) soyundan gelen bir aileye mensuptur. Tasavvuf muhitinde yetişti; babası Rifâî şeyhi idi. Teftâzânî, babasının dostu olan Mustafa Abdürrâzık’ın yönlendirmesiyle 1946’da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ne girdi. Mısır’ın önde gelen âlimlerinden Mustafa Abdürrâzık, Osman Emîn, Tâhâ Hüseyin, Muhammed Mustafa Hilmi, Ebü’l-Alâ el-Afîfî, İbrâhim Medkûr, Zekî Necîb Mahmûd ve Tevfîk et-Tavîl’in öğrencisi oldu. 1951’de bitirdiği fakültede asistanlık görevine başladı. 1955’te Mustafa Hilmi’nin danışmanlığında İbn ʿAṭâʾillâh el-İskenderî ve taṣavvufüh adlı yüksek lisans tezini, 1961’de İbn Sebʿîn ve felsefetühü’ṣ-ṣûfiyye başlıklı doktora tezini tamamladı. 1974’te profesörlüğe yükseldi. Kahire, Beyrut, Küveyt ve Suudi Arabistan’daki çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliği yaptı. 1978-1984 yılları arasında Kahire ve Feyyûm üniversitelerinde rektör yardımcılığı görevinde bulundu. Babasından Rifâiyye hilâfetnâmesi alan Teftâzânî 1983’te, Ezher şeyhliğinden sonra Mısır’ın en büyük dinî makamı sayılan Turuk-ı Sûfiyye Meclisi reisliğine (şeyhü’l-meşâyih) tayin edildi. Bu görevi sırasında 3 milyondan fazla tarikat mensubunun bulunduğu Mısır’da tarikatların Kur’an ve Sünnet çizgisinde ıslahını hedef aldı; onları ilmî araştırmalara katılmaya sevkeden çalışmalar gerçekleştirdi. Bir tasavvuf kütüphanesinin oluşturulmasına, 1976’da çıkarılan bir kanunla Turuk-ı Sûfiyye tarafından okul, hastahane, cenaze teşkilâtı gibi müesseselerin kurulmasına öncülük etti. Tarikatların düzenlediği ihtifal ve mevlid törenlerini belli kurallara bağladı. Mısır Şûra Meclisi üyeliği, Mısır Felsefe Cemiyeti başkanlığı, Kültür Yüksek Meclisi Felsefe ve Sosyoloji Komisyonu üyeliği gibi idarî görevler yaptı. Sosyal bilimler alanındaki

çalışmalardan ötürü 1975’te Mısır Yüksek Meclisi tarafından devlet teşvik ödülüne lâyık görüldü. 1986’da Mısır Devleti Sosyal Bilimler takdir ödülünü aldı. 1989’da Pakistan hükümetince ödüllendirildi. 29 Haziran 1994’te vefat etti. Vefatının birinci yıl dönümünde Zeyneb el-Hudayrî, Saîd Murâd, Muhammed Sâlih, Ahmed el-Cezzâr, Nebîle Zikrâ, Cemâl el-Merzûkī ve Âtıf el-Irâkī gibi meslektaş ve talebelerine ait yazılarının bulunduğu, Kitâbü’t-Tez̲kârî ed-Duktûr Ebü’l-Vefâʾ et-Teftâzânî üstâz̲en li’t-taṣavvuf ve müfekkiran İslâmiyyen adıyla bir hâtıra kitabı yayımlanmıştır (Kahire 1995).

Teftâzânî, bulunduğu akademik ve idarî mevkilerde Mısır kültür hayatında iz bırakan projelere imza atmış bir kültür adamıdır. İslâm’ın ruhî-ahlâkî boyutu olan tasavvufun modern dönemde öne sürüldüğü gibi yaşanan hayattan kaçış şeklinde yorumlanmasına karşı çıkmış, tasavvuf ve tarikatın bir amaç değil maddî hayatla ruhî hayat arasında bir köprü olduğunu, ahlâklı bir toplum ve birey yetiştirmeye çalıştığını, insan hayatı ile toplum arasında dengeyi sağladığı ölçüde olumlu sayılacağını belirtmiştir. Teftâzânî İslâm felsefesi tabirini kelâm, usûl-i fıkıh ve tasavvuf ilimlerini içerecek biçimde İslâm medeniyetinde ortaya çıkan ve kaynağını dinden alan bir düşünce hareketi anlamında kullanır. Bu ilimler İslâm inancı ve hükümlerini savunmak ve muhafaza etmek amacıyla gerektiğinde Yunan felsefesi gibi yabancı düşünce akımlarından beslenmiştir. Buna göre İslâm düşüncesi ve kültürü, geçmişte kadîm düşünce ile yeni düşünceler arasında irtibat kurarak bulunduğu asrın dinî meselelerini çözmeyi hedeflemiştir. Modern İslâm toplumu da sorunlarını çözerken

bu amacı gütmelidir. Teftâzânî, çağın fikrî problemlerinin üstesinden gelmek için Kur’an ve Sünnet kaynaklarına başvurma, sahih İslâm’a sımsıkı sarılma, İslâm ümmetinin birliğinin güçlenmesi için Ehl-i sünnet ve Şîa gibi mezheplerin yakınlaşması, insan mutluluğunun ve refahının sağlanması için dinle bilimin birbirini desteklemesi, akılla vahyin birlikteliği, dinler arası diyalog, Batı ve Doğu düşüncelerinin sentezi, teknolojik ve bilimsel ilerlemeden faydalanma, hoşgörü ve eşitlik ilkesini hayata geçirme, entelektüel hayatta izlenen metodun kapsayıcılığı gibi konular üzerinde önemle durmuş, insanın akıl ve gönül eğitiminin her şeyin başı olduğunu savunmuş, İslâm eğitim felsefesine dair yazılar kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Dirâsât fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye (Kahire 1957). 2. İbn ʿAṭâʾillâh el-İskenderî ve taṣavvufüh (Kahire 1969, 2. bs.). 3. ʿİlmü’l-kelâm ve baʿżu müşkilâtih (Kahire 1979). Şerafettin Gölcük tarafından Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri (İstanbul 1980) ve Ana Konularıyla Kelâm (Konya 2000) adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 4. İbn Sebʿîn ve felsefetühü’ṣ-ṣûfiyye (Beyrut 1973). 5. Medḫal ile’t-taṣavvufi’l-İslâmî (Kahire 1979). 6. el-İnsân ve’l-kevn fi’l-İslâm (Kahire 1975). 7. eṭ-Ṭuruḳu’ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣır (Kahire 1991). Teftâzânî, Muhammed Mustafa Hilmi ile birlikte Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî adlı eserinin rü’yet konusundaki IV. cildini tahkik ederek neşretmiştir (Kahire 1965). Tasavvuf, İslâm felsefesi ve kelâm başta olmak üzere İslâm düşüncesiyle ilgili yirmi civarında makalesi bulunan Teftâzânî bu makalelerinde tasavvufî bilgi, tasavvuf felsefesi, İhvân-ı Safâ, müslümanlara göre felsefetıp ilişkisi, modern Mısır’daki fikrî cereyanlar, İslâm ve Batı felsefelerinin karşılaştırılması, Mısır’daki tarikatlar, Ekberiyye tarikatı gibi konular üzerinde durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn ʿAṭâʾillâh el-İskenderî ve taṣavvufüh, Kahire 1389/1969, s. k; a.mlf., İbn Sebʿîn ve felsefetühü’ṣ-ṣûfiyye, Beyrut 1973, s. 15; a.mlf., Medḫal ile’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Kahire 1979, s. c; a.mlf., ʿİlmü’l-kelâm ve baʿżu müşkilâtih, Kahire 1979, s. e; a.mlf., “Mısır’da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları” (trc. Mustafa Aşkar), AÜİFD, XXXV (1996), s. 535-552; Âtıf el-Irâkī, “Muḳaddime”, Kitâbü’t-Teẕkârî ed-Duktûr Ebü’l-Vefâʾ et-Teftâzânî üstâẕen li’t-taṣavvuf ve müfekkiran İslâmiyyen, Kahire 1995, s. 7-8; Saîd Murâd, “ʿİlmü’l-kelâm ve’t-teyyârâtü’l-fikriyyetü’l-muʿâṣıra: Rüʾye kelâmiyye”, a.e., s. 45-46; H. Kâmil Yılmaz, “Mısırlı Bir Âlimle Tasavvuf Üzerine Bir Sohbet”, Altınoluk, sy. 16, İstanbul 1987, s. 33.

Saîd Murâd

TEFVÎF

(التفويف)

Kuruluş yahut vezin bakımından eşdeğer olup birbirini izleyen bağımsız kelime, terkip ve cümleler dizisiyle övgü, yergi vb. Konularda kompozisyon oluşturulması anlamında bedîʿ terimi.

Sözlükte "ak benek, hurma çekirdeği üzerindeki beyaz nokta, beyaz zar; alaca ve ince kumaş" anlamlarındaki fûf kelimesinden türeyen tefvîf "beyaz desenli kumaş dokumak" mânasına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "fvf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 696-697). "Beyaz desenli ince giysi" demek olan "sevb müfevvef" terkibiyle ilişkilendirilen tefvîf, bedîʿ ilminde anlama güzellik katan sanatlardan olup bir beyit veya söz içinde kuruluş yahut vezince eşdeğer, ancak birbirinden bağımsız olan kelime, terkip ve cümlelerin ardarda sıralanmasıyla övgü, yergi, gazel vb. içerikte bir kompozisyonun oluşturulmasıdır. Bu tür kelime, terkip ve cümlelerden meydana gelen anlam kompozisyonu giysi üzerinde diğer renklerle ayrılmış, birbirinden bağımsız, paralel biçimde uzanarak bir desen oluşturan beyaz çizgilere benzetilmektedir. Tefvîf sanatı kompozisyon bakımından uzun, orta ve kısa cümlelerle gerçekleşebilir. Uzun cümle halinde kullanılışına şu âyetler örnek teşkil eder:

"الذي خلقتني فهو يَهدين، والذي هو يُطعمني ويَسقين وإذا مرضت فهو يشفين، والذي يميتني ثم يحيين، والذي أطمع أن يغفرلي خطيئتي يوم الدين" (O'dur beni yaratan ve bana yol gösteren. O'dur beni yediren ve içiren. O'dur hastalandığım zaman şifa veren. O'dur beni öldürecek, sonra diriltecek olan. O'dur ödül ve ceza gününde hatamı bağışlamasını umduğum) (eş-Şuarâ 26/78-82). Âyetlerde ardarda, fakat birbirinden bağımsız sıralanan eşdeğer ve paralel ifadelerle yüce yaratan hakkında övgü kompozisyonu oluşturulmuştur. Antere'nin şu beytini de tefvîf sanatının uzun cümle halindeki kullanımına misal vermek mümkündür (Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvâni ʿAntere, s. 126):

"إن يلحقوا أكرر وإن يستلحموا / أشدد وإن تزلوا بضنك أنزل" (Düşman üzerlerine gelirse [korumak için] akın ederim, dört tarafları sarılırsa hamle yaparım,

dar bir yere konaklarsa düşman, atımdan inip cenge davet ederim). Şair şart cevap üslûbuyla aynı kuruluşa sahip, bağımsız ve paralel cümleler dizisiyle bir hamâse kompozisyonu meydana getirmiştir.

Orta uzunluktaki cümle kullanımına örnek olmak üzere şu âyet zikredilebilir:

“تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل، وتخرج الحي من الميّت وتخرج الميّت من الحيّ” ([Allahım!] Geceyi gündüze katarsın, gündüzü geceye katarsın; ölüden diri çıkarırsın, diriden ölü çıkarırsın [Âl-i İmrân 3/27]). İbn Zeydûn’un şu beyti de orta uzunlukta cümle formunda gerçekleşen tefvîfe misal verilebilir (Dîvân, s. 163):

“ته أحتمل واحتكم أصبر وعزّ أهن / وولّ أقبل وقل أسمع ومر أطع” (Sen kibirlen, ben katlanırım; sen dilediğini yap, ben sabrederim; sen izzet sahibi ol, ben zillete razıyım; sen benden yüz çevir, ben sana yönelirim; sen söyle, ben dinlerim, sen emret, ben yaparım). Tefvîf sanatının kısa cümle formunda kullanılışına Mütenebbî’nin Seyfüddevle el-Hamdânî’yi övdüğü ve özür beyanında bulunduğu şu beyti örnek gösterilebilir (Berkūkī, III, 209):

“أقل أنل أقطع أحمل علّ سلّ أعد / زد هشّ بشّ تفضّل أدن سرّ وصل” (Affet, ihsanda bulun, yerler bahşet, binitler lutfet, konumumu yücelt, teselli et, önceki konumumu tekrar lutfet/İhsanını arttır, lutfederken sevinçli ve güler yüzlü ol, yine lutfet, katına yaklaştır, sevindir, vuslat bahşet).

Hatîb el-Kazvînî tefvîfi, “bir söz içinde uzunlukları birbirine eşit veya yakın cümleler halinde birbiriyle uyumlu mânaların zikredilmesi” olarak tanımlayıp bazı örnekler sıraladıktan sonra bu sanatın bir kısım örneklerinin mürâât-ı nazîr (îtilâf), bir kısmının da mutabakat (tezat) sanatına dahil olduğunu belirtmiştir (el-Îżâḥ, IV, 385). İbn Ebü’l-İsba‘, Bedreddin İbn Mâlik, Hatîb el-Kazvînî, Şehâbeddin el-Halebî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Safiyyüddin el-Hillî, İbn Hicce, Süyûtî, İbn Ma’sûm elMedenî gibi belâgat âlimlerinin çoğunluğu tefvîf sanatını bu şekilde anlamıştır. Öte yandan tanım yapmamalarına rağmen verdikleri örnekler, Hatîb et-Tebrîzî ile İbnü’z-Zemlekânî’nin tefvîfi “zikredilen yergi sıfatlarının anılan bir kelime veya ifade bağlamında övgü sıfatına dönüştüğü söz” diye anladıklarını göstermektedir. Her iki müellif Cerîr’in şu dizelerini örnek

vermiştir (Tâceddin Şelak, s. 254):

هم الخيار منسكة وهديا / وفي الهيجاء كأنهم صقور

بهم حدب الكرام على المعالي / وفيهم عن مساميهم فتور

خلائق بعضهم فيها كبعض / يؤمْ كبير هم فيها الصغير

عن النكراء كلهم غبي / وبالمعروف كلهم بصير

(Zühd ü takvâda ve doğruluğa kılavuz olmada onlardan hayırlısı yoktur/Er meydanında ise şahinler gibidir//Asil kimseler onlar

sayesinde erer yüceliklere/Ama onlarda kötülükler konusunda gevşeklik vardır//Birbirinin benzeri insanlardır/Onlarda küçük büyüğe öncülük yapar//Kötülük konusunda kafaları çalışmaz/Ama iyilik konusunda hepsi basîret sahibidir). Burada şahin, yaratılışının gereği başkasının malını alıp kaçması sebebiyle yergi sıfatı iken "savaşta" kaydıyla övgü sıfatına, aynı şekilde gevşeklik yergi sıfatı iken "kötülüklere karşı" olmasıyla övgü sıfatına, küçüğün büyüğe öncülük etmesi yergi iken "birbirine eşit ve denk olmaları" kaydıyla övgüye, kafa kalınlığı yergi iken "kötülük konusunda" kaydıyla övgü sıfatına dönüştürülmüştür.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza el-Alevî, bedî' ilminde en yüksek zirve diye nitelediği tefvîfi "bir karîne ile başka anlama gelen söz" şeklinde tanımladıktan sonra mâna ve lafızla ilgili iki türünden söz etmiş, mâna ile ilgili olanda İbnü'z-Zemlekânî'nin tanımını ve örneğini zikretmiş, lafızla ilgili olanda ise yaygın tefvîf anlayışını dile getirmiş, hatta söz bölümlerinin aruz bahrinin tef'ilelerine göre taktî'li gelmesini güzel bulmuştur. Bulut tasvirine dair tavîl bahrindeki şu dizede görüldüğü gibi (eṭ-Ṭırâẓ, s. 441):

فوشي بلا رقم ونقش بلايد / ودمع بلاعين وضحظ بلاثغر

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن / فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

-˘ -˘ -˘ -˘ -˘ -˘ -˘ -˘

(Süs var, çizen yok, nakış var, el yok/Göz yaşı var, göz yok, gülme var, dişler yok). Ebû Tâhir el-Bağdâdî ile ondan etkilenen İbn Kayyim el-Cevziyye tefvîfi lafızları akıcı ve fasih, anlamı açık seçik olan şiir türü olarak görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 696-697; İbn Zeydûn, Dîvân (nşr. Yûsuf Ferhât), Beyrut 1411/1991, s. 163; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1395/1975, s. 289-290; a.mlf., Şerḥu Dîvâni ʿAntere (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1412/1992, s. 126; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü'l-belâġa (nşr. Muhsin Gıyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 125; İbn Ebü'l-İsbaʿ, Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1995, s. 372-374; İbnü'n-Nâzım, el-Mişbâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 203-204; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (Şürûḥu't-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, IV, 383-385; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâżü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 441-442; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 337-338; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, I, 249-250; Abdurrahman el-Berkūkī, Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî, Beyrut 1399/1979, III, 209; Tâceddin Şelak, Şerḥu Dîvâni Cerîr, Beyrut 1413/1993, s. 254.

Halil İbrahim Kaçar

TEFVÎZ

(التفويض)

Bazı aşırı Şîa fırkalarında görülen, âlemin yaratılışı ve idaresinin, âhirette ceza ve mükâfat verme işinin Hz. Peygamber ile Hz. Ali ve imamlara havale edildiği şeklindeki düşünce; iradî fiillerin meydana getirilmesinin Allah tarafından tamamen insanlara bırakılması anlamında bir terim

(bk. MÜFEVVİDA).

TEFVÎZ

(التفويض)

Kulun bütün işlerinde Allah’ı kendisine mutlak vekil kılması, O’na teslim olması anlamında tasavvuf terimi

(bk. TEVEKKÜL).

TEFVÎZ

(التفويض)

Kişinin kendine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanmasına izin vermesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir işi başkasına havale etmek” anlamındaki tefvîz fıkıhta daha çok nikâh ve talâkla vezirlik konularında kişinin kendine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanmasına izin vermesini ifade eder. “Vezâretü’t-tefvîz”, devlet başkanının kendisine verdiği tam yetkiyle her türlü tasarrufta bulunabilen kişinin üstlendiği vezirliktir. Osmanlı hukukunda tefvîz “bir gayri menkulün tasarruf hakkını bilinen bedel karşılığında bir kimsenin üstünde bırakmak” demektir. Burada yalnız tasarruf ve intifa hakkı verilmektedir. Osmanlı arazi kanununda, mahlûl olan mîrî arazi ve imar ve ihya edilen mevât arazinin intikal yahut tapu hakkı sahiplerine verilmesi için tefvîz kelimesi kullanılmıştır (Ergüney, s. 454). Tasavvuf terimi olarak tefvîz kulun bütün işlerini tam bir teslimiyet ve tevekkülle Allah’a havale etmesini anlatır. Aynı kökten türeyen bir fiil Mü’min sûresinde (40/44) bu anlamda kullanılmıştır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı’nın meşhur “Tefvîznâme”si bu mahiyetteki duyguların dile getirildiği meşhur bir şiirdir.

Nikâhta. Nikâh esnasında mehir miktarının belirlenmeyip eşlerden birine veya bir başka kişiye bırakılmasına “tefvîzü’l-mehr”, bu durumdaki kadına “müfevviza” ve velisinin mehirsiz evlendirerek kocasına tefvîz ettiği kadına “müfevveza” adı verilir. Velâyet-i icbâr yetkisine sahip babanın kızını mehirsiz evlendirmesine ve kadının, velisine kendisini mehirsiz evlendirme izni vermesine “tefvîzü’l-bud‘” denilmiştir. Fakihler nikâhta tefvîzin meşrû olduğunda icmâ etmiştir. Bu icmâa mesnet olarak, “Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur” meâlindeki âyetle (el-Bakara 2/236) şu hadis zikredilmektedir: Berva‘ bint Vâşık’ın kocası kendisi için mehir belirlemeden vefat etmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Berva‘ için ailesinden kendisinin konumundaki kadınların mehri kadar bir mehir (mehr-i misl) tesbit etmiştir (Tirmizî, “Nikâḥ”, 44). Mehr-i misli gerekli kılan şeyin ne olduğu

mezhepler arasında ihtilâflıdır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre mehr-i misl nikâh akdiyle gerekli hale gelir ve ölüm ya da zifafla kesinleşir. Şâfiî ve Mâlikîler ise bu mehrin zifafla gerekli hale geldiği kanaatindedir. Cinsel ilişki vuku bulmadan talâk gerçekleşirse kadın sadece müt‘aya hak kazanır (el-Bakara 2/236). Burada söz konusu olan “müt‘atü’t-talâk” mehir talebinde bulunma hakkı olmayan kadına verilen bir miktar para ya da maldır. Mehir ödememek şartıyla yapılan evliliğin tefvîz kapsamına girip girmediği tartışılmıştır. Çoğunluğa göre bu durum tefvîz sayılır ve mehr-i misl ödenir. Mâlikîler’e göre ise bu durumda zifaftan önce akdin feshedilmesi gerekir; zifaftan sonra ise evlilik bozulmaz ve mehr-i misl ödenir.

Talâkta. Kocanın boşama yetkisini karısına veya bir başka kişiye devretmesine “tefvîzü’t-talâk” denir. Bu hakkın kendisine devredildiği kişi “müfevvez/müfevveza” diye nitelenir. Fakihler talâkta tefvîzin câiz olduğunda ittifak etmiştir. Hz. Peygamber’den, eşlerine arzu ederlerse kendilerini serbest bırakacağını söylemesini isteyen âyet bu husustaki deliller arasında yer alır (el-Ahzâb 33/28-29; Buhârî, “Ṭalâḳ”, 5). Nikâh akdinin kuruluşu esnasında tefvîz şartı ileri sürülebileceği gibi evlilik devam ederken de koca tefvîz tasarrufunda bulunabilir. Tefvîz kocanın talâk haklarını ortadan kaldırmaz ve eksiltmez. Kadın tefvîz hakkını kullandıktan sonra talâktan rücû edemez. Kadının bu hakkı kullanmasından önce erkeğin verdiği yetkiyi geri alıp alamayacağı ise tartışmalıdır. Tefvîz işlemini talâk yetkisinin temlik edilmesi olarak gören Hanefiler’e göre tefvîzde bulunan kişi tasarrufundan rücû edemez; Şâfiî’nin son görüşü de bu doğrultudadır.

Şâfiî’nin eski görüşüne göre ise tefvîz icap, boşama kabul mahiyetindedir ve temlik işleminde karşı tarafın kabul etmesinden önce icaptan vazgeçilebileceği kuralı gereği tefvîzden rücû mümkündür. Mâlikîler kullanılan lafızların anlamına göre tefvîzi “tefvîz-i tevkîl”, “tefvîz-i temlîk” ve “tefvîz-i tahyîr” şeklinde üçe ayırırlar ve bunlardan yalnızca birincisinde tefvîzden rücû imkânının bulunduğunu kabul ederler.

Fakihler talâkta olduğu gibi tefvîzde de sarih ve kinayeli ifadeler arasında fark gözetmişler; talâk kelimesi kullanılmışsa tefvîzi sarih, kullanılmamışsa kinayeli kabul etmişlerdir. Bu ayırım, talâkta olduğu gibi sarih lafızlarda niyete bakılmaması ve kinaye lafızlarda niyetin şart koşulması, sarih

olanların ric‘î ve kinayeli olanların bâin talâk hükmünde kabul edilmesi gibi hükümleri beraberinde getirmektedir. Çağdaş fakihlerin eğilimi ise kinayeli lafız kullanımının ağır sonuçlarını hafifletme ve irade beyanlarının hukukî tasarrufun mahiyetini açık biçimde ortaya koymasını esas alma yönündedir.

Tefvîz işleminde süre sınırlaması yapılıp yapılamayacağı ve zaman aşımının söz konusu olup olmadığı tartışmalıdır. Çoğunluğa göre tefvîz herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamışsa (tefvîz-i mutlak) gerçekleştirildiği meclisle sınırlı kabul edilir; fakat tefvîzin geçerlilik süresi farklı kayıtlar eklenmek suretiyle (tefvîz-i mukayyed) genişletilebilir; açıkça her zaman için geçerli bir tefvîz lafzı söylendiğinde (tefvîz-i âm) talâk hakkı herhangi bir zamanda kullanılabilir. Mâlikî mezhebinde, tefvîz için belirli lafızların kullanılmasının gerekli sayılması gibi özel hükümler yer alır. Erkeğin bir defada birden fazla talâk hakkını kullanmasının geçerli sayılıp sayılmayacağı tartışmalarının benzeri tefvîz konusunda da görülür. Fıkıhta genel eğilim tefvîzde de bir defada birden fazla talâk hakkının kullanılabileceği yönündedir. Ancak bu yaklaşım, Kitap ve Sünnet’te yer alan talâk haklarının kullanımına ilişkin düzenlemelerin amacıyla ve ailenin olabildiğince korunması ilkesiyle bağdaşmadığı ileri sürülerek eleştirilmiş, özellikle kadının hissî ve acele karar vermeye daha yatkın olduğuna dikkat çekilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “fvż” md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 196; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 113; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi’l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 152; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1411/1990, X, 77, 141-142, 147, 166-167; XIV, 91; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), III, 99; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), III, 179, 229, 243, 282, 290, 329, 352; IV, 253, 297, 315; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 301, 303, 313, 405, 406, 412; Kadri Paşa, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1987-88,

md. 226, 227, 260-265, 272; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 454; Bilmen, Kamus2, II, 258-267; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s.19-20, 100-101; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, VII, 414-424; Hamdi Döndüren, Delilleriyle Aile İlmihali, İstanbul 1995, s. 418-420; Muhammed Fihr Şakfe, Mecmûʿatü ḳavânîni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye en-nâfize fî Sûriye maʿa'l-uṣûl ve'l-beyyinât, Dımaşk 1996, s. 149-151, 386, 405, 424, 428-429, 433-434; Meşrûʿu ḳānûni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye el-muvaḥḥad li'l-iḳlîmeyni'l-Mıṣrî ve's-Sûrî, Dımaşk 1416/1996, md. 81, 83, 84, 120-121, 173-175; Abdurrahman es-Sâbûnî, Şerḥu Ḳānûni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye es-Sûrî, Dımaşk 2001-2002, I, 284; II, 47, 51; "Tefvîż", Mv.F, XIII, 107-115.

Abdussamet Bakkaloğlu

TEGĀBÜN SÛRESİ

(سورة التغابن)

Kur'ân-ı Kerîm'in altmış dördüncü sûresi.

Âlimlerin çoğunluğuna göre Medine'de -muhtemelen ilk yıllardanâzil olmuştur. Adını dokuzuncu âyette geçen "tegābün" (aldanmak/aldatmak) kelimesinden alır. Âyet sayısı on sekiz olup fâsılası "ن، م، ر، د" harfleridir. Tegābün sûresi, Allah'ı yüceltme (tesbih) ifadesiyle başlayan beş sûrenin (müsebbihât) mushaf tertibine göre sonuncusudur. Sûre Allah'ın varlığını ve peygamberleri vasıtasıyla O'na bağlanmayı, âhiret âlemini ve buna hazırlanma aracı olan dünya hayatını iç içe konular halinde ihtiva eder. Bu muhtevayı üç bölüm halinde özetlemek mümkündür. Birinci bölüm evrendeki her varlığın Allah'ın yüceliğine tanıklık ettiği, hâkimiyet ve övgülerin O'na mahsus olduğu ve O'nun her şeye güç yetirdiğinin ifade edilmesiyle başlar. Ardından Allah'ın evreni ve bunun içinde insanı en güzel biçimde yarattığı, evrendeki her şeye, insanların düşüncelerinde bulunanlar dahil gizledikleri ve açıkladıkları hususlara vâkıf olduğu belirtilir. Geçmiş dönemlerde doğru yolu gösteren peygamberler gönderildiği halde küfür ve inkâr yoluna sapanların acıklı bir âkıbete mâruz kaldıkları ve Kur'an'ın muhataplarının bu ibret verici olaylardan haberdar oldukları bildirilir (âyet: 1-6). Diğer bazı âyetlerde Allah'a, resulüne ve "nur" diye anılan Kur'an'a iman etmenin lüzumu, kendisine gönülden bağlananlara Allah'ın daima yol göstereceği, Allah'a ve resulüne itaat etmenin ve O'na güvenip dayanmanın gereği vurgulanır (âyet: 8, 11-13).

Sûrenin ikinci bölümü âhirete dairdir. Kâfirlerin ebedî hayatı inkâr ettikleri, ancak bunun mutlaka gerçekleşeceği ve dünyada sergilenen davranışların karşılıklarının verileceği ifade edilir. Sûrenin dokuzuncu âyetinde bütün insanların bir araya getirileceği kıyamet günü "tegābün günü" diye nitelendirilir. "Alışverişte birbirini aldatmak" mânasına gelen tegābün kelimesi, rızasını ve cenneti kazanmak için kendilerini Allah'a adayanlarla bunun aksine hareket edenlerin nihaî gerçeği görmeleri ve inananlarla inanmayanların dünyadaki iddiaları bakımından inkârcıların aldanmış

durumuna düşmeleri şeklinde yorumlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġbn” md.; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 28). Sûrede ayrıca iman edip sâlih amel işleyenlerin cennette, inkâr ve yalanlama yolunu tutanların cehennemde ebedî kalacağı belirtilir (âyet: 7, 9-10).

Sûrenin son bölümünde müminlere hitap edilerek âhiret âleminin mutluluğu için dünya hayatında dengeli ve erdemli davranmaları gerektiğine dikkat çekilir. Bu arada Allah’ın lutfettiği nimetlerden

sayılan eş, evlât ve malın mümin için bir imtihan vesilesi (fitne) olduğu ve ebedî saadeti engellemesi halinde düşman konumunda bulunacağı vurgulanır. Rivayete göre bazı sahâbîler, Kureyş ileri gelenlerinin din üzerindeki ağır baskıları neticesinde Medine’ye hicret etmek istemiş, fakat Mekke’de kalan malları ve aile fertleri yüzünden vazgeçmişlerdi. Daha sonra Medine’ye gidip önceden hicret edenlerin kavuştuğu gönül ferahlığını görünce yaptıklarına pişman olmuş, hatta hicretlerini engelleyen aile fertlerini cezalandırmak istemişlerdi. Bu sırada nâzil olan âyet yukarıdaki hususa temas etmekle birlikte cezalandırma yoluna gidilmemesini tavsiye etmiştir (Tirmizî, “Tefsîr”, 64; Taberî, XXVIII, 158-161; Vâhidî, s. 341). Sûre Allah’a karşı saygılı olmayı, Allah’a ve resulüne uymayı, nefsin telkin edeceği cimrilikten kurtulup Allah rızası için harcama yapmayı emreden âyetlerle sona ermektedir (âyet: 14-18).

Tegābün sûresinde kâfirlerin asıl probleminin âhireti inkâr etmek olduğu hususuna dikkat çekildikten sonra müminlerin hem kendi iç muhasebeleri hem de aile fertleri ve müslüman toplumla münasebetleri açısından uyum ve yardımlaşma esasına uymalarının gereği dile getirilmiştir. Sûrede ayrıca esmâ-i hüsnâdan on iki isim yer almakta, bunların bir kısmı zât-ı ilâhiyyenin kudret ve azametini ifade ederken diğerleri O’nun bağışlayıcı ve merhamet edici yönünü beyan etmektedir. Tegābün sûresinin Resûlullah’ın diğer peygamberlere üstünlüğüne vesile olan sûrelerden (mufassal) olduğu, Hz. Peygamber’in gece yatmadan önce bununla birlikte diğer beş sûreyi (müsebbihât) okuduğu ve bunların içinde 1000 âyetten daha hayırlı bir âyetin bulunduğunu söylediği rivayet edilmektedir (Müsned, IV, 128; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 97; Tirmizî, “Fezâʾilü’l-Ḳurʾân”, 21; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 324-325, 331). Doğan her çocuğun başının tepesinde Tegābün sûresinden beş âyetin yazılı olduğuna dair hadis İbn Kesîr

tarafından “ileri derecede zayıf ve itibar edilmez” şeklinde değerlendirilmiştir (Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, VII, 26). Bazı tefsir kitaplarında yer alan, “Tegābün sûresini okuyan kimse ansızın ölmekten kurtulur” meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 137; Beyzâvî, IV, 286) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî [neşredenin notu], I, 684-685; Trablusî, II, 723).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ġbn” md.; Müsned, IV, 128; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVIII, 158-161; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 341; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685; VI, 137; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 286; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 26, 28; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 723; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 324-325, 331; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Teġābün”, DMT, IX, 393.

Bekir Topaloğlu

TEGANNİ

(bk. MÛSİKİ).

TEGAZZÜL

(التغزّل)

Eski Türk edebiyatında gazel söyleme; kasidenin başında yahut sonunda yer alan ve tecdîd-i matla‘ ile başlayan gazellerin adı

(bk. GAZEL; KASİDE).

TEGİN

Bazı Türk devletlerinde hükümdar soyundan gelen erkek çocuklara verilen unvan.

Kâşgarlı Mahmud tegin (tigin, tekin) kelimesinin “kul, köle” anlamına geldiğini söyler (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 355, 413). Hakanın (Efrâsiyâb) oğulları babalarının huzuruna çıktıkları zaman kendilerini kastederek, “Kul şöyle yaptı, kul böyle yaptı” derlerdi. Hakan oğullarının babalarına karşı olan saygılarından dolayı kullandıkları bu kelime zamanla onlarla özdeşleşmiştir. Teginler bir ordunun başında olur veya bir bölgenin idaresine memur edilirse “şad” unvanını alırlardı. Tegin unvanının zamana ve çevreye göre bazı değişikliklere uğradığı görülmektedir. Şehzadeleri diğer memlük emîrlerden ayırt etmek için tegin kelimesinin başına kişinin karakterine ve hiyerarşideki konumuna uygun biçimde sıfatlar eklenir, bunlarla birlikte “çağrı tegin, küç tegin, alp tegin, kutluğ tegin, gümüş tegin, tuğ tegin, böri tegin, tonga tegin, arslan tegin, tuğrul tegin, yinal tegin, yığan tegin, kara tegin” gibi isimler ortaya çıkardı. Hakan oğullarının en küçüklerine ve orta halli kimselerin itibarlı olanlarına “öge (üke) tegit” denirdi. Tegit tegin kelimesinin kural dışı çoğuludur. Bunlar soyluluk alâmeti olarak kırmızı renkte bayrakla temsil edilirdi. Hakan soyundan gelen teginlerin unvanı Bekeç Arslan Tegin örneğinde görüldüğü gibi “bekeç” (beycegiz) idi (a.g.e., I, 357-358).

Akhun prenslerine de tegin unvanı verilirdi (Kafesoğlu, s. 81, 83). Göktürk kitâbelerinde geçen Kültigin, Yolluğ Tegin ve Tonga Tegin, Uygurlar’ın menşei efsanesinde rastlanan Or Tegin ile Uygurlar’ın yıkılışında adı geçen Menglig Tegin ve Akhun paralarında görülen tegin isim ve ibareleri, İslâm öncesi Türk devletlerinde hânedan mensupları için tegin unvanının sıkça kullanıldığını göstermektedir. Aynı unvana Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi İslâmî devirdeki Türk devletlerinde de tesadüf edilmektedir. Diğer taraftan teginlerle Hakanlı hanlarının soyundan gelen hatunlara ve bunların çocuklarına “tarım” lakabı verilirdi; itibar sahibi olsalar da hakanların çocuklarından başkasına tarım diye hitap edilemezdi (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 396). Uygur Hakanlığı’nın

başlangıcında Moyen-çor kağan olmadan önce tegin unvanını taşıyor ve Uygurlar'ın başında bulunuyordu. Karahanlılar'da ülke Arslan Han'ın egemenliği altında sırasıyla Buğra Han (Tamgaç-Tavgaç), İlig Han ve tegin denilen şehzadeler tarafından yönetiliyordu. Teginler arasında "yinal tegin" ve "yıgan tegin" gibi kademeler vardı. Bu unvan Türkçe'den Çince'ye geçen kelimeler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte kelimenin kökeni, anlamı ve okunuşuna dair Chavannes, A. Bombacı, F. Altheim, F. W. Radloff ve G. J. Ramstedt gibi Türkologlar'ın çeşitli nazariyeleri mevcuttur. Tegin unvanı han unvanı gibi sıradan insanlar arasında şahıs adı olarak da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 90, 355-358, 396, 413-414; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1991, s. 67, 71, 83; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1986, s. 81, 83, 343, ayrıca bk. İndeks; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 48-49; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, I-II, bk. İndeks; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 127-129; Şinasi Tekin, "Bilinen En Eski İslamî Türkçe Metinler: Uygur Harfleriyle Yazılmış Karahanlılar Devrine Ait Tarla Satış Senetleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1975, s. 183; Alimcan İnayet, "Hanyu Wailaici Cidian'a Göre Çinceye Geçen Türkçe Kelimeler Üzerine", Turkish Studies, III/1 (2008), s. 281; C. E. Bosworth, "Tigin", EI^2 (İng.), X, 480.

Ömer Soner Hunkan

TEHADDÎ

(التحدّي)

Kur’ân-ı Kerîm’in ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere Kur’an’ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okuması anlamında bir terim

(bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN; KUR’AN).

TEHÂFÜTÜ’l-FELÂSİFE

(تعافت الفلاسفة)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) İslâm Meşşâî felsefesini ve Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesini eleştirmek amacıyla yazdığı eser.

Gazzâlî hayatının en verimli döneminde (1085-1095) felsefeye ilgi duymuş, iki yıl süreyle Fârâbî ve İbn Sînâ külliyatını inceledikten sonra bir yıl süreyle okudukları üzerinde durarak bazı meselelerde yoğunlaşmıştır (el-Münḳıẕ, s. 85). Filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymadan önce felsefe alanında kendisini kanıtlamak için 487 (1094) yılında Maḳāṣıdü’l-felâsife’yi kaleme almış, ardından Tehâfütü’l-felâsife’yi yazmıştır (488/1095). Eser bir giriş, dört mukaddime, yirmi konunun (mes’ele) incelendiği “İlâhiyyât” ve “Tabîiyyât” başlıklı iki bölümle kısa bir hâtimeden oluşmaktadır. Konuların on altısı ilâhiyat ve metafizik, dördü tabîiyyâta dairdir. Gazzâlî filozofları eleştirirken yirmi meseleden onunda “ibtâl” (çürütme, geçersiz kılma), altısında “ta‘cîz” (âciz bırakma, köşeye sıkıştırma), iki meselede filozofların ortaya koyduğu kanıtların yetersizliğini belirtmek üzere “acz”, bir meselede aldatmacaya başvurduklarını belirtmek için “telbîs” kelimesini kullanmıştır. Bunlar, ele aldığı meselelerin kendi amacı bakımından taşıdığı önemi ve konunun ağırlığını göstermek üzere bilinçli olarak seçilmiş kelimelerdir. Yirmi meseleden on yedisinde filozofların görüşlerini yetersiz ve hatalı kabul edip bunları bid‘at sayan Gazzâlî âlemin ezelîliği, Allah’ın sadece küllîleri bildiği ve âhiret hayatının ruhanî olduğu tarzında yorumladığı görüş ve iddialarından dolayı filozoflar hakkında “küfür” kelimesini kullanmıştır (s. 12-13).

Eserin giriş kısmında Gazzâlî zekâ ve anlayışlarını akranlarının zekâ ve anlayışlarından daha üstün gören, bu sebeple dinî emir ve yasakları önemsemeyen, ibadetleri küçümseyip terkeden, zan ve şüpheye kapılarak dinle bağlarını koparan bazı kimseler gördüğünü anlatır; ardından bu kişileri yoldan çıkaran asıl etkenin Sokrat, Hipokrat, Eflâtun ve Aristo gibi filozofları taklit etmeleri olduğunu söyler. Bu filozofların olgun bir akla ve

birçok fazilete sahip bulunduklarını, ancak şeriatları ve inançları inkâr ettiklerini, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmayıp bunların sonradan meydana getirilmiş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna inandıklarını nakleder. Bütün bunlar İslâm filozoflarının karakterine uyduğu için onların bu eski filozofların safında yer almak suretiyle küfre girdiklerini ileri sürer (s. 1-2). Gazzâlî döneminde filozof unvanıyla tanınmış herhangi bir kimse bulunmadığına göre onun burada eleştiri konusu yaptığı kişiler İhvân-ı Safâ ve İsmâilî geleneğini sürdürenlerle öteden beri kelâmcıların bu tür eleştirilerine muhatap olan, daha çok tabip, müneccim ve mühendisler arasından çıkan yabancı kültür hayranı birtakım zındık ve mülhidler olmalıdır. Dolayısıyla Gazzâlî, bu çevrelerin felsefeden beslendiğini düşünüp Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşhur iki filozofun şahsında felsefeyi ve filozofları eleştirmiştir. Çünkü ona göre felsefeyi bütün disiplinleriyle sisteme kavuşturan, mutlak filozof ve muallimi evvel unvanıyla anılan Aristo, onu en iyi inceleyip nakleden de bu iki filozoftur. Bu sebeple Aristo’ya ait tutarsız görüşleri bunların nakillerine dayanıp reddedeceğini söyler (s. 4-5). Bunu yaparken filozofların kullandığı yöntemin temelsizliğini ve tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle onlar hakkında iyimser düşünenleri uyarmayı amaçladığını belirten Gazzâlî, bir tez ortaya atarak değil sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağını, filozofları sıkıştırıp kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağını belirtir (s. 9). Tehâfütü’l-felâsife’deki temel iddiaya göre filozofların öğretileri tutarsızdır, doğru temellendirilmemiştir; yargıları incelemeye ve kesin bilgiye değil zan ve tahmine dayandığı için aralarında görüş birliği yoktur. Eğer metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılsa ve matematikte görüldüğü gibi kesin kanıtlara dayandırılsaydı bu konularda görüş ayrılığına düşmezlerdi (s. 4). Gazzâlî esas itibariyle filozofları, bilimde uyguladıkları matematik yöntemini metafizikte uygulayamadıkları halde bu alandaki görüşlerini kesin gerçekmiş gibi göstermeleri yüzünden eleştirmektedir.

Gazzâlî kelâmcılarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının üç meseleden kaynaklandığını söyler. Bunlardan ilki terimlere farklı anlamlar yüklenmesidir. Meselâ filozoflar cevherin “bir önermede yüklem olmayan, kendi kendine yeten, var olmak için başka bir nesneye ihtiyacı bulunmayan” anlamına geldiğini söyleyerek Allah’a cevher denmesinde bir sakınca görmezler. Kelâmcılar ise bu terime “yer kaplayan” mânası

verdiklerinden Allah hakkında kullanılamayacağını ileri sürerler. Gerçekte bu, esasa ilişkin olmayan lafzî bir tartışmadır. İkinci mesele ay tutulması hadisesi gibi astronomi ve tabiat bilimleriyle alâkalıdır. Gazzâlî'ye göre bu konuların dinle bir münasebeti yoktur. Dini savunmak amacıyla bilimin kesin kabul edilen sonuçlarına karşı çıkan kimse din adına cinayet işlemiş sayılır. Esasen zındıkları en çok sevindiren şey şeriatı savunan bir kimsenin ilmî görüşlerin şeriata aykırılığını iddia etmesidir. Üçüncü mesele âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve âhirette ölülerin dirileceğine dair konulardır. Gazzâlî'ye göre filozoflar bu üç meselenin hepsini inkâr etmiştir (s. 6-8). Ebû Bekir er-Râzî dışında nasları açıkça inkâr eden bir İslâm filozofu bulunmadığına göre filozofların söz konusu üç meseleyle ilgili nasları te'vil ederken ileri sürdükleri görüşler Gazzâlî tarafından dinî nasların ve hükümlerin inkârı şeklinde yorumlanmış ve filozoflar bu yüzden tekfir edilmiştir.

Tehâfütü'l-felâsife'de eleştirilen yirmi meseleden ilki âlemin ezelîliğine ilişkindir. Üç semavî dine göre âlem sonradan yaratılmıştır. Bu dinlere mensup ilâhiyatçılar ve bazı serbest düşünürler âlemin yaratılmışlığını çeşitli delillerle savunurken Aristo, Proclus ve dehrîler âlemin ezelî olduğunu iddia etmişlerdir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm Meşşâîleri'ne göre ise âlem zaman bakımından ezelî, zat bakımından (bilfiil varlığı itibariyle) sonradandır. Bu filozoflar, dinle felsefî görüşler arasında bir uzlaşma sağlamak amacıyla Plotinus'tan gelen sudûr teorisine başvurmuşlar ve âlemin yaratılışının sudûr şeklinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Ancak birçok sorunu beraberinde getiren bu teori başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü kelâmcılar Allah'ın varlığını hudûs deliliyle kanıtlamaya çalışırlar. Halbuki zaman bakımından da olsa âlemin ezelîliği fikri hudûs delilinin geçerliliğini ortadan kaldırmakta ve Allah'ın varlığını ispatlamayı güçleştirmektedir. Bu sebeple Gazzâlî âlemin ezelîliği tezini dört delille çürütmeye çalışmıştır (s. 15-47). Fakat söz konusu iki filozofun âlemin ezelîliğini benimsediği iddiasını onların eserlerinde açık biçimde

görmek mümkün değildir. Meselâ İbn Sînâ'ya göre kadim olan yalnızca yüce Allah'tır; çünkü yokluk O'nu öncelememiştir, varlığı da başkasından değildir. O'ndan başkasının hepsi sonradandır; zira yokluk onu öncelemiştir, varlığı da yüce olan ilkten gelmektedir (İslâm Filozoflarından

Felsefe Metinleri, s. 319). İbn Sînâ’nın bu açık ifadesine rağmen Gazzâlî’nin bu filozofları küfürle itham etmesinde ezelîlik fikrini içeren sudûr teorisini benimsemelerinin etkisinin bulunduğu söylenebilir. Gazzâlî’nin, âlemin zatı itibariyle hâdis, zaman bakımından ezelî olduğunu söyleyen bu iki filozofu âlemi hem zat hem zaman bakımından ezelî sayan dehrîlerle bir tutarak tekfir etmesi şaşırtıcıdır. Çünkü âlemin yaratılışını sudûrla izah etmek hatalı bile olsa küfür sayılmamalıdır. Bu konuda önemli olan Allah’ın hâlik oluşu ve âlemin bizâtihi sonradanlığıdır. Bununla birlikte Gazzâlî sudûr sistemindeki çelişkileri, tutarsızlıkları başarılı şekilde belirlemiş, yoktan ve hiçten yaratma inancı karşısında sudûrun karmaşıklığını ve tutarsızlığını ortaya koymuştur (s. 68-78).

Gazzâlî’nin filozofları küfürle suçladığı bir başka konu âhiret hayatının cismanî değil ruhanî olduğu yolundaki görüşleridir. Filozofların nefsin bedenden bağımsız ve ölümsüz bir cevher niteliği taşıdığına ilişkin görüşlerine katılmakla birlikte Gazzâlî, âhiret hayatının ne şekilde gerçekleşeceğini belirlemenin akılla değil nasla mümkün olduğunu, âhiret halleriyle ilgili açık nasları avamın anlaması için maddî semboller biçiminde yorumlayıp cennet nimetlerinin ve cehennem azabının ruhanîliğini iddia etmenin dinle bağdaşır bir yanının bulunmadığını söyler (s. 212-214). Bu konuda onun başlıca hedefi İbn Sînâ’dır. Zira İbn Sînâ âhiret hayatının ruhanîliğine dair görüşünü temellendirmek amacıyla er-Risâletü’l-aḍḥaviyye fî emri’l-meʿâd adlı eserini yazmış, Gazzâlî de Tehâfütü’l-felâsife’nin yirminci meselesinde onun ileri sürdüğü gerekçeleri aklî ve naklî delillerle çürütmüş, böyle bir iddianın peygamberliği ve şeriatı açıkça inkâr anlamına geleceğini söylemiştir (s. 225). Ancak Gazzâlî mânevî haz ve acıların maddî lezzet ve elemlerden daha üstün, daha etkili ve sürekli olduğunu savunan filozoflarla sûfîlerin görüşlerine katılır (Tehâfütü’l-felâsife, s. 208-210; Mîzânü’l-ʿamel, s. 185). Ayrıca, “Genellikle Allah’a ve âhirete inanan sûfîlerle filozoflar âhiretin nasıl ve ne şekilde olacağı konusunda ihtilâf etseler de mutluluğun ilim ve ibadetle gerçekleşeceği hususunda müttefiktirler” demek suretiyle (Mîzânü’l-ʿamel, s. 15) onları destekler. Gazzâlî’nin bu yaklaşımı âhiretin ruhanîliğini savunanlara karşı bir yumuşama şeklinde yorumlansa da Kur’an’ın haşirle ilgili müjdeleyici, özendirici ve güven verici, aynı zamanda uyarıcı, korkutucu ve caydırıcı nitelikteki tasvirlerini sadece avamı teşvik veya te’dib eden sembollerden ibaret saymanın Ehl-i sünnet akîdesiyle bağdaşır

bir yanı bulunmadığından Gazzâlî'nin bu yaklaşımı benimsediğini düşünmek isabetsiz olur.

Gazzâlî, kendisinden önceki kelâmcıların akıl-nakil ve din-felsefe ilişkilerini tartışırken kullandıkları yöntemin yetersizliği ve verimsizliğinden, ayrıca onların felsefî meselelere tam nüfuz etmeden felsefeyi eleştirmeye kalkıştıkları için başarılı olamadıklarından yakınır. Kendisi, filozofların görüşlerini delilleriyle naklettikten sonra onları bütün yönleriyle irdeleyip eleştirir. Peşin yargılardan ve ciddiyetsizlikten kaçınmakla birlikte zaman zaman polemiğe girdiği ve alaycı ifadeler kullandığı görülür. Gazzâlî'nin bütün amacı, din ve metafizikle ilgili bazı meselelerde hakikati temsil yetkisinin felsefeye değil dine ait olduğunu ortaya koymaktır. Din-felsefe ilişkisi konusunda yeni bir çığır açan Tehâfütü'l-felâsife dünya felsefe klasikleri içinde yer almış, İslâm düşünce tarihinde "tehâfüt tartışmaları" adı altında yeni bir tartışma alanının açılmasına, İbn Rüşd başta olmak üzere bu alanda on civarında eserin yazılmasına öncülük ederken aynı zamanda ulemâ ve entelektüeller arasında felsefe kültürünün canlı bir şekilde devamını sağlamıştır.

Tehâfütü'l-felâsife'nin kütüphanelerde birçok nüshası bulunmakta olup ilk baskısı İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehâfüt'ü ve Hocazâde'nin Tehâfütü'l-felâsife'siyle birlikte yapılmıştır (Kahire 1302, 1319, 1321; Bombay 1304). Eserin ilmî neşrini Maurice Bouyges, sekizi İstanbul kütüphanelerinde mevcut onun üzerinde nüshayı esas alarak gerçekleştirmiştir (Beyrut 1927). Fakat bu metnin inşasında bazı isabetsiz tercihler yapıldığından Süleyman Dünyâ daha sıhhatli bir metin meydana getirip yayımlamıştır (Kahire 1958). Michael E. Marmura, Bouyges neşrindeki bazı hatalara dikkat çekerek yeni bir metin hazırlayıp İngilizce'ye çevirmişse de (Provo 1997) bu çalışmada da yanlışlar vardır. Tehâfütü'l-felâsife, II. Abdülhamid'in isteği üzerine Serküttâb Süleyman Hasbi tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de yayımlanmamıştır (İÜ Ktp., Yıldız, nr. 4213). Süleyman Dünyâ neşrini esas alan Bekir Karlığa'nın çevirisini (İstanbul 1981) Bekir Sadak'ın tercümesi izlemiştir (İstanbul 2002). Son olarak Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Süleyman Dünyâ ile Marmura neşirlerini karşılaştırmak suretiyle hazırladıkları metni Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamışlardır (İstanbul 2005). C. Calonymos'un İbrânîce'den Latince'ye yaptığı çeviri iki defa basılmıştır (Venedik 1527, 1562). Augustino Nifo de eseri Latince'ye

tercüme etmiştir (Padua 1497). Tehâfütü'l-felâsife'yi Bar-Hiya Levi ben İsaac (Jerahiakha-Levi) İbrânîce'ye çevirmiş, ancak bu çeviri basılmamış, dört nüshası günümüze ulaşmıştır (Hollanda, Leiden, Hebr, nr. 6; Paris Bibliothèque Nationale, Hebr, nr. 913, 914; İtalya, Parma, nr. 496). Carra de Vaux'nun 1899'da Muséon dergisinde yayımlamaya başladığı bazı bölümlerin (XVIII [Louvain 1899], s. 143-157, 274-308, 400-408; I [1900], s. 346-379) Fransızca tercümesinin tamamlandığına dair bilgi bulunmamaktadır (Abdurrahman Bedevî, s. 63-69).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 1-13, 15-47, 68-78, 208-210, 212-214, 225; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (nşr. Cemîl Salîba - Kâmil İyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 85; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 15, 185, 195; Fârâbî, "Eflâtun ile Aristotales'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 174; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine", a.e., s. 319; Şehristânî, Muṣâraʿatü'l-felâsife (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr), Kahire 1396/1976; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 63-69; C. de Vaux, el-Ġazzâlî (trc. Âdil Züaytir), Beyrut 1984, tür.yer.; Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, İstanbul 2004, s. 183-187; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul 2004, s. 339-342; Mahmut Kaya, "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini", Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, Bildiriler, İstanbul 2008, II, 155-160.

Mahmut Kaya

TEHÂFÜTÜ TEHÂFÜTİ’l-FELÂSİFE

(تهافت تهافت الفلاسفة)

İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife adlı eserine cevap olarak yazdığı eser.

Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi, aynı zamanda fakih ve hekim olan Ebü’l-Velîd İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulması meselesine özel önem atfederek bu konuda müstakil

eserler yazmıştır. Onun bu amaçla kaleme aldığı Faṣlü’l-maḳāl ve el-Keşf ʿan menâhici’l-edille’den başka muhtemelen 1180-1181 yıllarında telif ettiği eserin ismi, Escurial Library’de bulunan Bernâmecü’l-faḳīh İbn Rüşd adlı nüshada er-Red ʿalâ Kitâbi’t-Tehâfüt, zeylinde ise er-Red ʿale’l-Ġazzâlî fî Tehâfüti’l-felâsife şeklinde kaydedilmiştir. İbn Ebû Usaybia bu eserden, müellifin Gazzâlî’nin Kitâbü’t-Tehâfüt’üne cevap verdiği Kitâbü Tehâfüti’t-Tehâfüt diye söz ederken Zehebî Kitâbü Tehâfüti’t-Tehâfüt olarak zikreder. Safedî ise eser hakkında, “Onun bir de Gazzâlî’ye cevap verdiği Tehâfütü’t-Tehâfüt’ü vardır” ifadesini kullanır (Cemâleddin el-Alevî, s. 23). Tehâfüt’ün günümüze ulaşan nüshalarında Şerḥu Tehâfüti’l-Ġazzâlî, Kitâbü Red ʿale’t-Tehâfüt, Kitâbü Reddi Tehâfüti’l-ḥükemâʾ ve Tehâfütü Tehâfüti’l-felâsife adları yer almaktadır (Anawati, s. 98).

İslâm toplumunda din-felsefe ilişkisinin Yaʿkūb b. İshak el-Kindî ile gündeme geldiği bilinmektedir. Kindî felsefeye karşı çıkan çevrelerin bu tutumundan, “Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılar” sözleriyle yakınır (Felsefî Risâleler, s. 142). Felsefenin İslâm dünyasına intikalinden beri bu harekete karşı gösterilen tepkiler Gazzâlî’nin söylediği gibi kelâmcıların kitaplarındaki kapalı, sistemsiz, çelişik ve bozuk ifadeler olmaktan öteye gidememiştir (el-Münḳıẕ, s. 34). Fakat Gazzâlî filozoflara

yönelik en tutarlı ve etkili eleştiriyi Tehâfütü'l-felâsife'de ortaya koymuş, onun bu eleştirilerine cevap ise İbn Rüşd'den gelmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'de gerçekleştirmek istediği amaç ve izlediği yöntem karşısında kendini Tehâfütü't-Tehâfüt'ü yazmaya yönelten temel etkenleri gerek bu eserinin gerekse Faṣlü'l-maḳāl ve el-Keşf'in satır aralarına serpiştirmiştir. İbn Rüşd'e göre insanın mahiyetini belirleyen ve onu diğer varlıklardan ayıran temel vasfı aklî etkinlikleridir. Akıllı oluşu aynı zamanda ona çok önemli bir konum sağlar; çünkü o aklı sayesinde insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir (Tehâfütü't-Tehâfüt, II, 560-561). Akıl varlıktaki düzeni düşünüp anlamaktan ibarettir. İnsanın var oluş amacı aklın nazarî ve amelî işlevleri açısından yetkinliğe ulaşmaktır. Bunlardan ilki doğru bilgi, diğeri doğru eylem sayesinde gerçekleşir (el-Keşf, s. 241; Faslü'l-makâl, s. 99-100). Bu da kendiliğinden gerçekleşecek bir şey olmayıp bir zihniyet ve yöntem meselesidir. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'deki tutumuna ilişkin olarak İbn Rüşd'ün yaptığı değerlendirme ve eleştiriler üç grupta toplanabilir.

1. Hassas bir alan olan metafizik konusunda Gazzâlî gereken titizliği göstermemiştir. Nazarî meselelerin çoğu ilk bakışta kolayca anlaşılır türden olmadığı gibi bunların temellendirilmesinde kullanılan öncüller de her insan için anlamlı ve mâkul değildir. Bu öncüller ancak mantık bilenler için bir mâna ifade eder. Bu sebeple retorik (hatâbî) ve diyalektik (cedelî) yöntemin metafizikte kullanılması doğru değildir; bu alanda sadece burhanî yöntem kullanılır (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 345-348; II, 647-648). İbn Rüşd'e göre metafizik meselelerin bu metotla tartışılması hem din hem felsefe açısından tehlikelidir. Nitekim Gazzâlî'nin bu hususta gereken dikkat, özen ve duyarlılığı göstermemesi yüzünden bazıları felsefeyi, bazıları dini gereksiz ve geçersiz sayma yoluna gitmiştir. Herhalde Gazzâlî bunu yaparken böyle bir sonucu amaçlamıyor, din ve felsefenin uzlaştırılmasına katkı sağlamayı düşünüyordu (Faslü'l-makâl, s. 97; el-Keşf, s. 182; Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 348-349). Öte yandan İbn Rüşd bu polemiğe girmiş olmaktan duyduğu rahatsızlığı ifade eder: "Böyle bir işe girişmeyi aslında doğru bulmuyorduk; ancak Gazzâlî bu önemli ilim (metafizik) alanında böylesi hayal ürünü düşünceleri ortaya atarak erdemli işler yapmak suretiyle mutluluğa ulaşma yolunu insanlara kapatmıştır" (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 348-349); "Bilen, gözleyen ve gören Allah'a yemin ederim ki bu konular üzerinde bu şekilde konuşmayı doğru bulmuyorduk" (a.g.e., II, 651). Filozof başka yerlerde de

bu rahatsızlığını dile getirir (meselâ bk. a.g.e., II, 874; Faslü'l-makâl, s. 99).

2. Gazzâlî'nin, "Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini geçersiz kılmakla sınırladık" (Tehâfütü'l-felâsife, s. 46); "Biz bu kitaptaki meseleleri yapıcı olarak değil yıkıcı ve karşı çıkıcı bir tavırla ele aldık. Bu yüzden kitaba gerçeğin ortaya konulması değil filozofların tutarsızlığı adını verdik" (a.g.e., s. 106) şeklindeki ifadeleri karşısında onun kötü niyetli olabileceğini düşünmek istemeyen İbn Rüşd böyle bir amacın kötülükte son derece ileri gidenlere dahi yakışmayacağını söyler (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 416; II, 545-546). Gazzâlî böyle bir maksat güdecek biri olmadığına, Tehâfütü'l-felâsife de bir vâkıa olarak ortada durduğuna göre onu bu kitabı yazmaya sevkeden başka etkenler aramak gerekir. Gazzâlî bu tür konuları gerçek yönleriyle anladığı halde konuyu ya burada gerçeğe aykırı biçimde ortaya koymuş ya da gerçek yönleriyle anlayamadığı ve iyi bilmediği konular hakkında görüş bildirmeye kalkışmıştır. Birinci davranışın ancak kötü niyetlilerin, ikincisinin cahillerin işi olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre Gazzâlî her iki kusurdan da uzaktır. Fakat iyi cins bir at da tökezleyebilir, şu halde bu kitabı yazmış olması Ebû Hâmid'in sürçmesidir (a.g.e., I, 199-200, 416; II, 609, 735). Gazzâlî'nin bu doğrultuda hareket etmiş olmasını İbn Rüşd bilgi eksikliği ve yaşadığı dönemin özel şartları gibi sebeplere bağlamaktadır. Gazzâlî'nin en önemli sorunu olan bilgi eksikliği onun Tehâfütü'l-felâsife'de izlediği özel

yöntemin doğal sonucudur. Çünkü Gazzâlî, Aristo doktrininin tutarsızlığını göstermenin filozofların tutarsızlığını göstermek, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik problemlere ilişkin görüşlerini geçersiz kılmanın da Aristo metafiziğini geçersiz kılmak anlamına geleceğini düşünmektedir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 4-5; el-Münḳız̠, 35-38). Böyle bir ön kabul ve genelleme, İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin en önemli kusurunu ve en zayıf yönünü meydana getirmektedir. Zira Aristo'nun eserlerinin tercümeler sırasında önemli ölçüde değişikliğe uğradığının farkına varan Gazzâlî (Tehâfütü'l-felâsife, s. 4), gerçeğin arayıcısı olarak İbn Sînâ'nın da bu durumdan etkilenebileceğini hesaba katmadan yalnızca onun eserlerini inceleyip filozoflar hakkında olumsuz yargıda bulunmuştur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin ortaya koyduğu eleştirileri doğrudan İbn Sînâ'yı bağladığı halde aslında Aristo'ya ait bulunmayan

birçok görüşü önce ona izâfe etme, ardından onu mahkûm edecek genellemeler yapma durumuna düşmüştür. Eğer Gazzâlî, hedef aldığı Aristo doktrinini doğrudan onun eserlerinden hareketle inceleseydi hem kendi yöntem anlayışına ve ilkelerine uygun davranmış hem de şahsiyetine yakışan bir tavır sergilemiş olurdu (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 199, 406-407, 412-413; II, 617, 790-791). Gazzâlî'yi Tehâfütü'l-felâsife'yi yazmaya yönelten ikinci sebep onun yaşadığı dönemin özel şartlarıdır. Nitekim Gazzâlî, filozoflarla hesaplaşmasının gerekçeleri arasında o dönemde bazı kişi ve grupların dinî inanç, ilke ve ibadetleri küçümseyen, hatta hiçe sayan tavırlarını da zikreder (Tehâfütü'l-felâsife, s. 1-3). Öte yandan bir terör odağı halinegelen bâtınî hareketler devrin ilim çevreleri ve dindar kesimleri kadar siyasî otoriteyi de kaygılandırıyordu. Gazzâlî de felsefeyle içli dışlı olan bâtınî öğretileri reddetmek amacıyla çeşitli eserler kaleme almıştır. Bundan hareketle İbn Rüşd, Gazzâlî'nin belli kesimlere şirin görünmek (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 97) ve filozofların öğretilerinden pek çoğunu benimsediği halde bunu gizlemek için onları eleştirmek zorunda kaldığını belirtir (a.g.e., I, 272; II, 538). Fakat Gazzâlî böyle yaparak hem kendinden beklenen gerçeği ortaya koyma amacından uzaklaşmış hem de kendini zora sokmuştur (a.g.e., I, 98). Nitekim diğer eserlerine bakıldığında filozofların metafizik meselelere dair düşüncelerinden faydalandığı görülür. Mişkâtü'l-envâr'ı bunun en açık delilidir. Öte yandan onu eleştiren bazı kimselere karşı kendini, "... İzin iz üstüne gelmesi imkânsız değildir. (...) Velev ki bu görüşlerin hepsi eski filozofların kitaplarında yer almış olsun; eğer söz konusu görüş kendi içinde tutarlı, kesin kanıta dayalı olup Kitap ve Sünnet'e de aykırı değilse niçin terk ve inkâr edilsin?" şeklinde savunması da (el-Münḳıẕ, s. 45-46) bu gerçeğin bir diğer göstergesidir.

3. Gazzâlî, bu kitapta ele aldığı meseleler hakkında kendi görüşünü açıklama gereği duymadan sadece sorgulayarak ve reddederek filozoflara karşı çıkacağını söylemiş (Tehâfütü'l-felâsife, s. 9) ve öyle de yapmıştır. Halbuki Gazzâlî, böyle bir yaklaşımın metafizik meselelerin üstesinden gelemeyecek durumda olanları kuşkuya düşürmekten başka bir işe yaramayacağının farkındadır. Nitekim kendisi, "Şüphesiz karşı çıkma bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur; tez ve antitezi ortaya koymak suretiyle de güçlük çözümlenir" dediği halde (a.g.e., s. 46) buna uymamıştır. İbn Rüşd'e göre bir güçlüğün diğer bir güçlükle karşılanması o güçlüğün ortadan kaldırıldığı yahut geçersiz kılındığı anlamına gelmez;

aksine böyle davranan bir kimse hakkında insan onun niçin iki güçlükten birini kabul edip diğerini geçersiz saydığı yolunda bir kuşkuya kapılabilir. Gazzâlî'nin yaptığı şey de birbiriyle ilgisiz konular arasında zoraki ilişki kurup filozofların farklı meselelerdeki görüşlerini karşı karşıya getirmekten, sonuçlar üzerinde birtakım şüpheler uyandırmaktan ibaret kalmıştır. Halbuki yapması gereken şey kendi tezini ortaya koyup antitezle karşılaştırdıktan sonra sonuca varmaktır. Bu sebeple Gazzâlî'nin okuyucuları kuşkuya düşürmemek için önce sözünü ettiği Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid adlı kitabı yazarak hakikati ortaya koyması gerekirdi. İbn Rüşd sözü edilen eseri görmediğini, belki de Gazzâlî'nin böyle bir kitabı hiç yazmamış olabileceğini belirtmekte haklıdır (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 212-213). Bütün eleştirilerine rağmen İbn Rüşd, Gazzâlî hakkında iyimser düşünmekten vazgeçmemiş, Tehâfütü'l-felâsife dolayısıyla düştüğü çelişkili durumun mâzur görülebileceğini ifade etmiştir (a.g.e., I, 98). İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye karşılık vermesiyle başlayan "tehâfüt geleneği" Fâtih Sultan Mehmed döneminde Hocazâde Muslihuddin Efendi, Alâeddin Ali et-Tûsî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin çeşitli adlarla kaleme aldıkları "tehâfüt"lerle İslâm düşüncesine yeni bir canlılık kazandırmıştır. Hocazâde'nin eseri için kaleme alınan iki hâşiye ile Kemalpaşazâde'nin hâşiyesine Muhyiddin Mehmed Karabâğî'nin yazdığı Taʿlîḳa ve ardından gelen diğer eserler bu geleneğin devamını sağlamıştır (Güzel, s. 8-14). Tehâfüt tartışmaları üzerine ciddi bir değerlendirme yapan İbn Teymiyye de burada anılmalıdır (Çağrıcı, IX [1995], s. 77-126).

Eserin üçü Süleymaniye Kütüphanesi'n-de (Yenicami, nr. 734; Şehid Ali Paşa, nr. 1582; Lâleli, nr. 2490), biri Tahran Kütüphanesi'nde (nr. 712) olmak üzere dört yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. 1318-1328 yıllarında Calonymos ben David ben Todros tarafından Happalat ha-Happalah adıyla İbrânîce'ye tercüme edilmiş olup tercümenin bazı nüshaları Oxford (Bodleian Library, Michael Collection, nr. 293) ve Paris (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 956) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eserin Don Isaac Abravanel'in (ö. 1508) yaptığı bir diğer İbrânîce çevirisi Leiden'dedir (Bibliotheca Universitatis, Hebrew, Warn, 15). Tehâfüt'ün Arapça'dan Latince'ye çevirisini Calonymos ben Calonymos ben Meir 1328 yılında gerçekleştirmiştir. Bu çeviri Augustinus Niphus'un (Augostino Nifo) şerhiyle birlikte ilk defa 1497'de Venedik'te, daha sonra 1517'de, 1497-1576 yılları arasında on ikiden fazla, 1529 ve 1542'de Lyons'ta defalarca

basılmıştır (Tehâfütü't-Tehâfüt, nşr. M. Bouyges, neşredenin girişi, s. XXI-XXIII). Kitabın Latince'ye ikinci çevirisini bu İbrânîce çeviri üzerinden Calonymos ben Calonymos Destructio Destructionum Philosophise Algazelis adıyla yapmış ve 1497'de Bonetus Locatellus tarafından yayımlanmıştır. 1527'de Bernard de Vitalibus, 1529'da Scipio de Gabiano, 1542'de Jacob Giunta, 1555 ve 1573'te Juntas, 1560'ta Cominus de Tridino tarafından Venedik'te çeşitli baskıları gerçekleştirilen bu Latince çeviriyi Beatrice H. Zedler tekrar neşretmiştir (Averroes Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos, Milwaukee 1961). İlk Arapça baskısı Gazzâlî ve Hocazâde'nin tehâfütleriyle birlikte Kahire'de (1302) yapılan Tehâfüt daha sonra birçok defa basılmış, ilk tahkikli neşrini 1930'da Beyrut'ta Maurice Bouyges gerçekleştirmiş, bu metnin yeni baskıları yapılmıştır. Max Horten'in Almanca'ya yaptığı kısmî açıklamalı tercümesi 1913'te yayımlanan Tehâfüt'ü Simon Van den Bergh, İngilizce'ye çevirip eklediği notlarla birlikte 1954 yılında neşretmiştir. Eserin "Tabîiyyât" kısmını Carlos Quiros İspanyolca'ya tercüme ederek yayımlamıştır (Karlığa, s. 425-426). Süleyman Dünyâ, Bouyges'in tenkitli metnine dayanıp eseri yeniden neşretmiş, M. Âbid el-Câbirî 1998'de başka bir tahkikli neşrini gerçekleştirmiştir.

Türkçe'ye ilk defa, Gazzâlî ve Hocazâde'nin tehâfütleriyle mukayese edildiği doktora çalışması kapsamında Mübahat Türker-Küyel tarafından özetlenerek tercüme edilen eseri daha sonra Bekir Karlığa, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sinin Türkçe çevirisinin ekinde kısmen tercüme etmiştir. Tehâfütü't-Tehâfüt'ün tam Türkçe çevirisini Kemal Işık ve Mehmet Dağ yapmıştır (Samsun 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 142; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî, VII içinde), Beyrut 1409/1988, tür.yer.; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges),

Beyrut 1930; a.e. (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I-II; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950; a.mlf., el-Keşf (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1964, tür.yer.; a.mlf., Faslü’l-makâl: Felsefe ve Din İlişkisi (nşr. ve trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, tür.yer.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1401/1979-81, III, 389-439; VIII, 136-243; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 512-513; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 93-101; Zeyneb Mahmûd Hudayrî, Es̱eru İbn Rüşd fî felsefeti’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Kahire 1983; Cemâleddin el-Alevî, el-Metnü’r-Rüşdî, Dârülbeyzâ 1986, s. 23, 100-101; Abdurrahim Güzel, Karabâğî ve Tehâfütü, Ankara 1991, s. 8-14; Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”, İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1996, s. 87-100; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul 2004, s. 425-426; Mustafa Çağrıcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, İTED, IX (1995), s. 77-126.

Hüseyin Sarıoğlu

TEHALLUS

(التخلّص)

Şiir ve nesirde tema ve konular arasında münasebet düşürerek geçiş yapma anlamında bedî‘ terimi.

Sözlükte “hâlis ve katkısız olmak; tehlike vb. şeyden kurtulmak; varmak, ulaşmak” anlamlarındaki hulûs (halâs) kökünden türeyen tehallus “kurtulmak, bir şeyden ayrılıp diğerine geçmek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ḫlṣ” md.). Edebiyatta tehallus, kasidede giriş bölümünden sonra asıl konuya geçişte ve kasidenin bölümleri arasında münasebet kurarak geçiş yapma sanatıdır. Tehallusun karşıtı olan iktidâb ise münasebet düşürmeden “soğuk geçiş” yapmaktır. Tehallus için bazı müellifler “hüsn-i tehallus, berâat-i tehallus, tahlîs, hurûc, hüsn-i hurûc” gibi terimler kullanmıştır. Belâgat erbabı, edip ve şairin sözünün başlangıç, asıl konuya geçiş ve sonuç bölümlerinde -bahçede en güzel çiçekleri araştırıp devşiren kimse gibi-daha hoş lafızlar, daha uyumlu mâna ve daha düzgün bir dizim ortaya koymasının önemini vurgulamıştır. Tehallusun bu nitelikte olmasının sebebi, sözü dinleyen veya okuyan kişinin girişten asıl konuya geçişin nasıl olacağını merakla beklemesini, söz konusu geçişin iki tarafla da uyuşan hoş bir ifade ile olması halinde onun ilgisini çekip sözün devamını şevkle dinlemesini veya okumasını sağlamaktır (Kazvînî, s. 596; Teftâzânî, s. 376-377; Abdünnâfi İffet, II, 237, 239).

Tehallusu “hüsnü’l-hurûc” adıyla ilk defa ele alan müellif Sa‘leb (ö. 291/904) olmuş, övgüye münasebet düşürerek geçiş yapmakla ilgili birçok beyit zikretmiş, kadîm Arap şairlerinin hâkim üslûbunun girişten asıl konuya münasebet düşürmeden soğuk geçiş yapmak olduğunu, onların eski konak yerleri kalıntıları ve deve tasviri, dostlardan ayrılık, çöl yolculuğu ve bunun sıkıntılarını tasvirden sonra asıl konuya “دع ذا...، عدّ عن ذا...، اذكر كذا...” (bırak bunu ..., geç bunu ..., sen şundan söz et ...) gibi klişelerle geçtiklerini kaydetmiştir (Ḳavâʿidü’ş-şiʿr, s. 57-58). Sa‘leb’in öğrencisi İbnü’l-Mu‘tez de konuya aynı nitelemeyle değinmiş (el-Bedîʿ, s. 155-156), İbn Tabâtabâ tehallusun müvelled şairlerin icadı olduğunu, kadîm şairlerin üslûbunun

iktidâb niteliği taşıdığını kaydeder (ʿİyârü'ş-şiʿr, s. 111). Arap dili ve edebiyatı eleştirmenlerinden Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebû Temmâm ile Buhtürî'nin nesîbden methe geçiş yaptıkları başarılı ve başarısız tehalluslarına dair çok miktarda örnek sıralamış (el-Muvâzene, II, 291-328) ve bu konuda Buhtürî'nin üstünlüğünü belirtmiştir (a.g.e., II, 328). Halbuki Buhtürî'nin kadîm şairlerin geleneğine uyduğu için şiirlerinde hâkim üslûbun soğuk geçiş olduğu yaygın bir kanaattir (Bâkıllânî, s. 56). Ebû Ali el-Hâtimî şiiri insan bedenine benzetmiş, şiirin bölümleri birbiriyle uyuşup kaynaşmaz, nesîb medihten ve diğer bölümlerden ayrı ve kopuk durumda kalırsa hastalıklı beden gibi şiirin de güzelliğini kaybedeceğini söylemiştir (Ḥilyetü'l-muḥâḍara, I, 215).

İbn Reşîḳ, hurûcla istitrat arasında benzerlik bulunmakla birlikte istitratta farklı bir konuya geçilip açıklama yapıldıktan sonra ilk konuya dönüldüğünü, hurûcda ise durumun bunun aksi olduğunu belirtmiş, tehallus konusunda en başarılı örnekleri Mütenebbî'nin verdiğini, fakat onun da düşük ve çirkin intikallerine rastlandığını ileri sürmüştür. İbn Reşîḳ'e göre tehallus vasfını almaya en lâyık olan türün şairin bir temadan diğerine geçtiği, ardından ilk temaya döndüğü, daha sonra diğer bir temaya girdiği ve onun ardından ilk geçtiği temaya devam ettiği türdür. Nitekim Nâbiga ez-Zübyânî, Hîre Kralı Nu'mân b. Münzir'e özür beyanı için yazdığı "Kasîde-i İ'tizâriyye"sinde (Ayniyye) nesîb bölümünden özür beyanına tehallus etmiş, daha sonra kendi halinin tasvirine geçmiş, ardından eski konuyu sürdürmek üzere özür beyanına geçiş yapmıştır. Böylece şair kasidenin sonuna kadar temadan temaya münasebetli geçiş yapmıştır (el-ʿUmde, I, 208-210). İbn Reşîḳ, "ilmâm" diye anılan türde nesîbin arasına methin girmesinden sonra nesîbe dönüldüğünü, ardından tekrar medhe dönüş yapıldığını bir örnekle açıklamıştır (a.g.e., I, 210).

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr nazımda ve nesirde tehallusu "şairin nesîbden methe, nesîbi methin sebebi kılarak ve kasidenin tek kalıba dökülmüşçesine bütünlüğünü sağlayacak şekilde ilgi kurarak geçiş yapması" şeklinde tanımlamış, tehallusun nesirde daha kolay, nazımda vezin ve kafiye sebebiyle daha zor olduğunu ifade etmiştir. Nizâmülmülk'ün saray şairlerinden Ebü'l-Alâ Muhammed el-Gānimî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'de tehallusun bulunmadığı iddiasını yanlış bir görüş diye niteledikten sonra Kur'an'da belâgatla ilgili her tür güzelliğin yer aldığını; onda va'z, tezkir,

inzâr, cennetle müjdelemekten emir ve nehye, va‘d ve vaîde, muhkemden müteşâbihe, peygamberlerin ve meleklerin tasvirinden şeytanın yerilmesine güzel geçişlerin yapıldığını belirtmiş, Kur’an’dan, şiirden ve kendi risâlelerinden örnekler vermiştir (el-Mes̱elü’s-sâʾir, III, 147-164). İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî, “berâat-i tehallus” başlığıyla ele aldığı tehallusu “şairin kasidesinin girişinde yer verdiği nesîb, fahr, tasvir, edep, zühd, mücûn ve diğer temaların sonunun methin ilk beytiyle kaynaşması” biçiminde tanımlamış ve kaynaşma işlevi gören ifadenin (tehallus) bir veya iki beyitte gerçekleşebileceğini kaydetmiş, i‘câz erbabına göre bunun ince bir i‘câz vechi olduğunu, Kur’an’da bol miktarda bulunduğunu, Kur’an’da ilk bakışta ilgisiz gibi görünen konular arasında düşünüldüğü takdirde hayret uyandıracak türden ince ve derin münasebetlerin görüleceğini açıklamış, Kur’an’dan ve şiirden birçok örnek vermiştir. Kadîm şairlerden ilk defa

tehallusa dair örnek zikreden kişinin Züheyr b. Ebû Sülmâ olduğunu belirten İbn Ebü’l-İsba‘ müteahhir dönem şairlerini tehallus konusunda üstün ve zayıf diye iki gruba ayırmış; Ebû Nüvâs, Müslim b. Velîd, Ebû Temmâm ve Mütenebbî’yi üstün niteliklilerden sayarak onlardan örnekler sıralamıştır (Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 167-168; et-Taḥrîr, s. 433-438). Hatîb el-Kazvînî belâgata mülhak bir konu şeklinde tasnif ettiği tehallus için Ebû Temmâm, Müslim b. Velîd ve Mütenebbî’den örnekler vermiş (el-Îżâḥ, s. 596-597), Telḫîṣ şârihleri de onu izlemiştir. Teftâzânî “emmâ ba‘dü, ve ba‘dü, hâzâ ve, zâlike ve, hâzâ bâbü, hâzâ faslu, eyzan, nahvü” gibi kelime ve terkiplere iki söz arasında bir bakıma ilgi kurdukları, bir bakıma da onları birbirinden ayırdıkları için “tehallusa yakın iktidâb” adını vermiştir (bk. İKTİDÂB).

Âyet ve sûrelerin tenâsübüne, aralarındaki ilgi ve sıralanışa ilişkin birçok eser yazılmış, bu konuda tefsir kitaplarında açıklamalara yer verilmiştir. Belâgat erbabı tehallus sanatı çerçevesinde ilâhî beyanlardaki münasebetleri araştırmış ve tatminkâr çalışmalar yapmıştır. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr ile ondan faydalanan Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh el-Alevî, Şuarâ sûresinde Hz. İbrâhim’in babasına ve kavmine yönelik hak dine davet hitapları, İbrâhim’in ebedî kurtuluşu talep eden duası ve müşriklerin âhiretteki acıklı durumunu konu alan otuz dört âyetlik bölümde (26/69-102) on kadar tehallus örneği tesbit etmiştir (el-Mes̱elü’s-sâʾir, III, 153-154; eṭ-

Ṭırâẓ, II, 331-340). Yûsuf sûresinde giriş niteliğinde iki âyetin ardından hikâyelerin en güzelinin en güzel anlatışla nakledileceğinin söylenmesi güzel bir tehallustur. Hikâyenin "en güzel" diye nitelendirilmesi içerdiği bütün olayların kurtuluşla sonuçlanması bakımındandır. Yûsuf'un kuyuya atılması ve kurtulması, köle olarak satılması ve evlât edinilmesi, azizin eşinin göz koymasından Allah'ın onu koruması, zindana atılması ve oradan çıkması, babasının görmez olması ve sonuçta gözünün açılması gibi.

Arap edebiyatında konudan konuya münasebet düşürerek geçiş yapılması genellikle bir veya iki beyitte gerçekleşir. Muallakāt şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ, kendi malından ödediği kan bedelleriyle Abs ve Zübyân kabileleri arasında barışı sağlayan Herim b. Sinân'ın övgüsüne şu tehallus beytiyle geçiş yapmıştır: "أنّ البخيل مَلوم حيث كان ولـ / ـكنّ الكريم على عِلاّته هِرَمُ" (Şüphesiz ki cimri bulunduğu her yerde yerilir ve kınanır, ama Herim böyle değildir; her halinde, varlıkta ve yoklukta daima cömert ruhludur). Meymûn b. Kays el-A'şâ gazelden Hîre Kralı Esved b. Münzir'in methine şöyle geçmiştir: "لا تَشكّي إليّ وانتجيعي الأسـ ... / ...ـوَدَ أهلَ النّدي وأهل القعّال" (Ey yâr, bana şikâyet edip durma da ihsan için Esved'e git/Cömertlik, lutuf ve faziletlerin sahibi olan Esved'e). Aşırı cömertliği sebebiyle elinde avucunda bir şey kalmayan Hâtim et-Tâî geçim darlığından şikâyet eden hanımına seslenirken gazelden Benî Bedr'in methine şöyle geçmiştir: "إن كنت كارهة لِعيشتنا / هاتي فُحلّي في بني بدرِ" (Yaşayışımızı beğenmiyorsan/Git de Benî Bedr arasında yerleşip yaşa). Beşşâr b. Bürd'ün Nazzâm'ın adamlarından Mollavî'nin kardeşi Ubeydullah b. Kuz'a'nın hicvine geçişi de güzel bir örnektir:

خايلّيّ من جَرم أعِينا أخاكِما

على دهره إن الكريم معين

ولا تبخلا بِخلَ ابن قزعة، إنّه

مخافة أن يرجى نداه حزين

إذا جئته ي الحق أغلق بابه

فلم تلقَه إلاّ وأنت كمين

(Cermli dostlarım, yardım edin kardeşinize/Zor gününde, cömert kişi yardım eden kimsedir//Sakın İbn Kuz‘a gibi cimrilik etmeyin, çünkü o/İhsanı istenecek korkusuyla hep üzgün durur//Gerçekten muhtaç olarak ona gelecek olsan kapısını kapar/Artık sen onu kendini gizleyip görebilirsin).

Buhtürî'nin teşbîbden Ebü'l-Abbas b. Bistâm'ın övgüsüne geçişi de tehallusun güzel örneklerinden sayılmıştır:

هل الشباب مُلم بي فرجعة

أيامه لي في أعقاب أيام

لو أنه نائل غَمرٌ يجادبه

إذاً تطلّبته عند ابن بِسطامِ

(Gençliğim bir süre için beni ziyaret eder de geri döner mi/Bana günleri, o geçen günlerin ardından//Şayet gençlik ihsan edilen bir bağış olsaydı/Onu Bistâmoğlu'ndan isterdim elbet).

Mütenebbî'nin şairliğiyle övünmesinden Seyfüddevle'nin methine geçişi de çok güzel bulunmuştur:

خلِيلّي إني لا أرى غيرَ شاعر

فلِمَ منهم الدعوى ومنّي القصائد

فلا تعجبا إن السيف كثيرة

ولكنّ سيف الدولة اليوم واحد

(Dostlarım, benden başka şair bulunacağını sanmıyorum/Peki, şairlik iddiası niçin onlardan da kasideler hep benden?//Kılıçların çok oluşuna bakıp aldanmayın/Devletin kılıcı [Seyfüddevle] bir tanedir bugün).

Ebû Temmâm'ın şu beyitleri tehallus konusunda en başarılı ve yaygın

örneklerdendir. Arkadaşlarıyla Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir’e giden şair yolculuk tasvirinden valinin methine geçmektedir:

يقول في قُومسَ صَحبي وقد أخذت

منّا السري وخَطا المهريّة القوِد

أمطلعَ الشمسِ تنوي أنِ توُمّ بنا

فقلت: كلاّ، ولكن مطلعَ الجودِ

(Kūmis’e geldiğimizde arkadaşlarım diyor: Bizi yorgun bitkin düşürmüşken/Gece yolculuğu ile sırt ve boyunları uzun asil develerin adımları//“Güneşin doğduğu yöne mi bizi götürmek niyetindesin?” Dedim: “Hayır hayır, fakat cömertliğin doğduğu yöne”).

Müslim b. Velîd’in gazelden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile oğlu Ca‘fer’in methine geçişi de meşhur bir örnektir:

أجِدِّك ما تدرين أنْ رَبُّ ليلة

كأنَّ دجاها مِنْ قرونكِ يُنْشَرُ

سهرتُ بها حتّى تجلّت بغرَّة

كغرَّة يحي حين يُذكر جعفر

(Bahtına kurban yâr, bilmez misin? Nice gece var ki/Sanki karanlığı zülüflerinden yayılmada//Uykularım kaçtı onda, sonunda açıldı bir parlaklık ile [güneş]/Ca‘fer denince Yahyâ’nın yüzünde beliren parlaklık gibi) (hadis, Hz. Ali’nin sözleri ve edebî risâle gibi nesir örneklerinde tehallus için bk. Yahyâ b. Hamza el-Alevî, II, 340-344).

BİBLİYOGRAFYA

Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 31-34; Meymûn b. Kays el-A‘şâ, Dîvân (nşr. M. Ahmed Kāsım), Beyrut 1415/1994, s. 272-273; Kâ‘b b. Züheyr, Dîvân (nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî), Beyrut 1412/1992, s. 129; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. Îliyyâ el-Hâvî), Beyrut 1987, I, 528-529; II, 485; Ebû Temmâm, Dîvân (nşr. M. Abduh Azzâm), Kahire 1951, I, 212, 228-230, 271; III, 289-290; a.e. (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut 1414/1994, I, 298, 419; Buhtürî, Dîvân (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Kahire 1977, I, 85; III, 1506; IV, 2096, 2420; Sa‘leb, Ḳavâʿidü’ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1995, s. 56-58; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 155-156; Ebü’l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü’ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 111; Mütenebbî, Dîvân (Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi’d-Dîvân içinde, nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, IV, 112-113; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1380/1961, II, 291-330; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 215; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 56; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 191, 206-211; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1404/1984, III, 147-164; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 167-171; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 433-438; Şürûḥu’t-Telḫîs, Kahire 1937, IV, 535-540; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 596-597; Tîbî,

et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 461-463; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 330-347; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾidü’l-müşevviḳ ilâ ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Kahire 1327, s. 140; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 375-378; Süyûtî, Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 60; Abdünnâfi İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 237, 239; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 229-233.

İsmail Durmuş

TEHÂNEVÎ

(التهانوي)

Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkī (ö. 1158/1745’ten sonra)

Keşşâfü ıṣṭılâḥâti’l-fünûn ve’l-ʿulûm adlı ansiklopedik eseriyle tanınan Hintli âlim

(bk. KEŞŞÂFÜ ISTILÂHÂTİ’l-FÜNÛN ve’l-ULÛM).

TEHÂRÜC

(التخارج)

Bedel karşılığında mirastan çekilme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "karşılıklı olarak çıkmak" anlamındaki tehârüc fıkıhta mirasçının bir bedel alıp mirastan çekilmesini ifade eder (Cürcânî, s. 236; İbn Âbidînzâde, VIII, 261). Bedel karşılığı mirastan çekilene hâric veya muhârec, bedel ödeyerek onun yerini alana muhâric denir. İslâm hukukuna göre, mirasçılardan biri veya birkaçı diğer mirasçıların bir kısmı veya tamamı lehine terekeden hiçbir şey almadan miras hakkından vazgeçebileceği gibi muayyen bir şey almak veya terekenin şâyi bir cüzünü talep etmek suretiyle yahut diğer mirasçıların kendi mallarından verecekleri bir bedel karşılığında mirasçılıktan çekilebilir. Fıkıh eserlerinde tehârüc "bir bedelle mirastan çekilme" anlamında kullanılmakla birlikte hiçbir şey almadan mirastan çekilmeyi de bu terimle ifade eden müellifler vardır. Tehârüc teriminin daha çok müteahhir Hanefî literatüründe kullanıldığı, diğer mezheplerde konunun "sulh ani't-terike" vb. lafızlarla ifade edildiği görülür. Fakihler tehârücü bey' hükümlerinin câri olduğu bir sulh anlaşması niteliğinde gördüklerinden bu konu fıkıh eserlerinde genellikle sulh bölümünün sonunda bir fasılda ele alınır. Bazı fakihler "mûsâ leh"in anlaşmayla terekeden çıkmasını da tehârüc saymıştır. Tehârüc, ortak mülkiyette paydaşlardan birinin bedel karşılığında bu hakkından vazgeçmesini de anlatır. Bir rivayette İbn Abbas'ın "yetehârecü" fiilini gerek paydaşlar gerekse mirasçılar hakkında kullandığı görülmektedir (Buhârî, "Ḥavâlât", 1; "Ṣulḥ", 13). Aynı kökten türeyen muhârece, tehârüc mânasına geldiği gibi "kölenin kazancından belli bir miktarı (haraç) efendisine vermesi üzerine yapılan anlaşma" anlamında da kullanılır. Hz. Osman döneminde vefat eden Abdurrahman b. Avf'ın eşi Tümâdır bint Asbağ 80.000 dirhem karşılığında miras hakkından vazgeçmişti (İbn Sa'd, III, 136).

Bir mirasçı, terekeden veya diğer mirasçılardan herhangi bir şey almadan onların tamamı lehine mirastan çekilirse meseleye mirasçı olarak dahil

edilir, fakat payı ortak paydadan (mahreç) çıkarılır ve kalan miktar meselenin mahreci kabul edilir. Meselâ zevce, anne, kız kardeş ve erkek kardeşin mirasçı olduğu bir meselede payların dağılımı sırasıyla 9/36, 6/36, 7/36 ve 14/36 iken erkek kardeşin mirasçılıktan çekilmesi durumunda ortak payda (36-14=) 22 ve diğerlerinin payları sırasıyla 9/22, 6/22 ve 7/22 olur. Birden fazla vâris mirasçılıktan çekildiğinde de bu usul geçerlidir. Mirasçı, diğer vârislerin muvafakati üzerine terekeden payını yahut payından eksik veya fazla bir şeyi alarak çekilirse işlem yine aynı usulle yapılır. Mirasçılardan biri veya birkaçı lehine de mirastan çekilmek mümkündür. Çekilen mirasçı kendi payının, lehine çekildiği mirasçılar arasında hangi oranlarda paylaştırılacağını belirtmişse o oranlarda paylaştırılır, belirtmemişse lehlerine çekildiği mirasçılara payları oranında taksim edilir. Mirasçılardan biri kendi mülkünden bir şey ödeyip diğer mirasçılardan birinin veya birkaçının çekilmesini sağladığı takdirde işlem yukarıda olduğu gibi bütün mirasçıların dahil edildiği bir mesele olarak kurulur, çekilenin ya da çekilenlerin payları çekilmeyi sağlayan mirasçıya verilir. Çekilmeyi sağlayan mirasçılar birden fazla ise ve farklı kıymetlerde mal vererek bir ya da birkaç mirasçının çekilmesini sağlamışlarsa bu durumda da mirasçıların tamamı meseleye dahil olur. Çekilenlerin payları çekilmeyi sağlayanlar arasında ödemeleri oranında paylaşılır. Meselâ çekilmeyi sağlayan üç mirasçıdan biri çekilene ödenen miktarın altıda birini, diğeri altıda ikisini, bir diğeri altıda üçünü ödemişse çekilenin ya da çekilenlerin paylarını kendi aralarında bu oranlara göre paylaşırlar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 136; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi’l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, I, 250; Cürcânî, Şerḥu’s-Sirâciyye, Kahire, ts. (Matbaatü Ferecullah Zekî el-Kürdî), s. 236-238; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, V, 84-85; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), III, 315-317; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 642; İbn Âbidînzâde, Ḳurretü ʿuyûni’l-aḫyâr, Kahire 1386/1966, VIII, 261; Hüseyin Fehmi, Zübdetü’l-ferâiz, İstanbul 1290, s. 24-26; Mahmud Esad Seydişehrî,

Ferâidü’l-ferâiz, İstanbul 1301, s. 334-346; Adalı Hâce Muhammed Hilmi, Keşfü’l-ferâiz, İstanbul 1308, s. 582-601; Sâlih Efendi, Cerîde-i Ferâiz, İstanbul 1318, s. 153-157; Filibeli Ahmed Hulûsi, Fetâvâ-yı Ferâiziyye, İstanbul 1311, s. 72; İbrahim Ethem, Kānûn-i Medeniye Göre Mukayeseli Yeni Miras Taksim Rehberi, İstanbul 1928, s. 139-141; Ali Himmet Berki, Miras ve İntikal, Ankara 1948, s. 111-113; a.mlf., İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal, İstanbul 1954, s. 114-115; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 555-556; Bilmen, Kamus2, V, 212, 348; Haseneyn Muhammed Mahlûf, İslamda Miras Hukuku (trc. Ali Hastaoğlu - Tahsin Feyizli), Ankara, ts. (Gaye Matbaası), s. 214-224; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İzmir 2008, s. 47, 198-205; “Tehârüc”, Mv.F, XI, 5-16.

Hamza Aktan

TEHCÎR

(تهجير)

Bilhassa Ermeniler’in 1915’teki sevk ve iskânını ifade eden terim.

Sözlükte “göç ettirmek” anlamındaki tehcîr, kökü olan hicret kelimesinin de işaret ettiği gibi zorunlu bir göç hareketidir. Bu tür göçürmeler, Osmanlılar’ın dışında diğer imparatorluklarda da görülen bir iskân ve cezalandırma yöntemi olup Osmanlılar’da bu kelimenin fazla bir kullanım alanı yoktur. Kitlesel sevk ve nakilleri tanımlamak için daha çok sürgün tabirine yer verilmiştir. Bireysel cezalandırmaları ifade etmek üzere nefy ve iclâ gibi kelimeler kullanılmıştır (bk. SÜRGÜN). Tehcîr, Osmanlı Devleti’nde bir iskân metodu olarak kullanılan sürgün uygulamasıyla esasta büyük ölçüde örtüşür. Tehcîr, özellikle I. Dünya Savaşı esnasında çeşitli unsurlara uygulanan geçici sevk ve iskânı ifade etmek için gündeme gelmiş olmakla birlikte bir tarih terimi olarak özelde 1915’te Ermeniler için bu anlamdaki uygulamayı tanımlar. Fakat bunların zorunlu sevk ve iskânıyla ilgili çıkarılan kanun metninde tehcîr kelimesi geçmez. Yabancı dillerde tehcîr karşılığında genelde déportation kullanılır. Bu kelime öncelikle “yurt dışına

sürmek” mânasını da içerdiğinden konunun yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Halbuki kelimenin devletin sınırları içinde uzaklardaki başka yerlere nakil ve sevketme karşılığında kullanıldığı, meselâ, “geçici sevk ve iskân kanunu” ifadesinin “the temporary law of deportation” olarak tercüme edilmesinden de anlaşılmaktadır (Dadrian, s. 221). Bununla birlikte özellikle “yurt dışına sevk” anlamını taşıyan bu kelimenin tercih edilmesiyle kamuoyunun konuya daha olumsuz yaklaşmasının hedeflenmek istendiğini söylemek mümkündür. Öte yandan kanunun ilânından sonra hazırlanan Almanca tercümenin, “başka yerlere sevk ve iskân” anlamı verilmiş olarak (“... nach anderen Orten verschiken und sie dort ansiedeln lassen”) doğru yapıldığı görülmektedir. Kanunun “muvakkat” şeklinde tanımlanması meclisin kapalı olmasından ve bir kanun teklifi halinde hazırlanarak hükümetçe kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu

kanunun meclisin açılmasıyla kanuniyeti teklif edilmek üzere geçici olarak yürürlüğe sokulması dönemin hükümdarı Sultan V. Mehmed Reşad tarafından onaylanmıştır (13 Receb 1333/27 Mayıs 1915). Ancak tehcîr uygulamasına belirli bir zamanın ardından son verilmesiyle (15 Mart 1915) savaş boyunca kapalı kalan Osmanlı meclisi tarafından onaylanmasına gerek kalmamıştır.

Osmanlı idaresinde Ermeniler'le ilgili meseleler, özellikle XVIII. yüzyılda yoğunluk kazanan misyonerlik faaliyetleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Katolik ve Protestan misyonerlerinin etkin çalışmaları sonucu ana kilisenin parçalanmasına giden yol sancılı geçmiş, bu süreçte mezhep değiştirenler karşılarında devletten ziyade eski kiliselerini bulmuş ve onların ağır yaptırımlarıyla karşılaşmıştır. Zamanla sayıları artan, ancak resmen tanınmayan Katolik Ermeniler'in ana kilisenin takibatına mâruz kalmaları, aforoz edilmeleri ve nihayet patrik tarafından hazırlanan, Katolik olanları içeren bir listenin Bâbıâli'ye verilmesi ve bunların sürgüne gönderilmesinin istenmesi üzerine XIX. yüzyılda Ermeniler arasında ilk kitlesel göç hareketi yaşanmıştır. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşının ardından Bâbıâli, savaşın yol açtığı zafiyet ve özellikle Katolik devletlerin (Fransa, Avusturya, İspanya) arka çıkması neticesinde Katolik Ermeniler için genel af çıkarmış ve bunları müstakil bir "millet" olarak resmen tanımıştır (1830). Aynı şekilde 1850'de özellikle İngiltere'nin baskılarıyla Protestan Ermeniler de müstakil bir millet kabul edilmiştir. Böylece Ermeni ulusu, büyük devlet politikalarının ve onların araçları şeklinde hizmet veren misyonerlerin etkinlikleri sonunda birbirinden nefret eden üç ayrı cemaate bölünmüştür (Beydilli, II. Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemâati, s. 8-36).

1828-1829 savaşı esnasında işgale uğrayan Doğu Anadolu'da yaşayan Ermeniler'in Ruslar'la iş birliği içine girdikleri bilinmektedir. Rusya, İran'la 1826'dan beri sürdürdüğü savaş neticesinde (22 Şubat 1828 Türkmençay Barışı) yeni ele geçirdiği Nahcıvan ve Revan hanlıklarının ve içinde henüz Ermeni bulunmadığı bildirilen Karabağ topraklarının birleştirilmesiyle burada Rusya'nın parçası olmak üzere bir Ermeni vilâyeti oluşturmuştur (Mart 1828). Ancak Rusya, Ermeni ahalisi yetersiz kalan bu vilâyete, hem İran'dan (40.000) hem 1828-1829 savaşı esnasında işgal ettiği Doğu Anadolu'dan (100.000 kadar) önemli miktarda Ermeni nüfusunu sevk ve iskân etmek, dolayısıyla tehcîre tâbi tutmak zorunda kalmıştır. Bu

dönemde İran'daki savaş sırasında Rus ve Ermeniler arasında gözlenen dayanışma, Doğu Anadolu'nun sınır bölgelerinde yaşayan Ermeniler'in de Ruslar'la iş birliği yapabileceğine işaret etmekteydi. Sınır bölgelerindeki Ermeniler'e güvenilemediğinden ve böyle bir gelişmeye imkân verilmek istenmediğinden Ruslar'la daha savaş hali oluşmadan önce sınır bölgelerindeki Ermeniler'in iç taraflara nakledilmesi ve yerlerine bölgedeki Türk aşiretlerinin yerleştirilmesi düşünülmüştü. Dönemin Kars muhafızının Bâbıâli'ye yazdığı uyarı mektupları bu durumu açıkça dile getirmekteydi (Beydilli, 1828-1829 Osmanlı Rus Savaşında, s. 405). Teklif edilen önlemlerin, 1915 tehcîrinin askerî yönden gerekliliğine meşruiyet kazandıran ve bu uygulamayla aslında Ermeniler'in kitlesel imhasının hedeflendiğine dair yapılan suçlamaları dayanaksız bırakan başlıca kanıtlardan biri olduğuna şüphe yoktur. Bu durumda Ermeniler'in zorla sevk ve iskân edilmesi macerasının çok daha önceleri başladığını söylemek mümkündür.

XIX. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü kötü durum sebebiyle Balkanlar'daki gayri müslim tebaa başta Rusya olmak üzere büyük devletler tarafından kendi politikaları doğrultusunda istismar edilmekte, bunların kendi devletlerini kurma yolundaki mücadeleleri desteklenmekteydi. Özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar'ın İstanbul önlerine kadar gelmesinden sonra imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın 16. ve ardından bu antlaşmayı yeniden düzenleyen Berlin Antlaşması'nın 61. maddesinde, "Ahâlisi Ermeni bulunan eyâlâtta ihtiyâcât-ı mahalliyyenin icap ettiği ıslâhât bîlâte'hîr icrâ ..." ve oralardaki Ermeniler'in bilhassa "Kürtler'in tecavüzleri"nden korunması hükmü getirilmiştir. Böylece Ermeni meselesi uluslararası bir sorun halinde ortaya çıkmaktaydı. Berlin Antlaşması gereğince İngilizler'in girişimleriyle Ermeniler'e bağımsızlık yolunu açmayı planlayan ıslahat projeleri uzun süre gündemde kalmış, siyasî gelişmelerin aldığı duruma göre zaman zaman ciddi boyutlar kazanmış, genelde denge politikasının bir unsuru şeklinde tehdit vasıtası olarak kullanım anını beklemek üzere kendi haline terkedilmiştir. Bu durum, Doğu Anadolu vilâyetlerinde bir Ermenistan teşkil etmeyi amaçlayan Ermeni örgütlerinin (komita/çete) ortaya çıkmasına ve her türlü kanlı eylemlerle mücadeleye girişmelerine yol açmıştır. Bu sebeple Ermeni meselesi ancak bu örgütlerin -1878 sonrası Makedonya komitacılarının ve günümüzdeki ayrılıkçı Kürt örgütünün faaliyetleri gibi-

kanlı eylemlerinin tarihiyle bağlantılı biçimde yazılabilir ve 1915 tehcîrini bunlardan soyutlamak mümkün değildir.

Bu örgütler içinde en önemlileri olan Hınçak (Hunchak) 1887 ve Taşnaksutyun (Daşnaktsutiun) 1890 yılında kurulmuş, bunların ortaya çıkmasıyla Anadolu'nun her tarafında kanlı olaylar ve isyanlar meydana gelmeye başlamıştır. Ermeni komitaları, daha önceleri Balkanlar'da olduğu gibi neticede büyük devletlerin müdahalesini sağlamak üzere özellikle Erzurum, Merzifon, Sason, Zeytun, Van, Trabzon, Gümüşhane, Erzincan, Diyarbekir, Halep, Urfa, Muş, Bitlis, Harput, Ayıntap, Kayseri, Sivas, Birecik gibi yerlerde ve II. Meşrutiyet'in ilânıyla Adana'da (Yumurtalık, Dörtyol, İskenderun) olmak üzere 1890'dan itibaren önemli insan zayiatına yol açan ve II. Abdülhamid dönemindeki Ermeni katliamları şeklinde takdim edilen (Dadrian, s. 113-176) isyanlar düzenlemişlerdir. Bu arada İstanbul'da da aynı amaçla olaylar çıkarılmıştır. Osmanlı Bankası'na yapılan baskın (1896) ve cuma selâmlığı esnasında II. Abdülhamid'in bombalı bir suikastla öldürülmek istenmesi (21 Temmuz 1905) Ermeni ihtilâl ve terör örgütlerinin bu şehirdeki önemli faaliyetleri arasındadır.

Balkan savaşlarının (1912-1913) Rumeli topraklarının tamamının kaybedilmesiyle sona eren büyük bozgunu ve içteki siyasal kargaşa Ermeniler için ümit verici

olmuş, meselenin nihaî çözümü anlamında Avrupa müdahalesini ciddi biçimde ortaya çıkarmıştır. Böylece I. Dünya Savaşı öncesinde Ermeniler'in yaşadığı altı vilâyette (Erzurum, Sivas, Elazığ, Bitlis, Van, Diyarbekir) ıslahat meselesi tekrar gündeme gelmiştir. O zamanki idarî taksimatın bu altı vilâyeti günümüzde Erzurum, Erzincan, Van, Ağrı, Hakkâri, Muş, Bitlis, Siirt, Diyarbakır, Elazığ, Mardin, Bingöl, Malatya, Sivas, Amasya, Tokat, Trabzon vilâyetlerini ve kısmen Giresun'u içine almaktaydı. Konuyu sahiplenen Rusya, önceleri bu vilâyetlerin birleştirilmesi ve başına bir yabancı genel valinin getirilmesi hususunda ısrar etmiş, ayrıca vilâyetlere göçler sebebiyle sonradan gelip yerleşenlerin (Çerkez, Gürcü) buralardan sürülmesini istemiş, özellikle Abdülhamid zamanında göçebe Kürtler'e verilen Ermeniler'e ait arazilerin eski sahiplerine iadesini öngörmüştür. Sözü edilen arazi meselesi ve arazi davaları Kürt ve Ermeniler arasındaki amansız düşmanlığın en önemli sebeplerinden birini teşkil etmekteydi

(Hüseyin Kâzım Kadri, s. 128, 131, 138). Kürtler de arazilerinin ellerinden alınacağı endişesini taşımaktaydı (Lewy, s. 222). Başlayan müzakerelerde bu hususlarda bir anlaşmaya varmanın zor olacağı anlaşıldığından, neticede Batılı devletlerin onayını alan Rusya merkezleri Van ve Erzurum olmak üzere iki özerk vilâyet teşkiline rıza göstermiştir. Buralarda yerleşmiş bulunan Ermeni olmayanların kalmasına izin verilmekle beraber bu vilâyetlerin toplamı bakımından nüfus çoğunluğuna sahip bulunmayan Ermeniler'in üstün bir konumda yer alması sağlanmıştır. Bu konuda hazırlanan sözleşme (muamele) Rusya ile Osmanlı Devleti arasında 8 Şubat 1914'te Sadrazam Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki yalısında imzalanmıştır (Kurat, s. 210). Kurulan özerk vilâyetlerin başına iki yabancı genel valinin tayinine karar verildiğinden bunların isimleri belirlenmiş (Hollandalı Westenenk ve Norveçli Hoff), tayinleri gerçekleşmiş (25 Mayıs) ve 14 Temmuz'da iradeleri çıkmıştır (Lewy, s. 37-39; Taş, XIX/42 [1998], s. 934). Ermeniler'in bağımsızlığından ziyade Rusya'nın Doğu Anadolu'ya doğru genişlemesini temin edecek gibi görünen bu proje I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla gerçekleşmemiş, böylece Anadolu'nun parçalanması ve Ermeni meselesinin çözümüyle sonuçlanacak olan bu düzenlemenin hayata geçmesini önlemiştir. Savaşın engellediği nihaî hedef, Ayastefanos Antlaşması neticesinde kâğıt üzerinde kalsa bile geçici olarak ele geçirdikleri Makedonya'yı günün birinde tekrar sahiplenme ve Büyük Bulgaristan'ı kurma hayalinden vazgeçmeyen ve bu antlaşmayı hukukî bir dayanak şeklinde gören Bulgarlar'ın çete faaliyetleriyle Makedonya'yı kana boğmaları gibi Ermeniler için de bu antlaşma savaşın ardından Anadolu'nun paylaşımından hisse almaya yönelik emellerin, "Anadolu'nun Rusya ile sınır olan yerlerinde ikinci bir Makedonya yaratmak" (Hüseyin Kâzım Kadri, s. 127) istenmesinin, dolayısıyla peşinde koşulan Büyük Ermenistan hayalinin itici gücünü teşkil etmiştir. Bu amaç, Ermeniler'in savaş içinde Rusya yanında yer almasının ve bölgedeki müslüman nüfusun tamamen ortadan kaldırılmak istenmesinin gerekçesini oluşturmuştur. İmparatorluğun kaybedilen Makedonya topraklarında Arnavutlar'la Sırplar arasındaki kanlı mücadelenin benzeri şimdi Anadolu'nun bu kısmında Ermeniler'le Kürtler arasında yaşanmaya başlanmıştır. Kafkaslar'dan ve Rus-Ermeni istilâsına uğrayan yerlerden dehşet içinde yollara düşen 1 milyondan fazla müslüman halkın savaşın daha ilk aylarında -III. Ordu (Kafkas ordusu) Kurmay Başkanı Yarbay Felix Guse'nın 1915'teki Ermeni isyanı ve vahşetiyle ilgili anlatımında vurguladığı üzere-yarısına yakın

kısmının vahşice katledilmeye başlanması (Özgönül, s. 190) böyle bir hedefin yol açtığı öldürme boyutu içinde gelişmiş ve 1821'de, "Mora'da hayatta tek bir Türk kalmamalı" sloganıyla "arazinin boş teslim alınması" hedefine yönelik olarak Rumlar'ın giriştiği kitlesel katliamlarla benzeşen kanlı bir hesaplaşma içinde geçmiştir. Savaşın başlarındaki bu gelişmelerin 1915 tehcîrine gerekçe olduğu açıktır.

İşgale uğrayan bölgelerde Rus-Ermeni karışımı kuvvetlerin müslümanların tamamen ortadan kaldırılmasını, dolayısıyla bir etnik temizliği öngören, içlerinde Erzurum mebusu sıfatıyla Osmanlı meclisine girmiş olan Karakin Pastırmacıyan (çeteci adıyla Armen Gora) gibilerin de yer aldığı Ermeni çetelerinin sürdürdüğü katliamlar bölgedeki müslüman ahalinin yollara dökülmesine ve büyük kayıplar verilmesine yol açmış, cephe ilerisi ve gerisindeki çarpışmalar bir sivil savaş haline dönüşmüştür (McCharty, Müslümanlar ve Azınlıklar, s. 138). Müslümanlarla Ermeniler arasında cereyan eden bu mücadelenin, zayi olan ve günümüze kadar propaganda malzemesi olarak kullanılan abartılı Ermeni nüfusundan çok daha fazla oranda bir müslüman nüfusun katline ve kaybına sebebiyet verdiği dikkatlerden kaçırılmıştır. Göçe tâbi tutulan Ermeniler'in yol esnasında özellikle Kürt aşiretleri ve Arap bedevîlerinin ("Kürt ve Arap haydutlar", Demirel, s. 257) saldırılarına mâruz kaldıkları, bunun yüksek insan zayiatının önemli sebeplerinden birini teşkil ettiği gelişmelerle ilgili çeşitli raporlarda belirlenmiş, konuya dair son yayınlarda giderek daha fazla vurgulanmaya başlanmıştır (Lewy, s. 221-224). Buna, yol esnasında güvenlik tedbirleri almaya çalışan Osmanlı idarecilerinin savaş şartları yüzünden cephelerden yeterli asker çekip bu işe tahsis edememelerinden veya cepheye sevkedilmek zorunda kalınan askerlerin yerlerini dolduramayan jandarmanın yetersizliğinden kaynaklanan olumsuzlukları da eklemek mümkündür. Aynı zamana denk düşen Çanakkale savaşları da doğu cephesinin yeterince takviye edilmesine engel olmaktaydı. Doğu cephesindeki asker açığının kapatılması amacıyla jandarmaların buralara sevkedilmesi neticesinde iç kesimlerde güvenlik önemli derecelerde zaafa uğramakta, bu da Kürt çetelerinin öldürme olayları ve soygunlarının daha da artmasına yol açmaktaydı.

İttihat ve Terakkî idarecilerinin, I. Dünya Savaşı'ndan birkaç ay önce doğuda iki özerk eyaletin kurulmasıyla ilgili antlaşmanın ileride sebep

olabileceği gelişmelerden endişe duyup bölgedeki Ermeni nüfusunun dağıtılmasını düşünmüş olduklarını söylemek mümkündür; fakat aslında Ermeniler'in başka yerlere nakledilmesi fikrinin Almanlar'dan çıktığı ciddi biçimde ileri sürülmektedir (Dadrian, s. 256). Bu konuda çıkarılan kanun tehcîr uygulamasını ilgili mahallerdeki askerî yetkililerin onayına bırakmaktaydı ve genelde askerî emir ve kumanda mevkiinde bulunanların büyük çoğunluğu Alman subaylarından oluşmaktaydı. Meselâ Askerî Harekât Dairesi Başkanı Yarbay Otto von Feldmann tehcîr kararını veren subaylardan biriydi; bizzat Liman von Sanders ve diğer önde gelen Alman generalleri de bu sorumluluğu paylaşmıştı. Bu esnada ordu kumandanlığı ve kurmaylık vazifeleri yapan Alman subayları yanında özellikle Türk Orduları Genelkurmay Başkanlığı'n-da Alman Generali Friedrich Bronsart von Schellendorf'un (1913-1917) bulunduğu (bunun ayrılmasıyla Hans von Seeckt, 1917-1918), askerî harekât planlaması dışında savaşın büyük ölçüde teknik hizmet, silâh, mühimmat ve nakit para yönünden Alman yardımıyla yürütüldüğü, cephelerin Alman askerî harekâtına hizmet etmek üzere açıldığı dikkatlerden

kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla tehcîr kararının alınmasını ve uygulanmasını Almanya'nın onayı ve katılımı olmadan düşünmek pek mümkün değildir. Meselenin aydınlığa kavuşturulması Alman askerî arşiv belgelerinin ışığında mümkün olacağı açık olmakla beraber, J. Lepsius'tan bu yana konunun hariciye arşivi belgeleriyle takdiminde ısrar edilmesinin (Der Völkermord, s. 113 vd.) herhalde bir anlamı olsa gerektir.

Yola çıkarılan Ermeniler'in daha iyi korunması için Alman askerlerinin tahsis edilmesi gibi düşünceler dile getirilmiş, ancak cephelerdeki sıkışıklık buna imkân vermemiştir. İstanbul'daki Alman elçisi Baron von Wangenheim'ın Ermeniler için müdahalede bulunulması yolunda kendisine yapılan ricaları reddettiği, Türk hükümetinin aldığı tedbirleri ve bunun uygulanmasını açıkça onayladığı bilinmektedir. Ona göre savaşın başarılı bir şekilde sürdürülmesi esastır ve bu hedef için her vasıta mubah olup tehcîr uygulaması Alman çıkarları doğrultusunda ortaya konulmuştur. Ermeniler, Türkler'in fanatik düşmanı ve İtilâf devletlerinin dostudur, dolayısıyla Alman planlarının uygulanmasında tehlikeli bir engel teşkil etmektedir. Elçinin bu görüşleri askerler tarafından aynen paylaşılmaktaydı. Von Wangenheim, göçürülen Ermeniler'in inşa halindeki Bağdat demiryolu

hattı boyunca yerleştirilmek üzere Mezopotamya'ya naklini öngörmekteydi (Pomianskowski, s. 161-162). Nitekim Ermeniler'in bu düşünce doğrultusunda söz konusu istikametlere sevkedilmesi herhalde bir rastlantı değildir.

Tehcîre tâbi tutulan Ermeni sayısının belirlenmesine yönelik çeşitli hesaplar yapılmış olmakla beraber kesin bir rakam vermek mümkün değildir. Sözü edilen Ermeni ayaklanmalarını bile "muhayyel" diye niteleyen (Der Völkermord, s. 60-64), özellikle Vahakn N. Dadrian gibi yazarların temsil ettiği tek taraflı masumiyet iddiaları ve sayısallığın abartısı, ciddiyetlerine ağır bir darbe vurmuş olarak belki de konuya en önemli katkıyı sağlamıştır. Bu durumda yandaş kişilerin ortaya attığı sayıların zaman içinde artarak değişkenlik arzetmesinden ötürü bunlara dayalı sabit bir rakam vermek mümkün görünmemektedir. Çeşitli kaynaklara göre tehcîre tâbi tutulanların sayısı 438.000'den 1 milyona kadar çıkmakta, buna bağlı şekilde meydana gelen Ermeni kayıpları da 56.000'den 2 milyona kadar farklılık göstermektedir (döküm için bk. Lewy, s. 236, 240). Talat Paşa'ya atfedilen sıhhati tartışmalı defterde tehcîre tâbi tutulanların 924.158 olarak gösterilmesinin geçerliliği ise reddedilmiştir (Halaçoğlu, Sürgünden Soykırıma, s. 62, 66). Bunun karşısında Rus-Ermeni birliklerinin önünden kaçan müslüman muhacirlerinin sayısının Dahiliye Nezâreti'nin sadârete takdim ettiği 7 Aralık 1916 tarihli rapora göre 702.000'i geçtiği bilinmektedir (Kâmuran Gürün bunu yanlışlıkla göçe tâbi tutulan Ermeniler'in sayısı diye göstermektedir; Ermeni Dosyası, s. 223, 226). Asgari verilerden hareketle 1914-1922 yılları arasında müslüman kayıplarının en az 2,5 milyon tuttuğu ve Anadolu'da müslüman kaybının toplam nüfusun %18'ini oluşturduğu, savaşın ilk yıllarında Rus işgaline uğrayan yerlerde öldürülen müslümanların sayısının 1,5 milyonu bulduğu hesaplanmıştır. Bitlis, Van ve Erzurum gibi vilâyetlerde bu oranın %62'ye (612.610) varması Ermeniler'in yaptığı katliamın boyutunu göstermesi bakımından önemlidir (McCharty, Ölüm ve Sürgün, s. 138).

Savaş esnasında Ermeniler'den başka halklar da yer değişimine tâbi tutulmuştur. Osmanlı idarecileri, genelde bu tür zorunlu nakillere gerekçe olarak açık isyan hali veya ciddi boyutta güvenlik tehdidi aramışlardır. Nitekim Genelkurmay Başkanı General Bronsart von Schellendorf'un Rumlar'ın Ege sahillerinden iç kesimlere nakline dair talebi Sadrazam Talat

Paşa tarafından açık bir isyan hali bulunmaması sebebiyle geri çevrilmiştir. Bununla beraber savaş süresinde bu bölgelerdeki Rum nüfusta da askerî gerekçelerle önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Böylece 1915 Çanakkale deniz ve kara savaşlarının başlaması sebebiyle Gelibolu, Çanakkale, Marmara adası, Trakya geneli, ayrıca Ayvalık, Muğla, Antalya sahil bölgelerinde, 1916 yılı içinde Karadeniz bölgesinde Rum ahalinin yerlerinden edilmesi söz konusu olmuştur. Suriye ve Hicaz'daki bazı ailelerin de başka yerlere nakilleri gerçekleşmiştir. Suriye'den Fransız taraftarı olmaları töhmetiyle Anadolu içlerine sevkedilen Arap ailelerinin sayısı 5000 diye verilmekte, Hicaz'dan (Medine) iaşe sıkıntılarına bağlı şekilde göçe tâbi tutulanların sayısının 40.000 olduğu bildirilmektedir.

I. Dünya Savaşı'nda sivil halkın daha önceki savaşlarda görülmeyecek derecede büyük acılar çektiği, zayiata uğradığı ve bunun cephe gerisindeki insanların başlarına gelen felâketlerin boyutu açısından ancak II. Dünya Savaşı ile kıyaslanabileceği açıktır. Dağılan imparatorlukların paylaşılması ve yeniden şekil bulması aşamalarından geçilmek zorunda kalındığında sade halkın çok daha ağır bedeller ödemek zorunda kalması kaçınılmazdır. Avrupa'nın birinci genel savaşın uyarılarına rağmen hızla ikincisine doğru yönelmesinde, dağılan imparatorlukların ve bunların paylaşılan topraklarında karmaşık halde yaşayan halklarının yarattığı azınlıklar meselesinin birinci derecede etken olduğu bilinmektedir. Savaş esnasında Anadolu'da meydana gelen insan zayiatı toplamının, genel savaşa katılan devletlerin verdiği kayıpların bütünüyle kıyaslanabilecek ölçüde olması yaşanan felâketin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Anadolu'nun Avrupa'nın çok daha kanlı geçmek üzere yaşayacağı ikinci genel savaş felâketinden sakınmış bulunması tarihin kendisine havale ettiği hesabı ödemiş olmasındandır. Müslüman veya gayri müslim bütün halkların mâruz kaldığı tehcîrin bu hesabın en önemli kalemini meydana getirdiğini inkâr etmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Refik [Altınay], Kafkas Yolları Hâtıralar, Tahassüsler, İstanbul 1919, tür.yer.; a.mlf., İki Komite İki Kıtâl, İstanbul 1919, tür.yer.; J. Lepsius, Deutschland und Armenien 1914-1918: Sammlung diplomatischer Aktenstücke (Potsdam 1919), Bremen 1968; Şekip Arslan, Das Armenische Lügengewebe, Berlin 1921; J. Pomianskowski, Der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches, Leibzig 1927, s. 161-162; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1970, s. 57, 210; Esat Uras, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, İstanbul 1976, s. 458-532; Ermeni Komitelerinin A'mal ve Harekât-ı İhtilâliyyesi (haz. H. Erdoğan Cengiz), Ankara 1983, tür.yer.; Kâmuran Gürün, Ermeni Dosyası, İstanbul 1983, tür.yer.; Kemal Beydilli, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler, Ankara 1988, s. 405-407; a.mlf., II. Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemâati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830), Cambridge 1995, tür.yer.; Azmi Süslü, Ermeniler ve 1915 Tehcir Olayı, Ankara 1990, s. 52-56, 99-100; Hüseyin Kâzım Kadri, Türkiye'nin Çöküşü (haz. Yılmaz Dağcıoğlu), İstanbul 1992, s. 127, 128, 131, 138; Ali Karaca, Anadolu Islahâtı ve Ahmet Şâkir Paşa: 1838-1899, İstanbul 1993, s. 37-43; V. N. Dadrian, The History of the Armenian Genocide, Providence 1995, s. 113-176, 221, 256 vd.; J. McCarthy, Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi: 1821-1922 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., Müslümanlar ve Azınlıklar: Osmanlı Anadolusunda Nüfus ve İmparatorluğun Sonu (trc. Bilge Umar), İstanbul 1998, tür.yer.; Ermeniler: Sürgün ve Göç (haz. Hikmet Özdemir v.dğr.), Ankara 2004, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, Ermeni Tehciri, İstanbul 2004, s. 76-77; a.mlf., Sürgünden Soykırıma Ermeni İddiaları, İstanbul 2006, s. 62, 66, 75; a.mlf., "Tehcir Edilen Nüfus, Kayıplar ve Göçler", Türk Ermeni İlişkilerinde Yeni Yaklaşımlar: Sempozyum Bildirileri, İstanbul 2008, s. 143-178; G. Lewy, The Armenian Massacares in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide, Salt Lake City 2005, tür.yer.; Kemal Çiçek,

Ermenilerin Zorunlu Göçü: 1915-1917, Ankara 2005; Taner Akçam, Ermeni Meselesi Hallonulmuştur: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar, İstanbul 2005; Der Völkermord an den Armeniern 1915/16: Dokumente aus dem Politischen Archiv des Deutschen Auswärtigen Amts (ed. W. Gust), Springe 2005, tür.yer.; Cem Özgönül, Der Mythos eines Völkermordes, Springe 2006, tür.yer.; Yusuf

Sarınay, “Ermeni Tehciri ve Yargılamalar 1915-1916”, Türk-Ermeni İlişkilerinin Gelişim ve 1915 Olayları Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Ankara 2006, s. 262-264; a.mlf., “24 Nisan 1915 Genelgesi ve İstanbul’da Tutuklanan Ermeni Komitacılar”, Tarihi Gerçekler ve Bilimin Işığında Ermeni Sorunu (haz. Bülent Bakar v.dğr.), İstanbul 2007, s. 129-145; a.mlf., “Osmanlı Belgelerine Göre Ermeni Tehciri”, Türk Ermeni İlişkilerinde Yeni Yaklaşımlar: Sempozyum Bildirileri, s. 119-141; Muammer Demirel, “Yaşayanların Anılarıyla Tehcir”, Tarihi Gerçekler ve Bilimin Işığında Ermeni Sorunu, s. 257; Bülent Bakar, Ermeni Tehciri, Ankara 2009; F. Guse, “Der Armenieraufstand 1915 und seine Folgen”, Wissen und Wehr, sy. 10, München 1925, s. 620 vd.; Fahri Taş, “Vilâyât-ı Şarkıyye Islahâtı ve Genel Müfettiş Nicolas Hoff”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, XIV/42, Ankara 1998, s. 930-934; Süleyman Beyoğlu, “1915 Tehciri Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, TDA, sy. 131 (2001), s. 66-67; a.mlf., “Ermeni Propagandasının Gölgelediği Gerçek: Tehcir Kanunu ve I. Dünya Savaşı’nda Arap Tehciri”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 11, İstanbul 2004, s. 35-38.

Kemal Beydilli

TEHECCÜD

(التهجّد)

Yatsı namazının ardından fecre kadar geçen süre içinde uykudan kalkıp namaz kılma ve bu süre zarfında kılınan nâfile namaz, gece namazı.

Karşıt anlamlı bir kelime olan (ezdâd) teheccüd sözlükte “uyumak; uyanmak, uykudan güçlükle uyanmak” anlamına gelir (Hatîb eş-Şirbînî, I, 348; İbn Âbidîn, II, 24). Dinî bir terim olarak yatsı namazı ile fecr-i sâdık arasında bir müddet uyuyup uyandıktan sonra namaz kılmayı ve bu süre içinde kılınan nâfile namazı (teheccüd namazı, kısaca teheccüd) ifade eder; teheccüd özellikle vitir ve terâvih gibi diğer gece namazlarından bu yönüyle ayrılır. İmam Şâfiî ve Müzenî’nin eserlerindeki bir ifadeyi esas alan bazı Şâfiîler’e göre vitirle teheccüd aynı namazdır (Şâfiî, I, 59; Mâverdî, II, 286; Nevevî, I, 432; Büceyrimî, II, 61).

Kur’ân-ı Kerîm’de gecelerin ibadetle ihya edilmesinin önemini vurgulayan birçok âyet bulunmakta, bunların bir kısmında doğrudan Hz. Peygamber’e hitap edilirken (el-İsrâ 17/79; Tâhâ 20/130; Kāf 50/40; et-Tûr 52/49; el-Müzzemmil 73/1-7, 20; el-İnsân 76/25) bir kısmında gece vakti Allah’a kulluk için özel çaba harcayan müslümanları övücü ve özendirici ifadeler yer almakta (Âl-i İmrân 3/17; el-Enbiyâ 21/20; el-Furkān 25/64; es-Secde 32/16-17; ez-Zümer 39/9; ez-Zâriyât 51/15-18), bir âyette ise Ehl-i kitap içerisinde inançlarında samimi olan ve geceleri Allah’ın âyetlerini okuyup secdeye kapanan bir grubun varlığından söz edilmektedir (Âl-i İmrân 3/113). Teheccüd namazı, adını İsrâ sûresinin 79. âyetinde geçen “tehecced” (teheccüd namazı kıl) kelimesinden almakla birlikte Resûl-i Ekrem’e gece namazı kılması daha peygamberliğin başlangıcında nâzil olan Müzzemmil sûresinin ilk âyetleriyle emredilmiştir (73/1-7).

Gece namazının önemi ve fazileti konusunda çok sayıda hadis vardır. Müzzemmil sûresinin nüzûlünden sonra her gece teheccüd namazı kılan Hz. Peygamber (Buhârî, “Teheccüd”, 4; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 17-18, 27) farzlar dışında en faziletli namazın gece yarısı kılınan olduğunu belirtmiş

(Müsned, II, 303, 329; Müslim, “Ṣıyâm”, 203), “Gece namazını kılın; çünkü bu sizden önceki sâlih kulların devam ettiği, Allah’a yaklaşmaya vesile olan, günahları örten ve engelleyen bir ibadettir” buyurmuş (Tirmizî, “Daʿavât”, 115; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, II, 502), geceleri uzun olduğundan gece ibadetini, gündüzleri kısa olduğundan orucu kolaylaştırması sebebiyle kış aylarını müminin baharı diye tanımlamıştır (a.g.e., IV, 297). Yine Resûl-i Ekrem hanımlarını, kızı Fâtıma’yı ve damadı Hz. Ali’yi uyanamadıkları zaman bizzat uyandırıp gece namazına kaldırmış (Buhârî, “Vitir”, 3; “Teheccüd”, 5; “Leyletü’l-Ḳadr”, 5), gece namazı için birbirini uyandıran eşlere hayır duada bulunmuş (Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 18; “Vitir”, 13), çok sevdiği Abdullah b. Ömer için, “Abdullah ne iyi insan, bir de gece namazı kılsa!” demiş (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 19), bunun üzerine İbn Ömer gece namazlarını sürekli kılmıştır (DİA, I, 127). Öte yandan ibadetlerin az da olsa devamlı yapılmasına önem veren Resûlullah (Buhârî, “Îmân”, 33; “Riḳāḳ”, 18; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 218) teheccüdün düzenli kılınmasını tavsiye eder ve alışkanlık haline getirenlerin bu namazı terketmesini hoş görmezdi (Müsned, II, 170; Buhârî, “Teheccüd”, 19; İbn Mâce, “İḳāmet”, 174). Ayrıca Resûl-i Ekrem, düzenli biçimde teheccüd kılan ve gece uyanıp namaz kılma niyetiyle yattığı halde uyanamadan sabahlayan bir müminin gece namazı kılmış gibi muamele göreceğini, zaman zaman namaza kalkmasına engel olan uykunun da Allah’ın ona bir hediyesi olduğunu belirtmiş (İbn Mâce, “İḳāmet”, 177; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 63), kendisi de gece namazını herhangi bir sebeple kılamadığı durumlarda gündüz onun yerine fazlasıyla kılmıştır (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 139; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 26; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 2).

Bir namaz türü olması yani kıyam, kıraat, rükû, secde vb. tesbihatı yoğun biçimde barındırması yönüyle teheccüd, en değerli kulluk amelleri arasında yer aldığı gibi bu namazın kılındığı zaman ve mekân da ona özel bir değer kazandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî’nin ifadesiyle gece mânevî lutuf, feyiz ve bereketin en bol ve en mükemmel şekilde elde edildiği zaman dilimidir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXII, 36). Gece vakti sakin bir ortamda ifa edilmesinden dolayı zihni meşgul eden takıntılardan uzak bir ortamın sağladığı huşû ve huzur, gece sükûnetinin oluşturduğu duygusal yoğunluk, namazı kılanın kendisiyle baş başa kalması sebebiyle ortaya çıkan ihlâs, samimiyet ve safiyet, herkesin uyuduğu bir vakitte uykunun bölünmesinden dolayı nefse

galip gelme ve sonuçta oluşan mânevî atmosfer teheccüdü diğer nâfile namazlardan farklı kılan özelliklerdir. Gece namazının gündüz kılınan nâfilelere göre daha etkili (el-Müzzemmil 73/6) ve daha faziletli (Müslim, “Ṣıyâm”, 202; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 6) kabul edilmesinin sebepleri de bunlar olmalıdır. Öte yandan Müzzemmil sûresinin 5. âyetinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber’den kendisine yüklenecek ağır göreve böyle bir namazla hazırlanmasının istenmesi, teheccüdün günlük işlerde ortaya çıkabilecek sıkıntılarda metanetle hareket etme gücü sağlayıcı bir fonksiyona sahip olduğunu, insanı yönlendirici bir özellik taşıdığını göstermektedir. Nitekim Kur’an’ın müminlerden sabır ve namazla Allah’tan yardım talep etmeleri yönündeki isteği (el-Bakara 2/45, 153) gece namazı şeklinde de yorumlanmıştır (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 69).

Ümmeti hakkında teheccüdün nâfile hükmünde olduğu âlimlerin büyük çoğunluğunca kabul edilmekle birlikte Resûl-i Ekrem hakkında farz mı nâfile mi olduğu hususunda görüş ayrılığı vardır. Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas’tan gelen rivayetlere göre teheccüd namazı Müzzemmil sûresinin ilk âyetleriyle farz kılınmış, ancak Hz. Peygamber gibi geceleri ayakları şişinceye kadar namaz kılmaya başlayan müslümanlara bu ibadet ağır gelince aynı

sûrenin yaklaşık bir yıl sonra nâzil olan son âyetiyle bu hüküm kaldırılmış ve teheccüdün nâfile bir ibadet olduğu bildirilmiştir (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 139; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 17, 27; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 2). Bu rivayetleri dikkate alan Hanefîler’in büyük bir kısmına, İmam Şâfiî ve Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu ile Hanbelîler’e göre teheccüd başlangıçta Resûlullah’a farz iken ardından nâfileye dönüşmüştür. Bu görüşü savunanlardan bazıları, teheccüdün beş vakit namaz emredilinceye kadar hem Peygamber’e hem ümmetine farz olduğu, beş vakit namazın farz kılınmasıyla birlikte nâfileye dönüştüğü kanaatindedir. Beş vakit namazın farz kılındığı ve Müzzemmil sûresinin ilk âyetlerini neshettiği kabul edilen İsrâ sûresinin 79. âyetinde teheccüd için kullanılan nâfile kelimesi de “farz olmayan namaz” anlamındadır. Ancak bu görüş sahipleri, bir ibadetin nâfile olmasının Resûl-i Ekrem açısından taşıdığı anlamın farklı sayıldığına işaret eder. Çünkü müslümanlar için nâfileler günahlara kefaret veya farz namazlardaki eksiklikleri telâfi amacıyla teşrîʿ kılınmışken Resûlullah’ın işlediği ve işleyebileceği bütün hatalar bağışlandığından (el-Feth 48/2)

namazlarında telâfiyi gerektirecek bir eksiklik söz konusu değildir. Dolayısıyla farzlar dışında kıldığı namazlar sevabını arttırmaya ve derecelerini yükseltmeye yöneliktir. Tâbiîn âlimlerinden Mücâhid b. Cebr ve Katâde'nin de benimsediği bu yaklaşımı, bütün günahlarının bağışlandığını ifade eden âyetlere rağmen Hz. Peygamber'in tövbe istiğfarda bulunduğu gerekçesiyle Taberî eleştirmiştir (Câmiʿu'l-beyân, XV, 143). Usulcülerin ağırlıkta bulunduğu bazı Hanefî fakihleri, Mâlikîler'in çoğunluğu, Şâfiî mezhebine mensup bazı fakihler ve Ca'ferîler ise teheccüdün Resûl-i Ekrem'e farz kılındığı görüşündedir. Taberî de İbn Abbas'a nisbet ettiği bu görüşü benimser (a.g.e., XV, 142-143; İbn Abbas'ın görüşü hakkında ayrıca bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 39). Bu fikri savunanlar İsrâ sûresinin söz konusu âyetini, "Gecenin bir kısmında uyan ve sana mahsus olmak üzere diğer farz namazlarına ilâveten bir de gece namazı kıl!" şeklinde anlarlar. Yani âyetteki nâfile kelimesi bu namazın diğer müslümanlara farz kılınanlara ilâveten Hz. Peygamber'e farz kılındığına işaret etmektedir. Onların bir diğer delili Hz. Âişe'den rivayet edilen, "Size nâfile olan üç şey bana farzdır: Vitir, misvak ve gece namazı" hadisinde (Taberânî, III, 315; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 39) Resûlullah'ın bunu bizzat ifade etmiş olmasıdır. Bu görüş sahiplerine göre teheccüdün farz kılınması Hz. Peygamber'e özgü hükümlerdendir (hasâisü'n-nebî). Teheccüdün Resûl-i Ekrem açısından farz veya nâfile diye nitelenmesinin sonucu hakkında İbnü'l-Hümâm şöyle bir açıklama yapar: Bu namazın Hz. Peygamber'e farz kılınması ümmetine mendup (müekked sünnet), onun için nâfile sayılması ümmetine sünnet (müstehap) olduğu anlamına gelir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 391). Öte yandan Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn gibi tâbiîn âlimlerine göre ümmet açısından da teheccüd namazı farzdır ve az da olsa kılınması gerekir; ancak bu gruptaki âlimler arasında vitir namazının kılınmasıyla bu emrin yerine getirilmiş olacağı kanaatini taşıyanlar vardır (İbn Cüzey, IV, 300).

Teheccüd namazının en faziletli vakti konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâlikîler'e ve Hanbelîler'e göre bu vakit gecenin son üçte birlik dilimidir. Fakat Mâlikîler, uykusuna güvenemeyenler için ihtiyaten gecenin ilk vaktinde kılmanın daha uygun olacağını belirtirler. İbadet ve dua için bu vaktin önemine vurgu yapan (Müsned, II, 421; Müslim, "Ṣalât", 215; Nesâî, "Taṭbîḳ", 79) ve teheccüd namazının gecenin son üçte birlik diliminde kılınmasının daha faziletli sayıldığını belirten (Buhârî,

“Teheccüd”, 14; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 168-170; İbn Mâce, “İḳāmet”, 148, 182, “Fiten”, 12; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 10; Nesâî, “Mevâḳīt”, 35) hadisler bu görüşü destekleyen deliller arasında yer alır. Hanefî ve Şâfiî fakihlerine göre gecenin üçte birini namaza ayıran bir müminin ortaya gelen dilimde, yarısını ibadetle geçirmeye niyet edenin ise son kısımda kılması daha faziletlidir. Ayrıca Şâfiîler gece teheccüde kalkabileceğine güvenen kişinin vitir namazını kılmadan yatıp uyandıktan sonra önce teheccüdü ve ardından vitir namazını kılmasını müstehap görmüşlerdir. Ca‘ferîler’e göre teheccüdün vakti gece yarısından sonradır ve sabah namazı vaktine (fecr-i sâdık) yakınlığı oranında fazileti artmaktadır. Bir mazeret yokken bu namazı gecenin yarısından önce kılmak câiz değildir.

Teheccüdün en az iki rek‘at olduğu hususunda İslâm âlimlerinin ittifakı vardır. Üst sınırının rek‘atı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber’in kaç rek‘at teheccüd kıldığını tesbit etmeye çalışan Hanefîler’e göre sekiz, Mâlikîler’e göre on veya on iki rek‘attır. Daha ziyade nâfilelerin isteğe bağlı namazlar sayıldığı ilkesinden hareket eden Şâfiîler ile Hanbelîler’e göre ise herhangi bir üst sınır yoktur. Resûl-i Ekrem’in ağırlıklı uygulaması bu yönde olduğu için (Buhârî, “Ṣalât”, 84, “Vitir”, 1-2; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 145-148, 156-157, 159; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 26, 35) aralarında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin de bulunduğu fukahanın çoğunluğu, teheccüd namazının her iki rek‘atta bir selâm verilerek kılınmasını daha faziletli kabul etmiştir. Ebû Hanîfe’ye göre ise gündüz kılınan nâfilelerde olduğu gibi teheccüdün de dört rek‘atta bir selâm verilerek kılınması efdaldir. Kıraat gizli veya açık icra edilebilir. Ancak kıraat açıktan yapıldığında başkalarına rahatsızlık vermemeye dikkat etmelidir.

Gece ve gündüzün insanların emrine tahsis edildiği (İbrâhîm 14/33; en-Nahl 16/12), gecenin huzur, sükûnet ve istirahat vakti, uykunun dinlenme aracı kılındığı (el-En‘âm 6/96; Yûnus 10/67; el-Furkān 25/47; en-Neml 27/86; el-Mü’min 40/61; en-Nebe’ 78/9-10), bunun Allah’ın rahmetinin bir sonucu olduğu (el-Kasas 28/73) ve gece uykusunun O’nun varlığının işaretlerinden sayıldığı (er-Rûm 30/23) dikkate alındığında ibadet için bütün geceyi uykusuz geçirmenin İslâm’ın ruhuna uygun düşmeyeceği, her işte olduğu gibi bu hususta da orta bir yol tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Hz.

Peygamber de, bu dengeyi gözetmeden kendilerini aşırı derecede nâfile ibadete veren ve her gün oruç tutup geceleri sabaha kadar namaz kılan Abdullah b. Amr b. Âs, Osman b. Maz‘ûn ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîleri uyarmış, onlara vücutlarının ve ailelerinin de kendileri üzerinde hakkı bulunduğunu, gecenin bir bölümünü uykuya ayırmaları gerektiğini hatırlatmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣalâtü'l-leyl", 1; Buhârî, "Teheccüd", 15, 18, 20, "Ṣavm", 51, 55, "Edeb", 84; Müslim, "Ṣıyâm", 182; Ebû Dâvûd, "Teṭavvuʿ", 19, 28). Aynı şekilde gece namazını daha uzun süre ayakta kılabilmek için kendilerini zorlayan bazı sahâbîlere yorulduklarında oturarak kılabileceklerini ya da namazı bırakabileceklerini söylemiş, gece namazı için uyanan fakat uykusu açılmayan veya çok yorgun olan kimselere de kıldığı namazın ve okuduğu Kur'an âyetlerinin farkına varmadan ibadet yapmak yerine yatıp dinlenmelerini tavsiye etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣalâtü'l-leyl", 1; Buhârî, "Teheccüd", 18; Ebû Dâvûd, "Teṭavvuʿ", 19). Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin verdiği bilgiye göre Resûlullah da ramazan ayı dışında gecenin tamamını ibadetle geçirmemiş, gecenin belirli bir vaktini teheccüde, kalan kısmını

uykuya ve dinlenmeye ayırmış (Ebû Dâvûd, "Teṭavvuʿ", 27; "Vitir", 20), kıraati çok uzun tuttuğu için özellikle hayatının son dönemindeki teheccüdlerinde namazın büyük bir kısmını oturarak kılmıştır (Buhârî, "Teheccüd", 16). Öte yandan Hz. Peygamber geceleyin uyanıp teheccüd namazı kılabilmek için müminleri öğle uykusuna (kaylûle) teşvik etmiştir (İbn Mace, "Ṣıyâm", 22).

Hadis kitaplarında Resûl-i Ekrem'in gece ibadeti ve teheccüdüyle ilgili ayrıntılı bilgiler içeren rivayetler mevcuttur. Meselâ onun gece namazı kılışına şahit olanlardan Huzeyfe b. Yemân namazın ilk rek‘atında Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerinin tamamını ağır ağır okuduğunu, azapla ilgili âyetlerde Allah'a sığındığını, nimetle ilgili olanlarda o nimeti talep ettiğini, tesbihatla ilgili âyetlerde tesbihte, Allah'ın azametiyle ilgili âyetlerde O'na tâzimde bulunduğunu anlatmış, rükû ve secdelerini de neredeyse kıraati kadar uzun yaptığını nakletmiştir (Müsned, V, 384, 397, 400; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 203; Nesâî, "Taṭbîḳ", 75; Abdullah b. Abbas'ın gözlemi için bk. Buhârî, "Vuḍûʾ", 38, "Tefsîr", III/17-18, "Tevḥîd", 27; Müslim, "Ṭahâret", 48, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 191-192; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 30, "Teṭavvuʿ", 27). Hz. Peygamber'in teheccüd namazına

başlamadan önce yaptığı farklı dualar hadis kitaplarında nakledilmiştir (Abdullah Sirâceddin el-Hüseynî, s. 396-402).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn, "hcd" md.; Cevherî, es-Ṣıḥâḥ, "hcd" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sḥr" md.; Müsned, II, 170, 303, 329, 421; V, 384, 397, 400; Şâfiî, el-Üm, I, 59; İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü't-Teheccüd ve ḳıyâmü'l-leyl (nşr. Muslih b. Cezâ' b. Fedgūş el-Hârisî), Riyad 1418/1998; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 141-143; XXIX, 124-130, 139-142; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, III, 315; Âcurrî, Kitâbü Fażli ḳıyâmi'l-leyl ve't-teheccüd (nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Cîlânî el-Âsifî), Medine 1417; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 207, 468-469; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb (nşr. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrut 1426/2005, I, 69; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, II, 4, 281, 286; XVI, 80; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414/1994, II, 502; IV, 297; VII, 39; Ebû Caʿfer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 131-132; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1407/1987, III, 1222-1223; İbnü'l-Harrât, eṣ-Ṣalât ve't-teheccüd (nşr. Âdil Ebü'l-Meâtî), Mansûre 1413/1992, s. 263 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥü'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXII, 36; XXX, 151-158; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 770-776; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 431-432, 441-442; İbn Cüzey, et-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl (nşr. M. Abdülmünʿim el-Yûnusî - İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1393/1973, IV, 300; Makrîzî, Muḫtaṣaru Ḳıyâmi'l-leyl ve ḳıyâmi ramażân ve Kitâbi'l-Vitr li-Muḥammed b. Naṣr el-Mervezî, Faysalâbâd 1408/1988; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), I, 389-392; Süyûtî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'l-lebîb fî ḫaṣâʾiṣi'l-Ḥabîb, Beyrut 1405/1985, II, 396-398; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Kahire 1423/2003, V, 4-5; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 347-349; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire

1389/1969, II, 130-132; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 157-158; Büceyrimî, Tuḥfetü’l-ḥabîb ʿalâ Şerḥi’l-Ḫaṭîb, Beyrut 1417/1996, II, 60-62; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Dârü’t-türâs), III, 56-60; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 24-25; Muhammed b. Sâlih b. Süleyman el-Huzeym, Ṣıfatü ṣalâti ḳıyâmi’l-leyl, Riyad, ts. (Dârü’l-Kāsım), s. 61-129; Abdullah Sirâceddin el-Hüseynî, Seyyidünâ Muḥammed Resûlullah (s.a.v.), Halep, ts. (Dârü’l-Felâh), s. 385-404; A. J. Wensinck, “Teheccüd”, İA, XII/1, s. 121-122; a.mlf., “Tahadjdjud”, EI² (İng.), X, 97-98; “Teheccüd”, Mv.F, XIV, 86-90; “Ḳıyâmü’l-leyl”, a.e., XXXIV, 117-127; M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”, DİA, I, 127; Sâlihî Kirmânî, “Teheccüd”, DMT, V, 168; K. Wagtendonk, “Vigil”, Encyclopaedia of the Qur’an (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 430-431.

Saffet Köse

TEHLÎL

(التهليل)

Kelime-i tevhidi okuyarak zikretmek anlamında bir terim

(bk. DUA; KELİME-i TEVHİD; ZİKİR).

TEHZÎB

(التهذيب)

Bir ilim dalında kaleme alınan özlü eser; bir kitabı kısaltmak, ikmal ve tashih etmek, yeniden düzenlemek suretiyle ortaya konulan eser.

Sözlükte “temizlemek, arıtmak, düzeltmek” anlamındaki tehzîb kelimesi sözle ilgili kullanımında “belâgat ehli tarafından kusur olarak görülen şeylerden arındırmak”, kitap için kullanıldığında “gereksiz bilgileri ayıklayarak kısaltmak” mânasına gelir. Sözlükte “ayıklamak, budamak, kabuğunu soymak” anlamındaki tenkīh de söz ve kitap için bahis konusu edildiğinde iyice gözden geçirme, düzeltmeyi ve ayıklamayı ifade eder. Tehzîb ve tenkīh, ihtisar yanında metin üzerinde yapılan çalışmalarda gösterilen özene ve çabaya işaret etmek amacıyla bazan şerhler için de kullanılmıştır. İbn Hicce el-Hamevî, bedî‘ sanatları arasında tehzîbi ele alırken onu “münakkah her kelâmı kapsayan bir vasıf” diye niteleyip “ister nazım ister nesir olsun kelâmı tekrar tekrar gözden geçirmek, temizlemeye ve ayıklamaya girişmek, değiştirilmesi gerekeni değiştirmek, atılması gerekeni atmak, düzeltilmesi gerekeni düzeltmek, anlaşılması zor olan yerleri, garîb lafızları ve i‘rabı açıklamak ...” şeklinde tanımlar; kelâmın “mühezzeb” ve “münakkah” diye nitelenmesi halinde değerinin artacağını belirtir (Ḫizânetü’l-edeb, II, 33). Tehzîb ve tenkīh işleminin yapıldığı söz ve kitaba mühezzeb/münakkah denir; mühezzeb ayıplardan arınmış, temiz ahlâk sahibi kimse için de kullanılır. “Tehzîbü’l-ahlâk” tabiri “ahlâkın güzelleştirilmesi” anlamında olup İslâm ahlâk felsefesiyle ilgili bazı eserlere ad olmuş, bu türdeki eserlerde ferdî ahlâkın güzelleştirilmesine dair bölümlere bu isim verilmiştir. İbn Haldûn, telifin yedi amacını açıklarken beşinci sırada bir ilim dalında dağınık ve düzensiz şekilde yer alan bilgilerin başkası tarafından yeniden düzenlenmesi işini sayar ve buna örnek olarak Sahnûn’un el-Müdevvenetü’l-kübrâ’sı üzerine İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve Berâziî’nin yaptığı tehzîb çalışmalarını gösterir (Muḳaddime, s. 499). İbn Haldûn, yedinci sırada hacimli eserlerin kısaltılması işine değinerek tehzîb ile ihtisar arasındaki farkı belirtir (a.g.e., s. 500). Tehzîbler, bir konudaki malzemenin özlü biçimde işlenmesi ve yeniden düzenlenmesi

veya hacimli bir kitabın kısaltılması olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Muhtasarlarda olduğu gibi tehzîb (mühezzeb, tenkīh) adı taşıyan bazı kitaplar başka bir eserin ihtisarı olmayıp bir ilim dalında yazılmış özlü metinlerdir ve muhteva, dil, üslûp, tertip bakımından özel bir çabayı gösterir. Bu eserlerin bir kısmı belli bir alandaki bütün malzemeyi derleme amacı taşıdığından hacimli olabilir. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî Tehẕîbü'l-luġa adlı çok hacimli sözlüğüne (I-XVI, Kahire 1964-1976) bu adı vermesini, Arap diline giren yanlış kelimeleri ayıklamayı ve yer verdiği bilgileri hatadan arındırmayı hedeflemesi, garîb kelimeler ve aslını tesbit edemediği gereksiz ayrıntılarla kitabının hacmini arttırmak istememesi gibi sebeplerle açıklar (I, 54). Sâbikuddin İbn Yaîş es-San'ânî önce nahve dair el-Muḥîṭ'i kaleme almış, daha sonra aynı konuda yazdığı muhtasar eserine et-Tehẕîbü'l-vasîṭ

adını vermiştir (nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, Beyrut 1411/1991). Ebû Amr ed-Dânî, Kur'an'ın başından sonuna kadar yedi kıraat imamının birbirinden farklı okuyuşlarını derlediği özlü eserini et-Tehẕîb limâ teferrede bihî küllü vâḥidin mine'l-ḳurrâʾi's-sebʿa şeklinde adlandırmıştır (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dımaşk 1426/2005). Zeydî âlimi Hâkim el-Cüşemî'nin Zeydî-Mu'tezilî tefsirlerin kaynağı sayılan on ciltlik eserinin ismi et-Tehẕîb fî tefsîri'l-Ḳurʾân'dır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî hadisleri müsnedler şeklinde düzenleyip illet ve tariklerini, garîb lafızları, çıkarılan fıkhî hükümleri, ulemânın görüş ayrılıklarını ve delillerini bir araya getirdiği, ancak tamamlayamadığı eserini Tehẕîbü'l-âs̱âr ve tafṣîlü's̱-s̱âbit ʿan Resûlillâhi ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem mine'l-aḫbâr diye isimlendirmiştir. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabından biri olan eseri Tehẕîbü'l-aḥkâm adını taşır (I-X, Necef 1377-1382). İbn Miskeveyh, ahlâk felsefesine dair ilk sistematik çalışma kabul edilen kitabına Tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve taṭhîrü'l-aʿrâḳ (nşr. Constantîne K. Züreyk, Beyrut 1966), İbn Haldûn tasavvufa dair risâlesine Şifâʾü's-sâʾil li-tehẕîbi'l-mesâʾil (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, İstanbul 1957-1958) ismini vermiştir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhında mezhep içindeki farklı görüşleri derlediği eserini el-Müheẕẕeb diye adlandırması (I-II, Kahire 1323; nşr. Muhammed ez-Zühaylî, I-VI, Dımaşk 1416/1996), kitabın özlü olması yanında müellifin bu çalışmasını defalarca gözden geçirdikten sonra nihaî bir metinde karar kılmasıyla da ilişkilidir. Ebü'l-

Hattâb el-Kelvezânî’nin et-Tehẕîb fi’l-ferâʾiż’i (nşr. Muhammed Ahmed el-Hûlî, Kahire 1416/1995; nşr. Râşid b. Muhammed el-Hezzâʻ, Cidde 1417/1996) ashap ve tâbiînle diğer ulemâ ve mezhep imamlarının görüşlerine yer verilen muhtasar bir çalışmadır. Ferrâ el-Begavî, Şâfiî fıkhının önemli bir kaynağı sayılan sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle diğer mezheplerin görüşlerini içeren eserine et-Tehẕîb adını vermiştir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, I-VIII, Beyrut 1418/1997). Mâlikî fakihi Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Dûnâs el-Fendelâvî’nin mezhepler arası mukayeseli hukuka dair özlü eserinin ismi Tehẕîbü’l-mesâlik fî nuṣreti meẕhebi Mâlik’tir (nşr. Ahmed b. Muhammed el-Bûşeyhî, I-V, Rabat 1419/1998). Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı, Gazzâlî’nin el-Vasîṭ ile el-Vecîz’i, Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’i ile el-Mühez̠z̠eb’inde ve kendisinin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserinde geçen isimleri, nâdir kelimeleri, terimleri ve fıkhî lafızları açıklamak üzere Tehẕîbü’l-esmâʾ ve’l-luġāt’ı kaleme almıştır (I-II, Kahire 1927). Abdülkādir el-Kureşî de benzer bir çalışma yaparak Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye’siyle Hüsâmeddin Ali b. Ahmed er-Râzî’nin Ḫulâṣatü’d-delâʾil adlı eserinde geçen âlimler hakkında kısaca bilgi verdiği eserine Tehẕîbü’l-esmâʾi’l-vâḳıʿa fi’l-Hidâye ve’l-Ḫulâṣa adını vermiştir (nşr. Eymen Sâlih Şaʻbân, Beyrut 1419/1998). Hanefî fakihi Sadrüşşerîa es-Sânî, Fahrülislâm el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl’ünü esas alıp Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü ve Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ındaki konuları özetlemek suretiyle yazdığı usûl-i fıkıh metnini Tenḳīḥu’l-uṣûl şeklinde adlandırmıştır. Hanbelî fakihlerinden Ali b. Süleyman el-Merdâvî, dört mezhep ulemâsının görüşlerine yer verdiği muhtasar fıkıh usulü kitabına Taḥrîrü’l-menḳūl fî tehẕîbi ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Abdullah Hâşim - Hişâm el-Arabî, Kahire 1429/2008), Saʻdeddin et-Teftâzânî, mantık ve kelâm konularını özlü biçimde ve sade bir üslûpla kaleme aldığı muhtasar eserine Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm ismini vermiştir. Osmanlı âlimi Hezarfen Hüseyin Efendi’nin muhtasar umumi dünya tarihi Tenḳīḥu’t-tevârîḫi’l-mülûk adını taşır.

2. Bir eser üzerinde yapılan ihtisar ve tehzîb çalışmaları temel metinler ve şerhlerin ortaya çıkmasından sonraki dönemlerde görülür. Genellikle IV. (X.) yüzyıldan itibaren rastlanan bu çalışmalarda geniş bilgilerin kısa ve özlü hale getirilerek okuyup anlamada ve istinsahta kolaylığın sağlanması, tekrarların ve zamanla önemsiz duruma gelen bilgilerin ayıklanması,

böylece eserden beklenen faydanın sağlanması gibi amaçlar gözetilir (bk. MUHTASAR). Temelde bir ihtisar sayılması bakımından tehzîbler muhtasar türü içinde yer alsa da “hulâsa, ihtisar, telhis, muhtâr, mûcez, müntekā, müntehab, mücerred, tecrîd” gibi adlarla anılan eserler söz konusu kitabı tekrar gözden geçirme, gereksiz bilgileri çıkarma, eksikleri tamamlama, yanlışları düzeltme ve metni yeniden düzenleme açısından ayrı bir özelliğe sahiptir. Anılan ihtisar türleri arasında tehzîbler mevcut metni kısaltmaktan çok metni düzenlemeleri, ikmal, tashih ve yeni bir üslûpla ifade etmeleri bakımından öne çıkar. Bu tür çalışmaların asıl metne ne kattığı veya ondan ne eksilttiği hususu ayrı ayrı araştırma ve incelemeyi gerektirir. Ayrıca yapılan ilâvelerle tehzîb çalışması bazan mevcut metni çok daha hacimli hale getirebildiği gibi adında tehzîb kelimesi geçmemekle birlikte bazı muhtasarların tehzîb özelliği taşıması veya tehzîb adı verilen bazı eserlerin sıradan birer muhtasar olması da mümkündür. Tehzîb denildiğinde öncelikle bu ikinci grup eserler kastedilir.

Arap Dili ve Edebiyatı. İbn Şüheyd el-Endelüsî, et-Tehẕîb bi-muḥkemi’t-tertîb’inde (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1420/1999) Ebû Bekir ez-Zübeydî’nin Laḥnü’l-ʿâmme’sine ait iki farklı versiyonu birleştirmiştir. Hatîb et-Tebrîzî, İbnü’s-Sikkît’in kelimelerin farklı ve hatalı kullanımlarını incelediği Iṣlâḥu’l-manṭıḳ adlı lugata dair eserinde lüzumsuz tekrarları çıkarmak, şâhid beyitlerdeki yanlışları düzeltmek ve anlaşılması zor ifadeleri açıklamak suretiyle Tehẕîbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ’ı kaleme almıştır (nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1403/1983; nşr. Fevzî Abdülazîz Mesʻûd, I-II, Kahire 1986-1987). Şehâbeddin ez-Zencânî, Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ adlı meşhur sözlüğünü gereksiz gördüğü bilgileri çıkararak önce Tervîḥu’l-ervâḥ fî tehẕîbi’ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bunu Tenḳīḥu’ṣ-Ṣıḥâḥ (Tehẕîbü’ṣ-Ṣıḥâḥ) ismiyle tekrar kısaltmıştır (nşr. Abdüsselâm Hârûn - Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-III, Kahire 1372/1952). Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî’nin Muḫtâru’ṣ-Ṣıḥâḥ’ı da ihtisardan çok bir tehzîb çalışmasıdır. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Harîrî’nin edip ve müelliflere ait dil hatalarının tashihiyle ilgili Dürretü’l-ġavvâṣ fî evhâmi’l-ḫavâṣ’ını Ġāyetü’l-iḫlâṣ bi-tehẕîbi naẓmi Dürreti’l-ġavvâṣ ismiyle şerhetmiştir (Dımaşk 1301).

Tefsir. Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî’nin kendi zamanına kadar mushaf

tertibine göre yazılan sözlüklerden farklı şekilde alfabetik olarak yazdığı Ġarîbü'l-Ḳurʾân'ını Tehẕîbü Ġarîbi'l-Ḳurʾân adıyla tekrar mushaf tertibine göre düzenleyip bazı küçük ilâvelerde bulunmuştur (Kahire, ts.). Muhammed Ahmed Ken'ân, İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı eserinin çeşitli baskılarında görülen hataları tashih edip eseri tamamlamak, zayıf hadisleri çıkarmak, diğerlerini tahriç etmek, dipnotta açıklamalarda bulunmak suretiyle kaleme aldığı eserine Fetḥu'l-ḳadîr tehẕîbü Tefsîri İbn Kes̱îr ismini vermiştir (I-V, Beyrut 1412/1992). Safiyyürrahman el-Mübârekpûrî ve bir grup araştırmacı da İbn Kesîr'in eserini hadisleri tahriç ederek ve zayıflarını ayıklayarak el-Miṣbâḥu'l-münîr

fî tehẕîbi Tefsîri İbn Kes̱îr adıyla ihtisar etmiştir (Riyad 1420). Çağdaş Şîa ulemâsından Hüseyin Bereke eş-Şâmî, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirini tefsirle doğrudan alâkalı olmayan veya zayıf rivayetlere dayanan bilgileri çıkarıp Şîa'nın konuyla ilgili görüşlerini dipnotlarla göstermek suretiyle yazdığı eserine Tehẕîbü't-Tefsîri'l-kebîr adını vermiştir (I-VII, Dârü'l-İslâm, 1418/1998).

Hadis. Ebü'l-Kāsım Mühelleb b. Ahmed b. Ebû Sufre, el-Muḫtaṣarü'n-nas̱îḥ fî tehẕîbi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'inde (nşr. Şerîf Veledebâh, Rabat 1428) Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini nihaî şekilde tamamlayamadan vefat ettiğini söyleyerek eseri belli ölçüler çerçevesinde ihtisar etmiş, mükerrer hadisleri ve benzer bab başlıklarını çıkarmış, çeşitli yerlerde tekrar edilen hadislere ait isnadları birleştirmiş ve eksikleri tamamlamıştır. Halîl b. Keykeldî el-Alâî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Kütüb-i Sitte'deki hadisleri bir araya getirdiği Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl'ünü Tehẕîbü'l-uṣûl fî eḥâdîs̱i'r-Resûl ismiyle ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 179).

Fıkıh ve Fıkıh Usulü. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'si, Sahnûn'a ait el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın özetlenmesiyle hazırlanmış bir tehzîb çalışmasıdır. Ebû Saîd el-Berâziî de el-Müdevvenetü'l-kübrâ'da müellifin son şeklini veremediği bölümler yanında her bölüm altındaki meseleleri takdim ve tehirler yapmak suretiyle düzenleyip özetleyerek et-Tehẕîb fi'ḫtiṣâri'l-Müdevvene'yi kaleme almıştır (nşr. Muhammed el-Emîn Veledü Muhammed Sâlim, Dübey 1420/1999). İbn Rüşd el-Cedd'in el-Muḳaddimât adlı eseri (Kahire 1324; nşr.

Muhammed Haccî - Saîd A‘râb, I-III, Beyrut 1408/1988) el-Müdevvene’deki meselelerin daha sistematik hale getirilerek delillendirilmesi, akaid ve fıkıh usulüyle ilgili konuların eklenmesi, mezhep içi görüş ayrılıkları yanında bazan diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmesi bakımından bir muhtasar olmaktan çok bir tehzîb çalışmasıdır. Şehâbeddin el-Karâfî, Kādî Abdülvehhâb’ın fıkıh usulüne dair el-İfâde’si, Bâcî’nin el-İşâre’si ve İbnü’l-Kassâr’ın ʿUyûnü’l-edille’sinin usûl-i fıkha dair mukaddimesinden faydalanarak Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ünü ihtisar etmiş ve eẕ-Ẕaḫîre adlı hacimli fıkıh eserine mukaddime mahiyetindeki bu çalışmasına Tenḳīḥu’l-fuṣûl fi’l-uṣûl adını vermiştir (eẕ-Ẕaḫîre içinde, nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1994, I, 55-161). Tenḳīḥu’l-fuṣûl, el-Maḥṣûl’den özetlendiği ve adı geçen diğer eserlerden derlendiği yönündeki görüşlerden hareketle hem bir kitabın tehzîbine, hem de belli başlı eserlerden yararlanılarak bir konuda özlü bir eser ortaya koyma çalışmalarına örnek gösterilebilir. İbnü’l-Irâkī, Şâfiî fakihi İbnü’l-Mehâmilî’nin el-Lübâb fi’l-fıḳh’ını Tenḳīḥu’l-Lübâb adıyla ihtisar etmiştir. Hanbelî fakihi Ali b. Süleyman el-Merdâvî, Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿ adlı eserini önce el-İnṣâf ismiyle şerhetmiş, ardından et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿ fî taḥrîri’l-Muḳniʿ adıyla kısaltmıştır (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire, ts.). Gerek bu eser, gerekse İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî’nin bununla el-Muḳniʿden bazı bilgileri çıkarıp ilâvelerde bulunmak suretiyle yazdığı Müntehe’l-irâdât fî cemʿi’l-Muḳniʿ maʿa’t-Tenḳīḥ ve ziyâdât (I-III, Beyrut, ts.) birer tehzib şeklinde değerlendirilebilir. Hanefî âlimi İbn Âbidîn, Hâmid b. Ali el-İmâdî’ye ait el-Fetâva’l-Ḥâmidiyye’yi tekrarları ve genelde bilinen meseleleri çıkarıp yeniden düzenlemek suretiyle el-ʿUḳūdü’d-dürriyye fî tenḳīḥi’l-Fetâva’l-Ḥâmidiyye’yi kaleme almıştır (I-II, Bulak 1300; Kahire 1310). Çağdaş âlimlerden Abdullah b. Abdurrahman Âlü Bessâm, Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî’nin ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib adlı eserine Osman b. Ahmed en-Necdî’nin Hidâyetü’r-râğıb ismiyle yazdığı şerhi Neylü’l-meʾârib fî tehẕîbi Şerḥi ʿUmdeti’ṭ-ṭâlib adıyla tehzîb ederek metin ve şerhin ibarelerini birleştirmiş, farazî meseleleri ve kölelikle ilgili çoğu hükümleri çıkarmış, zor ifadeleri açıklamış, delillerin önemli bir kısmını almamış ve bazı yeni bilgileri eklemiştir (Kahire, ts.).

Ahlâk ve Tasavvuf. Feyz-i Kâşânî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i Şîa anlayışıyla bağdaşmayan rivayet ve görüşleri, uygun görmediği tasavvufî bilgileri

ayıklayıp ayrıntıları çıkarmak, Ehl-i beyt’e dayanan görüş ve rivayetleri eklemek, başlıkları yeniden düzenlemek suretiyle el-Mehaccetü’l-beyżâ˒ fî tehẕîbi’l-İḥyâ˒ adlı eserini yazmıştır (nşr. Seyyid Muhammed Mişkât, I-IV, Tahran 1339-1340 hş./1960-1961; nşr. Ali Ekber Gaffârî, I-VIII, Tahran 1339-1340 hş.). Çağdaş âlimlerden Abdüsselâm Muhammed Hârûn da İḥyâ˒ü ulûmi’d-dîn’i özetleyip sadece sahih olan hadislere yer vermiş ve Tehẕîbü İḥyâ˒i ˓ulûmi’d-dîn adlı çalışmasını ortaya koymuştur (I-II, Beyrut 1409/1988). Abdülmün‘im Sâlih Ali, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hâce Abdullah-ı Herevî’ye ait Menâzilü’s-sâ˒irîn’e Medâricü’s-sâlikîn adıyla yazdığı şerhi, Herevî’nin bazı ifadelerini çıkarıp bazılarını daha anlaşılır hale getirmek, İbn Kayyim’in verdiği cevapları ve yaptığı açıklamaları özetlemek, konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan fıkhî bilgileri, anlaşılması zor tasavvuf terimlerini, garîb lugatları, şiir örneklerini, zayıf hadisleri, İsrâiliyat’ı çıkarmak, metinde takdim ve tehirler yapmak, alt başlıklar eklemek suretiyle Tehẕîbü Medârici’s-sâlikîn’i hazırlamıştır (I-II, Dımaşk 1408/1987).

Tarih ve Biyografi. Abdülganî el-Cemmâîlî’nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair el-Kemâl fî esmâ˒i’r-ricâl adlı eserini Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ihtisar edip düzeltmiş, yeni bilgiler ekleyerek eseri genişletmiş ve çalışmasına Tehẕîbü’l-Kemâl fî esmâ˒i’r-ricâl adını vermiştir (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, I-XXXV, Beyrut 1402-1413). Zehebî bu eseri bazı tashih ve ikmallerle Teẕhîbü’t-Tehẕîb adıyla ihtisar etmiş, İbn Hacer el-Askalânî, râvilerin cerh ve ta‘dîliyle ilgili bilgilerle yetinip eseri kısaltmak ve el-Kemâl’de bulunup Mizzî’nin çıkardığı biyografileri eklemek suretiyle Tehẕîbü’t-Tehẕîb’i meydana getirmiştir (I-XII, Haydarâbâd 1325-1327). İzzeddin İbnü’l-Esîr, Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ı üzerine kaleme aldığı el-Lübâb fî tehẕîbi’l-Ensâb’ın önsözünde eserin fazla ayrıntıya girerek ensâb türünden çok tarih kitabına benzediğini, bazı hatalar içerdiğini ve kendisinin kitabı ihtisar edip hatalara işaret etmeye çalıştığını söylemiş, ayrıca tehzîb sırasında izlediği kuralları zikretmiştir. İbn Mâkûlâ, hocası Hatîb el-Bağdâdî’nin Dârekutnî ve Abdülganî el-Ezdî’ye ait el-Mü˒telif ve’l-Muḫtelif’ler üzerine yazdığı el-Mü˒tenif fî tekmileti’l-Muḫtelif ve’l-Mü˒telif’iyle adı geçen eserlerin eksiklerini gidermek ve yanlışlarını düzeltmek amacıyla önce el-İkmâl fî ref˓i’l-irtiyâb ˓ani’l-Mü˒telif ve’l-muḫtelif’i yazmış, burada muhtemelen hocasını gücendirmemek için onun ve diğerlerinin hatalarına işaret etmeden doğru kabul ettiği bilgileri

zikretmiş, ancak daha sonra kitaplardaki hataların doğru, kendi yazdıklarının yanlış sayılabileceği endişesiyle bu üç âlimin hatalarını tashih ettiği Tehẕîbü müstemirri’l-evhâm ʿalâ ẕevi’l-maʿrife ve üli’l-efhâm adlı eserini yazmıştır (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut 1410/1990).

Osmanlı âlimi Molla Arap, Tirmizî’nin eş-Şemâʾil’ini ihtisar ederek yeniden düzenlemiş ve eserine Tehẕîbü’ş-Şemâʾil adını vermiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1547). Tarihçi Abdülkādir Bedrân, İbn Asâkir’in

Târîḫu medîneti Dımaşḳ adlı yetmiş ciltlik eserini, tekrarları ve senedleri çıkarmak, hadislerin sıhhat derecesine işaret etmek, anlaşılması zor ifadeleri açıklamak ve istinsah hatalarını düzeltmek suretiyle Tehẕîbü Târîḫi İbn ʿAsâkir adıyla on üç cilt halinde ihtisar etmiştir (I-V, Dımaşk 1329-1332; VI-VII, nşr. Ahmed Ubeyd, Dımaşk 1349, 1351, diğer altı cilt Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de yazma halinde bulunmaktadır). Çağdaş araştırmacılardan Ziyâeddin Receb Şehâbeddin, İbn Haldûn’un Muḳaddime’sine geniş bir giriş yazmış, gereksiz, anlaşılması zor veya yanlış bilgiler içeren bölümleri çıkarmış, metni yer yer düzenleyip hadisleri tahriç etmiş, anlaşılması güç kelimeleri ve müellifin bazı görüşlerini açıklayarak gerektiğinde eleştirmiş ve bu çalışmasını ed-Dürrü’l-maṣûn bi-tehẕîbi Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn adıyla yayımlamıştır (Şârika 1416/1995). Yine çağdaş âlimlerden Abdullah b. Abdülkādir et-Telîdî, Süyûtî’nin el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ’sını zayıf veya mükerrer hadisleri, uydurma ve İsrâiliyat türü haberleri, sağlam bir delile dayanmayan hasâisi çıkarmak, hadisleri tahriç etmek, bazı hadisler ekleyip açıklamalarda bulunmak suretiyle Tehẕîbü’l-Ḫaṣâʾiṣi’n-nebeviyyeti’l-kübrâ’yı (Tanca 1406; Beyrut 1410), ayrıca Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾsını bazı isnadları, gereksiz bilgileri, güvenilir olmayan nakilleri ve zayıf hadisleri çıkarmak, diğer hadisleri tahriç etmek, yine bazı hadisler ekleyip açıklamalar yapmak suretiyle İtḥâfü ehli’l-vefâ bi-tehẕîbi Kitâbi’ş-Şifâʾyı (Beyrut 1421/2000) meydana getirmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Ahmed Fâyiz el-Hımsî, Zehebî’nin yirmi beş ciltlik Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾsını Tehẕîbü Siyeri aʿlâmi’n-nübelâʾ adıyla özetlemiştir (I-III, Beyrut 1991, 1413/1992).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, I, 54; Lisânü’l-ʿArab, “hẕb”, “nḳḥ” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “hẕb”, “nḳḥ” md.-leri; Berâziî, et-Tehẕîb fi’ḫtiṣâri’l-Müdevvene (nşr. Muhammed el-Emîn Veledü Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh), Dübey 1420/1999, neşredenin girişi, I, 24, 29-30, 127, 135; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 5-8; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 147-156; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (Dârü’ş-şa‘b), s. 499-500; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, II, 33; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 496-500, 514-518; Îżâḥu’l-meknûn, I, 330-332, 341-342; İsmail Durmuş, “Muhtasar”, DİA, XXXI, 57.

Ahmet Özel

TEHZÎBÜ’l-AHKÂM

(تهذيب الأحكام)

Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) derlediği, İmâmiyye’ce muteber dört hadis kitabından biri

(bk. KÜTÜB-i ERBAA).

TEHZÎBÜ'l-AHLÂK

(bk. AHLÂK).

TEHZÎBÜ’l-AHLÂK

(تهذيب الأخلاق)

İbn Miskeveyh’in (ö. 421/1030) ahlâka dair eseri.

İbn Miskeveyh eserinin bir yerinde (s. 94), “Onu Ṭahâretü’l-aʿrâḳ diye adlandırdık” demektedir. Köprülü Kütüphanesi’n-deki nüshada (nr. 767) eṭ-Ṭahâre diye kaydedilmiştir. Kehhâle eseri Taṭhîrü’l-aʿrâḳ fî ʿilmi’l-aḫlâḳ şeklinde anar (Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 169). Müellif eserde kullandığı “tehzîbü’l-ahlâk” terkibiyle (s. 79) kitabın adını ima etmiş olabilir; Câvidân-ḫıred’de ise (el-Ḥikmetü’l-ḫâlide) Tehẕîbü’l-aḫlâḳ adıyla zikreder (s. 25). Gerek eski ve yeni kaynakların çoğunda gerekse baskılarında Tehẕîbü’l-aḫlâḳ ve taṭhîrü’l-aʿrâḳ (kısaca Tehẕîbü’l-aḫlâḳ) diye geçer. Muhammed Erkūn’un (Arkoun) çevirisinde Tahdīb al’akhlāq wa tathīr al’a‘rāq, Constantine K. Zurayk’ın çevirisinde Tahdhīb al-akhlāq başlığı yer alır. Zurayk’a göre eserin isimdeki Taṭhîrü’l-aʿrâḳ kısmı müstensihlerce sonradan eklenmiştir (The Refinement of Character: Tahdhīb al-akhlāq, tercüme edenin girişi, s. XVIII). Muhammed Erkūn eserin 372-376 (982-986) yılları arasında yazılmış olabileceğini belirtir (L’humanisme arabe, s. 118).

Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, özellikle ahlâk felsefesindeki yetkinliğiyle bilinen İbn Miskeveyh’in en tanınmış eseri olup İslâm düşünce tarihinde ahlâkın başlıca konularının işlendiği ilk sistematik çalışma sayılabilir. Müellif, başta Aristo’nun Nikomakhos Ahlâkı olmak üzere Grek ahlâk kültüründen geniş ölçüde yararlanmıştır. Ancak bu yararlanmada din-ahlâk ilişkisi, çocuk eğitimi, insanın mahiyeti, ahlâkın en yüksek amacının ne olduğu gibi konularda İslâm inanç ve değerlerinin korunmasına itina gösterilmiş, Aristo’nun görüşleri -yer yer Eflâtun ile Yeni Eflâtunculuğa ait görüşlerden ve İran edep kültüründen de faydalanılarak- İslâmîleştirilmeye çalışılmış (meselâ bk. s. 45, 55-56, 58-59, 68, 70, 96-97, 99-100, 110, 125-129, 133), bazan âyet ve hadisler zikredilip bunlara felsefî yorumlar getirilmiştir (s. 28, 36, 56, 76, 79, 167). Eserin özellikle son bölümlerinde Ebû Bekir er-Râzî’nin eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî’siyle Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin Risâle fî’l-

ḥîle li-defʿ i’l-aḥzân’ından yararlanılmıştır.

Kısa bir girişle başlayan Tehẕîbü’l-aḫlâḳ yedi bölümden (makale) meydana gelir; bazı baskı ve çevirilerinde son iki bölüm birleştirilmiştir. Birinci bölümde nefsin mahiyeti ve cisimden farkı, bilginin kaynağı ve değeri üzerinde durulmakta, insanın irade ile gerçekleştirdiği fiillerle diğer canlılardan üstün olduğu belirtilmektedir. Buna göre temyizi sahih, görüşü isabetli ve seçimi faziletli olan kişi insanlık yönünden en mükemmeldir (s. 35). Daha sonra

ahlâkî fiillere temel teşkil eden melekeler düşünme, arzu ve öfke gücü biçiminde sıralanmakta, bunlardan doğan dört erdemle karşıtları sayılan erdemsizlikler zikredilmektedir. Müellif, Eflâtun ile Aristo’nun fazilet anlayışlarının “garip halîtası” şeklinde değerlendirilen (Mâcid Fahrî, s. 173) bu kısımda her erdemin iki aşırılığın ortası kabul edildiğini söylemekte ve başlıca faziletlerle bunların ifrat ve tefriti olan erdemsizlikleri belirtmektedir. Birçok ahlâk âliminin adaleti zulmün zıddı saymasına karşılık İbn Miskeveyh bu fazileti zulüm ve inzılâm (zulme boyun eğme) şeklinde iki erdemsizliğin ortası diye göstermiştir (s. 48). Bu arada muhtemelen hıristiyan münzevileriyle İslâm sûfîlerini kastederek fazileti insanlardan ayrı yaşamakta görenlerin insanî erdemleri kazanamayacaklarını ileri sürmektedir (s. 49).

Ahlâk ve karakter konularının ele alındığı ikinci bölümde önce ahlâkın tanımı yapılmaktadır. Buna göre ahlâk (hulk), insanın kendine özgü fiilleri düşünüp taşınmadan yapmasını sağlayan ruha ait bir haldir. Bu hal kısmen yaratılıştan gelir, kısmen alışkanlıklarla kazanılır (s. 51). Ahlâkın eğitimle değişip değişmeyeceği konusundaki meşhur tartışmaya değinen müellif kendisinin ahlâkın eğitimle değişebileceğini kabul ettiğini söyler ve Aristo’nun Kitâbü’l-Aḫlâḳ ve Kitâbü’l-Maḳūlât’ta insanların eğitimle iyiliğe yönlendirilebileceğini açıkladığını belirtir (s. 52-53). Ona göre, bilgi ve ahlâkta yetkinliğini tamamlayan insan “küçük âlem” nitelemesine hak kazanır ve yeryüzünde Allah’ın halifesi olur (s. 57-58). Câlînûs’un Aḫlâḳu’n-nefs adlı kitabına dayanıp mutluluğun hissî zevklerde bulunduğunu ileri süren görüşü eleştiren İbn Miskeveyh, Yeni Pisagorcu düşünür Bryson’un ev idaresi hakkındaki eserine atıfta bulunarak çocuk eğitimine dair görüşlerini ortaya koyar. Düşünüre göre mümkün olan bütün

zihnî ve ahlâkî yetkinlikleri tamamlayan insanın üzerine “en yüksek ufkun ışığı” doğar; bu sayede bir hakîm olarak aldığı ilhamlar sayesinde ulvî âlemle aşağı âlem arasında vasıta konumuna yükselir. İbn Miskeveyh bu görüşünü, “Hiç kimse yapmakta olduğuna karşılık nasıl bir mutluluk hazırlandığını bilemez” meâlindeki âyetle (es-Secde 32/17), “Orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan aklının tasavvur edemeyeceği şeyler vardır” hadisiyle (Müsned, II, 313; Buhârî, “Tevḥîd”, 35; Müslim, “Îmân”, 312) destekler (s. 79).

Üçüncü bölümde hayır ve mutluluk kavramları ele alınır. Burada Aristo’nun bu kavramlara dair tanımları açıklanmakta, Aristo’ya göre hayrın çeşitleri tanıtılmakta, Allah’ın ilk ve en yüce hayır olduğu belirtilmekte, yine Aristo’ya göre mutluluğun çeşitleri hakkında bilgi aktarılmaktadır. İbn Miskeveyh, Aristo’ya nisbet ettiği ve Ebû Osman ed-Dımaşkī’nin çevirdiğini söylediği Feżâʾilü’n-nefs adlı kitaptan faziletlerin derecelerine dair bir alıntı yapar (s. 91-94). Buna göre faziletlerin en alt rütbesi insanın iradesini hissî menfaatlerine yönlendirmesi, en yüksek derecesi bütün fiillerinin sırf ilâhî fiiller halini almasıdır. Müellif, insanın bu mertebeye ulaşabilmesi için bütün felsefeyi bilmesi ve hayatına uygulaması gerektiğini, bunları Tertîbü’s-saʿâdât isimli kitabında yazdığını söyler (s. 94). Dördüncü bölümde mutluluğun adalet, şecaat, iffet gibi faziletlerin kazanılmasına bağlı olduğu belirtildikten sonra şecaat, cömertlik, adalet ve iffetin mahiyeti ve önemine dair geniş açıklamalar yapılır, özellikle adalet konusunda Aristo’nun Nikomakhos Ahlâkı’ndaki görüşlerine yer verilir, bu arada adaletle eşitlik ve hayırseverlik ilişkisi üzerinde durulur (s. 119-122). Beşinci bölümde sevgi ve dostluk konusunun işlenişinde büyük ölçüde yine Aristo’nun Nikomakhos Ahlâkı’nın VIII. Kitabı’ndaki dostluk nazariyesinin etkisi görülür. Ancak bütün müslüman ahlâkçılar gibi İbn Miskeveyh de en yalın, en yüce sevginin ilâhî sevgi olduğunu belirtir. Eserde dost seçiminin isabetli yapılabilmesi konusunda Sokrat’tan bazı öğütler nakledilir (s. 140-143). Ahlâkî hastalıkların tedavi yollarının ele alındığı altıncı bölümde tıpla ahlâk arasında bağ kurularak bedenî tıp gibi ahlâkî tıp da biri ahlâk sağlığını koruma tedbirleri, diğeri bozulan ahlâkı düzeltme yöntemleri olmak üzere ikiye ayrılır. Ahlâkî hastalıkların başlıca sebepleri öfke, ihtiras, üzüntü, aşk, bayağı şeylere düşkünlük, zarara uğrama korkusu şeklinde sıralanır. Bu bölümde çocuk eğitimine geniş yer verilir; bölümün sonunda kişinin kendi kusurlarını tanımasının önemi

anlatılır. Yedinci bölümde başlıca erdemsizlikler hakkında bilgi yer almaktadır. Eserin son sayfalarında korku, kaygı ve özellikle ölüm korkusuyla bunlardan kurtulmanın çareleri üzerinde durulur. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ın başta Gazzâlî ve Nasîrüddîn-i Tûsî olmak üzere ahlâk âlimleri üzerinde geniş etkisi olmuştur. Özellikle Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'sinin "Tehẕîbü'l-aḫlâḳ" başlıklı ilk bölümü İbn Miskeveyh'in eserinin serbest tercümesinden ibaret olup sonraki ahlâk kitaplarında da aynı yol izlenmiştir.

Pek çok yazma nüshası bulunan Tehẕibü'l-aḫlâḳ'ın (Brockelmann, GAL, I, 418; Suppl., I, 584; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, I, 217-218) çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1298; Kahire 1298, 1299, 1303 [Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ının kenarında], 1317, 1318 [Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'inin kenarında], 1323 [nşr. Abdülcevâd Halef], 1323 [nşr. Abdülalîm S. el-Muhâmî]; nşr. Zekeriyyâ Ramazan, Beyrut 1327; Kahire 1329, 1378; nşr. Hasan Temîm, Beyrut 1398; nşr. İbnü'l-Hatîb, 1398/1977; Tahran 1314; Beyrut 1961; nşr. Constantine K. Zurayk, Beyrut 1966, 1985; nşr. Süheyl Osman, Suriye 1980). Eseri Constantine K. Zurayk İngilizce'ye (The Refinement of Character: Tahdhīb al-akhlāq, Beirut 1968), Muhammed Erkūn Fransızca'ya (Traité d'éthique [Tahdīb al'akhlāq wa tathīr al'a'rāq], Damas 1969), Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç Türkçe'ye (Ahlakı Olgunlaştırma, Ankara 1983) çevirmiştir. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'tan faydalanarak yapılan çok sayıdaki çalışmadan bazıları şunlardır: Abdullah İzzet, İbn Miskeveyh: Felsefetühû el-aḫlâḳıyye ve meṣâdiruhâ (Kahire 1946); Richard Rudolf Walzer, "Some Aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlāq" (Studi Orientalistici in Onore di Levi della Vida, Roma 1956, II, 603-621); M. Abdul Hak Ansari, The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh 1964; Fuat Sezgin tarafından Islamic Philosophy serisi içinde yayımlanmıştır, Frankfurt 2000, LXXXVI, s. 113-324); Ali Zakheri, İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları (doktora tezi, 1973, İÜ Edebiyat Fakültesi); Nâcî et-Tikrîtî, "Fażîletü'l-iʿtidâl ve'l-ʿadl beyne Aristû ve Miskeveyh" (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, Câmiatü'l-Basra, Basra 1981, V/17, s. 15-44); Majid Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics" (St.I, Paris 1975, XLII, 39-57); Cavit Sunar, İbn Miskeveyh: Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri (Ankara 1980); Süheyl Osman, Min Tehẕîbi'l-aḫlâḳ (Seçmeler) (Kahire 1981); Mervân Ebû Huveyc, "el-İrşâdü'n-nefsî et-terbevî fi'l-fikri'l-İslâmî: Dirâse taḥlîliyye li-üsüsi'ṣ-ṣıḥḥati'n-nefsiyye

ʿinde Miskeveyh” (el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’l-ʿulûmi’l-insâniyye, 1988, VIII/31, s. 130-164); Muhammed b. İmrân, “Ârâʾü İbn Miskeveyh fi’l-aḫlâḳ ve’l-ictimâʿ ve’t-terbiye min ḫilâli Tehẕîbi’l-aḫlâḳ” (Mecelletü Külliyyeti’d-Daʿveti’l-İslâmiyye, Trablus 1990,

VII, 267-282); Ramazan Altıntaş, “İbn Miskeveyh’in Adalet Anlayışı” (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1998, II, 237-249); Yasien Mohamed, “The Concept of Justice in Miskavayh and Isfahani” (Journal for Islamic Studies, XVIII-XIX, 1998-1999, s. 51-111).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 313; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, tür.yer.; a.mlf., The Refinement of Character: Tahdhīb al-akhlāq (trc. Constantine K. Zurayk), Beirut 1968, tercüme edenin girişi, s. XI-XX; a.mlf., Câvidân-ḫıred: el-Ḥikmetü’l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 25; Aristoteles [Aristo], Ethique à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, VIII, 9 (s. 400-402); Brockelmann, GAL, I, 418; Suppl., I, 584; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 169; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü’l-aḫlâḳıyyetü’l-Eflâṭûniyye, Beyrut 1402/1982, s. 343-350; Mohammed Arkoun, L’humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris 1982, s. 118; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî [baskı yeri yok], 1403/1983, II, 831-833; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 107-135; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 171-175; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 217-218; İsmail Hakkı İzmirli, “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri”, DİFM, III/11 (1929), s. 59-60.

Mustafa Çağrıcı

TEHZÎBÜ'l-KEMÂL

(التهذيب الكمال)

Cemmâîlî'nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair el-Kemâl'ini Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) tashih edip yeni bilgiler ekleyerek düzenlediği eseri

(bk. el-KEMÂL).

TEHZÎBÜ’l-LUGA

(تهذيب اللغة)

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin (ö. 370/980) ansiklopedik sözlüğü.

Müellifin baş eseri olup en çok güvenilen Arapça sözlüklerinden biridir. Ezherî kitabına uzun bir mukaddime ile başlar (Tehẕîbü’l-luġa, I, 2-54). İlk dönem dil mektepleri ve sözlük tarihi açısından büyük önem taşıyan mukaddimede eserin kaynakları, Arap dili ve diğer bazı konular hakkında bilgi verilir. Müellife göre ashabın dilinin Arapça olması ve Hz. Peygamber’in Kur’an’ı gerektiği kadar açıklaması sebebiyle o devirde Arapça öğrenmeye ihtiyaç bulunmuyordu. Zamanla Arap olmayanların İslâm’ı kabul etmesiyle onlar için Arap dilini öğrenmek dinî bir zaruret haline gelmiştir. Aslında çok zengin sayılan Arapça’yı Resûl-i Ekrem’den başka hiç kimsenin ihata etmesi mümkün değildir. Ezherî kitabını telif ederken eserlerine başvurduğu âlimler hakkında bilgi verir; güvenilir olanları belirtir, zayıf olanları eleştirir. Eleştirdikleri içinde Leys b. Muzaffer, İbn Düreyd ve İbn Kuteybe gibi âlimler de vardır. Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ının mukaddimesinden önemli bir bölümü kendi kitabına nakleden müellif eserini kaleme alma sebeplerini şöyle açıklar: 1. Karmatîler arasındaki uzun esaret günlerinde duyup ezberlediği dil malzemesini kaydetme arzusu. 2. Hz. Peygamber’in, “Dikkat edin! Din Allah’a, resulüne, kitabına, müslüman yöneticilere ve müslüman halka karşı iyi niyet ve samimiyetten ibarettir” hadisine uyarak topluma karşı görevini yerine getirme duygusu. 3. Dil alanında yazılmış eserlerde gördüğü, kolay farkedilemeyecek yanlışlık ve eksiklikleri ortaya koyma isteği (a.g.e., I, 6). Müellif mukaddimede ayrıca gençliğinden itibaren dil konularıyla ilgilendiğini, yaşı yetmişe ulaşıncaya kadar çeşitli dil meselelerini kaynaklarından araştırıp öğrenmeye büyük önem verdiğini söyler (a.g.e., I, 7). Onun bu ifadesi kitabını yetmiş yaşından sonra yazdığına dair bir işaret sayılabilir. Ezherî, Habur’da Karmatîler’ce yolları kesilip esir alınan hacılar arasında kendisinin de bulunduğunu, hâlis bedevî Arap olan Karmatîler’den dil malzemesi derlediğini ve bunların büyük bir kısmını kitabına aldığını kaydetmektedir (a.g.e., a.y.). Müellif ayrıca Arap diline girmiş yanlış

öğeleri ayıklamaya çalıştığını, bundan dolayı eserine Tehẕîbü'l-luġa adını verdiğini belirtmiş, gereğinden fazla garîb ve nâdir kelimelerle kitabını uzatmak istemediğini de ilâve etmiştir (a.g.e., I, 54; Hüseyin en-Nassâr, I, 259). Araplar'dan duyup ezberleme, güvenilir âlimlerden rivayet etme ve bunların eserlerinden nakilde bulunma şeklinde üç grup kaynağa dayandığını söyleyen Ezherî kitaplarına başvurduğu müellifleri ve eserlerini beş tabakaya ayırarak incelemiştir (Tehẕîbü'l-luġa, I, 40; XV, 693). Ezherî'ye göre Kitâbü'l-ʿAyn'la ilgili olarak iki Halîl'den söz etmek gerekir. İlki eserin yazarı Halîl b. Ahmed, ikincisi, hayatının son yıllarına doğru kitabını Horasan'da öğrencisi Leys b. Muzaffer'in yanında kaleme alan, ölümünden sonra eserini Leys'in tamamladığı Halîl'dir ki buna Halîlü'l-Leys adını vermektedir. Kendisinin şiddetli eleştirilerinin ikinci Halîl'e yönelik olduğu görülmektedir. Müellif, eserinin sonunda da kitabı ve kaynakları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Arap diliyle ilgili her şeyi kitabında topladığını iddia etmediğini, fakat yazdıklarının hatasız olması için çok gayret gösterdiğini belirtir (a.g.e., XV, 693).

Ezherî, Tehẕîbü'l-luġa'da Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ında kullandığı yöntemi uyguladığını söyler (a.g.e., I, 41). Bu yöntemde kelimelerin ilk kök harfi esas alınmakta, mahreçlerine göre hançerenin en altındaki gırtlak seslerinden başlayarak harfler küçük dil, ağız kenarı, dil ucu, damak, dilin iki yanı, dudak harfleri ve hançerede mahreci bulunmayan harfler (hurûf-i hevâî) şeklinde sıralanmakta ve hemze illet harfi kabul edilmektedir:

"ع، ح، هـ، خ، غ / ق، ك / ج، ش، ض / ص، س، ز / ط، د، ت / ظ، ذ، ث / ر، ل، ن / ف، ب، م / و، ا، ي، همزة" Eser Halîl b. Ahmed'in sözlüğü gibi kitaplara ve bablara ayrılarak her harf kitap, her kök (bina) bab olarak adlandırılır. Verilen bir kökün ardından onun harflerinin farklı dizilişiyle oluşan tâlî kökler (maklûblar) sıralanır. Bu köklerden Arap dilinde kullanılmayanlara (mühmel) dikkat çekilir; bu arada başka âlimlerin zikretmediği kök ve kelimelere de işaret edilir. Eserde Arap alfabesi sayısınca yirmi sekiz kitap ve her kitap altında altı bab yer alır. Sözlüğün ilk kitabı, Kitâbü'l-ʿAyn'da olduğu gibi kökü ayınla başlayan kelimelerle bunların maklûblarına ayrılmıştır. Maklûb kökler hançeredeki yerleri bakımından en önce geçen harfin ana kitabında (bölüm) bulunur, diğer yerlerde tekrarlanmaz. Altı bab (kalıp) şunlardır: 1. Muzaaf bablar. "عقّ، مدّ" gibi üçlü olduğu halde aynı harfin tekrarından dolayı ikili sayılmış kökler ve maklûbları. 2. Sülâsî sahih

bablar. 3. Sülâsî mu‘tel bablar. Kökünde bir illet harfi veya hemze bulunan kelimelerle maklûbları. 4. Sülâsî lefîf bablar. Kök harflerinden ikisi illet harfi olan kelimeleri kapsar. 5. Rubâî bablar. 6. Humâsî bablar. Kitâbü'l-ʿAyn'da bu kalıpta isimlerin bulunmasına rağmen Tehẕîbü'l-luġa'da bunlar yer almaz; humâsî ve bazı rubâî kalıplardan kelimeler sözlüğün değişik bablarında karışık vaziyette tekrar edilir. Sözlüğün son kısmında dört bölüme yer verilmiştir. "el-Hurûfü'l-cûf" adını taşıyan bölümde bütün harfleri illetli olan üçlü kelimelerle vâv ve "yâ"nın çeşitlerinden, anlamlarından, lugat ve nahivle ilgili hükümlerden söz edilmiştir. "Tasrîfü ef‘âli

hurûfi'l-lîn" bölümünde ecvef fiil ve isimlere dair meseleler ele alınmıştır. Son iki bölümde Kur'an'daki hurûf-ı mukattaalara dair açıklamalarla hemzenin tahkik, tahfîf/teshîl ve hazfi gibi konular incelenmiş, hâtimede mukaddimede yer verilen amaçlara değinilmiştir.

Müellif, temel kaynak edindiği Kitâbü'l-ʿAyn'ı geçmeyi hedeflediği ve ona eleştiriler yönelttiği halde birçok maddesini aynen aktarmış, bu eserde ve İbn Düreyd'in el-Cemhere'sinde yer almayan birçok kelime eklemiş, böylece sözlüğün hacmi anılan iki sözlüğü de aşmıştır. Ezherî hadislerin senedlerini, yararlandığı müelliflerin ve eserlerinin isimlerini kaydetmeye özen göstermiş, bazan da isim belirtmeden nakilde bulunmuş, bu arada belde, yer ve su (kaynak) adlarını zikredip açıklamış, sözlük bu alanda önemli kaynaklardan biri haline gelmiştir. Ayrıca şâhid beyitleri şerhetmiş, âyet ve hadislerin şâhid olarak kullanımında diğer dilci ve sözlük yazarlarını aşmış, önceki dilcilerden yaptığı bazı nakilleri Araplar'dan duymadığını belirterek kendi görüşünü ortaya koymuş, az kullanılan kelimeleri kaydetmeye özen göstermiştir. Ezherî, mukaddimede gereksiz bilgilerle eserinin hacmini genişletmek istemediği için başkalarının yer verdiği bazı konularla şâhid beyitleri kitabına almadığını belirtmiştir (a.g.e., I, 40-41).

Muhtemelen hacminin genişliği sebebiyle inceleme konusu yapılmayan Tehẕîbü'l-luġa eserde kelime bulmanın zorluğu ve tekrarların çokluğu bakımından eleştirilmiştir. Radıyyüddin es-Sâgānî el-ʿUbâbü'z-zâẖir'inde, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî Muẖtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ında Tehẕîbü'l-luġa'dan çokça yararlanmış, eser İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ının beş temel

kaynağından birincisini teşkil etmiştir. İbn Manzûr, Tehẕîbü’l-luġa ile İbn Sîde’nin sözlüklerini hâlis Araplar’dan duyularak derlenmiş olmaları sebebiyle rakipsiz görmüştür. İbn Manzûr Lisânü’l-ʿArab’ında, Tâceddin Mahmûd Ebü’l-Meâlî Ḍâlletü’l-edîb fi’l-cemʿ beyne’ṣ-Ṣıḥâḥ ve’t-Tehẕîb’inde, Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Ebû Bekir b. Hâmid et-Tenûhî Tehẕîbü’t-Tehẕîb’inde Tehẕîbü’l-luġa ile diğer sözlükleri birleştirmiştir.

İbnü’l-Kıftî âlimlerin Tehẕîbü’l-luġa’ya güvendiğini, bundan dolayı eserin büyük bir şöhrete kavuştuğunu, yirmi ciltlik müellif nüshasının kendisinden sonra Ali es-Sem‘ânî’ye intikal edip Merv’de bulunduğunu, fakat 617 (1220) yılındaki Moğol istilâsının ardından kaybolduğunu söylemekte (İnbâhü’r-ruvât, IV, 179-180), İzzeddin İbnü’l-Esîr de Tehẕîbü’l-luġa’nın müellif nüshasının birkaç cildini gördüğünü belirtmektedir (el-Kâmil, IX,148). Günümüzde çeşitli kütüphanelerde yirmi civarında yazma nüshası tesbit edilen Tehẕîbü’l-luġa, Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve arkadaşları tarafından on beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1964-1967). Bu neşrin VII, VIII ve IX. ciltlerinde eksik olan kısımları Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî, el-Müstedrek ʿale’l-eczâʾi’s-sâbiʿ ve’s̱-s̱âmin ve’t-tâsiʿ adıyla neşretmiştir (Kahire 1973). Tehẕîbü’l-luġa’nın indeksleri de XVI. cilt olarak Abdüsselâm M. Hârûn tarafından hazırlanmış (Kahire 1976), böylece indeksleri ve ekiyle birlikte on yedi cildi bulan sözlüğün ofset baskıları yapılmıştır. Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Ḳaydü’l-evâbid mine’l-fevâʾid adlı eserinde Tehẕîbü’l-luġa ile eṣ-Ṣıḥâḥ’ı (Cevherî) karşılaştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezherî, Tehẕîbü’l-luġa (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1384-87/1964-67, I-XVII, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 16-32; İbn Manzûr, Lisânü’l-ʿArab (nşr. Yûsuf Hayyât), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Tâcü’l-ʿarûs (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Küveyt 1385/1965, I, 5; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, h-v; I, 4; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 135; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 148; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, IV, 179-180; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 515; II, 1085;

Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 259-279; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Muḳaddimetü'ṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1979, s. 83-86; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 57-60; Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 1994, s. 125-126.

Hüseyin Elmalı

TEHZÎBÜ’l-MANTIK ve’l-KELÂM

(تهذيب المنطق والكلام)

Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) mantık ve kelâma dair eseri.

789 (1387) yılında yazıldığı kaydedilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 515). Müellif eserini hangi amaçla telif ettiğini belirtirken “gāyetü tehzîbi’l-kelâm fî tahrîri’l-mantık ve’l-kelâm” ifadesini kullanmakta ve kitabın adının buradan geldiği anlaşılmaktadır. Aynı ifadede yer alan “tahrîr” kelimesi, mantık ve kelâm ilimlerinin konularını gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırma şeklinde yorumlanmıştır. Eserin sade bir üslûpla yazılması ve müellifin mukaddimede kitabını gençler için, özellikle de kendi oğlu için kaleme aldığını belirtmesi bu yorumu desteklemektedir. İki bölümden meydana gelen eserin mantık konularının işlendiği birinci bölümü kısa olmakla birlikte âlimlerin ilgisini daha çok çekmiş, şerh ve hâşiyelerin çoğu bu bölüm üzerine yapılmıştır. Burada mantık ilmi tanımlanarak konularına kısaca değinildikten sonra beş tümel, önerme çeşitleri, kıyas teorisi ve bilgi türleri ele alınmaktadır. İkinci bölüm kelâmla ilgili olup altı kısımdan meydana gelmektedir. Müteahhirîn dönemi kitaplarının başında zikredilmesi âdet haline gelen kelâmın tarifi, konusu ve akıl yürütme yöntemlerinin ardından varlık, mahiyet, imkân, taayyün, kıdem, vahdet, kesret, illet gibi kavramlara, klasik kaynaklarda “umûr-i âmme” adı verilen konulara geçilmekte ve hâdis (yaratılmış) varlıkların değişken özellikler taşıdığı hususu Aristo geleneğindeki kategoriler çerçevesinde incelenmektedir. Ardından cevheri ferdin (atom) mahiyeti, cismin tanımı ve türleri üzerinde durulmakta, nefis ve akıl kavramları İbn Sînâ’nın sistemine göre ele alınmaktadır. Daha sonra Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri, hüsün-kubuh, teklif, hidayet-dalâlet, rızık, ecel gibi meseleler hakkında bilgi verilmektedir. Son kısımda nübüvvet, meâd, büyük günah, tövbe ve iman gibi hususlar farklı mezheplerin görüşlerine temas edilerek işlenmektedir. Mantık konularının yanı sıra muhtasar kelâm kitabı tarzında yazılması dolayısıyla Âmidî’nin Rumûzü’l-künûz ve Beyzâvî’nin Mişbâḥu’l-ervâḥ adlı risâlelerini andıran Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm’da konuların özlü bir şekilde ele alınması medreselerde ders kitabı olarak

okutulmasını ve üzerine çokça şerh yazılmasını sağlamıştır. Birçok nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Tümsek, s. 28-29; İA, XII/1, s. 120).

Kütüphane kayıtlarına göre eserin elliye ulaşan şerh ve hâşiyeleri arasında en önemlisi Devvânî’nin Şerḥu Tehẕîbi’l-manṭıḳ ve’l-kelâm’ıdır. Bu şerhin de çeşitli nüshaları (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4317, 4406; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 336, Âşir Efendi, nr. 220) ve baskıları (Leknev 1288, 1293; İstanbul 1305, 1312) mevcuttur. Devvânî’nin şerhi için Mîr Zâhid, Ebü’l-Feth es-Saîdî, Muslihuddîn-i Lârî, Mîr Fethullah Şîrâzî, Halhâlî ve Birgivî gibi âlimler tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır. Mîr Gıyâseddin Mansûr, Devvânî’nin şerhine bir reddiye yazmıştır. Tehẕîbü’l-manṭıḳ için

Devvânî’den başka Kâfiyecî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2592, 2636/2 [müellif hattı]; Hamidiye, nr. 751; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1145), Kemalpaşazâde (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2816), İsâmüddin el-İsferâyînî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1403; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 714-5), Dâvûd-i Karsî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5807; Köprülü Ktp., III. Kısım, Mehmed Âsım Bey, nr. 325), Eyyûbîzâde Mustafa Bosnevî (Orijentalni Institut u Sarajevu Ktp., nr. 4668), Gānim el-Bağdâdî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2639; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 826), Mehmed Emin Üsküdârî (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 339), Cemâleddin eş-Şehristânî (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4314; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 219), Şehâbeddin Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2936; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 335), Muzafferüddin Ali eş-Şîrâzî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 864; İÜ Ktp., AY, nr. 3338), Ubeydullah el-Habîsî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 602; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 882), Süleyman Fâzıl Efendi (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3200; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 310, 1676, Kılıç Ali Paşa, nr. 512) ve Bahrülulûm el-Leknevî (Madras 1373) gibi müellifler şerh kaleme almıştır. Eseri Burhâneddin İbn Ebû Şerîf nazma çevirmiştir (Tehẕîb üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta‘lîkātlar için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 686-699; Tiryaki, s. 26-30).

BİBLİYOGRAFYA

Teftâzânî, Metnü Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm, Kahire 1330; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 515-517; Gelenbevî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mîrî ʿalâ Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm, İstanbul 1288; Abdülkādir es-Senendecî, Taḳrîbü'l-merâm fî şerḥi Tehẕîbi'l-kelâm, Bulak 1318; Abdülmüteâl es-Saîdî, Tecdîdü ʿilmi'l-manṭıḳ fî şerḥi'l-Ḫabîṣî ʿale't-Tehẕîb, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 9-10; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 322-323; N. Rescher, Teṭavvürü'l-manṭıḳı'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 486-487; Abdullah Tümsek, İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Mantıkla İlgili Yazma Eserler (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-29; Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, Ankara 1993, s. 7, 13; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 72, 79, 90, 94; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 686-699; M. Zahit Tiryaki, Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhü Tehzîbi'l-mantık Adlı Eserinin Tahlili (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-14, 26-36; Mehmed Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", DİFM, X (1928), s. 52-53; Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", İslâmiyât, II/4, Ankara 1999, s. 111-121; H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri", EAÜİFD, sy. 25 (2006), s. 153; C. A. Storey, "Teftâzânî", İA, XII/1, s. 120; W. Madelung, "al-Taftāzānī", EI² (İng.), X, 88-89; Enîse Berhavâh, "Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 703-705.

M. Sait Özervarlı

TEHZÎBÜ’t-TEHZÎB

(تهذيب التهذيب)

Cemmâîlî’nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair el-Kemâl adlı eserine İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) yazdığı muhtasar

(bk. el-KEMÂL).

TEHZÎL

(التهذيل)

Eski Türk edebiyatında bir şairin başka bir şairin ciddi manzumesine aynı vezin, kafiye ve eda ile yazdığı hezl içeren nazîre

(bk. HEZL).

TEİZM

Yaratıcı Tanrı anlayışını savunan felsefe akımı.

Sözlükte "tanrı" anlamındaki Yunanca theos kelimesinden türetilen teizm (İng. theism, Fr. théisme) genellikle, âlemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tanrı inancını savunan felsefî düşünceyi ifade eder; bu düşünceyi benimseyene teist denir. Terim Türkçe'de tanrıcılık, modern Arapça'da el-ilâhiyye ve et-te'lîhü'd-dînî şeklinde karşılanmaktadır (İsmail Fenni, s. 708; Cemîl Salîbâ, I, 231; Akarsu, s. 166; Bolay, s. 388). Düşünce olarak teizmin kökeni çok eskilere gitmekle birlikte felsefî bir terim halinde kullanımı XVII. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Tanımı ve tarihçesi açısından teizmi geniş ve dar anlamda olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür. Geniş anlamda teizm öncelikle Tanrı'nın var olduğuna inanmak ve bu inancı bir şekilde savunmaktır. Bu tavrın arkasında, maddî dünyanın ötesinde aşkın bir varlığın mevcudiyetini ve O'nun kutsallığını kabul etme düşüncesi yatmaktadır. Teistik Tanrı inancının ilk adımı olan bu yaklaşım, herhangi bir dinî veya felsefî bilgiyle karşılaşmamış olan kişiler arasında yaygın olup "mutlak teizm" diye de adlandırılabilir. Bu anlamdaki teizm daha ziyade İlkçağ düşüncesinde görülmektedir. Dar anlamda teizm bilinçli şekilde Tanrı'nın varlığına inanmanın yanında O'nun aşkınlığını, yaratıcılığını, zâtiyet ve şahsiyetini yani gerçek, şuurlu ve iradeli bir varlık olduğunu kabul etmektir. Bu nitelikler, teizm ile Tanrı kavramına yer veren başka anlayışların karşılaştırılması açısından en belirleyici özelliklerdir. "Felsefî teizm" denilen bu tutumun bir sonraki boyutu Tanrı'nın sonsuz güç ve kudret sahibi olduğuna, her şeyi bildiği, gördüğü, duyduğu ve takdir ettiğine, adalet, inâyet ve hayır sahibi olduğuna inanmaktır. Bu mânadaki teizm anlayışına geleneksel, klasik veya tarihsel teizm adı verilmektedir. Teizmin en son aşaması Tanrı'nın vahiy gönderdiğine ve mûcizeler yarattığına inanmaktır. Teizmin dinî boyutu olarak da görülebilecek olan bu anlayış monoteizmle paralellik göstermekte, Hz. İbrâhim'de sembolleşen tevhid inancını sürdüren Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın özünü meydana getirmektedir.

Klasik teizm anlayışı Hz. Îsâ zamanında yaşayan Philo'nun (ö. 50) antik

düşünceyle ve bilhassa Eflâtun’un düşünceleriyle Yahudiliği uzlaştırma çabasına dayanır. Bu yaklaşım Plotinus’la devam etmiş, ardından hıristiyan ve müslüman düşünürlerin antik mirası kendi inanç ve kültürleri açısından yorumlamasıyla günümüze kadar gelmiştir. Bu anlamıyla klasik teizm evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan, varlığı gerçek, her an hâzır ve nâzır, her şeyi bilen, hayat sahibi, dilediğini yapmaya gücü yeten, değişmez, tek, hür, ezelî ve ebedî, ahlâkî yükümlülüklerin kaynağı, ibadete lâyık, güzel, âdil ve en yüksek derecede iyi olan ulu varlığa inanmayı içerir. Teistik düşüncenin birbirinden farklı biçimleri ve yöntemleri görülmektedir. İlkçağ’da âlemdeki çokluktan hareketle tek olana, maddî olandan maddî olmayana, değişenden değişmeyene ve ölümlü olandan ölümsüz olana doğru gelişen teistik düşünce Ortaçağ’da varlığı zorunlu olan ve olmayan ayırımı üzerine kurulmuştur. Nitekim akılcılığın ön plana çıktığı Yeniçağ ve bilimselliğin geçerli sayıldığı modern düşüncede de gelenekten farklı şekilde değişik inanış biçimleri görülmektedir. Özünde tektanrıcı olmalarına rağmen üç büyük dinin Tanrı anlayışı birbirinden farklıdır. Yahudilik’te millî bir din haline gelen teizm evrenselliğini yitirmiş, teslîs anlayışının merkeze konduğu Hıristiyanlık ise bir anlamda monoteizmden uzaklaşmıştır.

İslâmiyet, tevhid ve evrensellik vurgusuyla hem Yahudilik’ten hem Hıristiyanlık’tan ayrı ve özgündür. Teizm ateizm ve agnostisizmi reddettiği gibi Tanrı’nın yaratıcılık, teklik, zâtîlik, aşkınlık ve özgürlük gibi niteliklerinden birini veya birkaçını ihmal eden deizm, düalizm, politeizm ve panteizm gibi diğer inanış biçimlerinden de ayrılmaktadır. Teizmin Tanrı anlayışının en bariz vasfı tektanrıcı oluşudur. Tanrı’nın tekliği yalnız sayı bakımından birliği değil yetkinlik, yaratıcılık, eşi ve benzerinin bulunmaması gibi nitelikleri de içermektedir. “Tanrıcılık” veya “Tanrı’nın varlığına inanmak” anlamına gelen deizmde Tanrı’nın evrendeki işleyişe karışmadığı, varlıklar dünyasını kendi yasalarıyla baş başa bıraktığı düşünülmektedir. Ayrıca vahyi kabul etmeyişi, herhangi bir dinî otorite, kural veya ilke tanımayışı da deizmi teizmden ayıran önemli hususlardır. Tanrı’nın aşkınlığını, yaratıcı ile yaratılan ayırımını kabul etmeyen panteizm de teizmden ayrılmaktadır. Zira panteizm teizmin aksine evrenin dışında mutlak hakikat şeklindeki bir tanrı anlayışını reddetmiştir. Teizmin yaratıcı Tanrı anlayışı ve yaratıcının âlemden ayrı ve farklı olduğu tezi panteizmle uyuşmamaktadır.

Teistik Kanıtlar. Teizme göre Tanrı'nın zâtı (özü) tam olarak bilinemese de varlığı bilinebilir ve kanıtlanabilir. Bu kanıtlar ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâkî delillerle dinî tecrübeden meydana gelir. Ontolojik delile göre zihinde fıtraten bulunan mükemmel tanrı fikri Tanrı'nın varlığı için bir kanıttır. Çünkü insanın sınırlı-sonlu yapısı gereği Tanrı kavramına kendiliğinden ulaşması mümkün değildir; bu fikri insan zihnine bizzat Tanrı nakşetmiştir. Kozmolojik kanıtın temel tezi Tanrı'nın evreni yaratması, bunun yanında hareketin, değişimin ve sebepliliğin ilk kaynağı oluşudur. İslâm düşüncesinde hudûs, ihtirâ ve imkân delilleri diye ifade edilen bu yaklaşıma göre âlem ezelî ve zorunlu olmayıp Tanrı tarafından yaratılmış, varlığını Tanrı'dan almıştır. Teleolojik kanıtın dayandığı temel düşünce, evrendeki düzen ve estetiğin sonsuz güç sahibi ve iradeli bir varlık tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu kanıtların yanında vicdan duygusu, adalet, hak hukuk, iyi ve kötü kavramlarından, insanlardaki ahlâkî yapıdan hareketle de Tanrı'nın varlığına gidilmeye çalışılmıştır. Sübjektif bir yapı arzetmekle birlikte temelinde duygu, sezgi ve derin düşüncenin bulunduğu dinî tecrübe de Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak ileri sürülmektedir.

Tarihçe. Felsefede başlangıçtan beri birlik, çokluk, sonsuzluk, yücelik, yetkinlik, sebeplilik, yaratıcılık, ölümsüzlük vb. kavramlardan hareketle ortaya çıkan teist düşünce zaman içerisinde olgunlaşmış, semavî dinlerin katkısıyla daha da gelişmiştir. İlkçağ düşüncesinde evren ruhu görüşüyle Thales, yıldızları idare eden ve eşyanın kaynağı olan "apeiron" görüşüyle Anaxsimandros, zihin gücüyle evrene hareket veren hareketsiz düşünce fikriyle Ksenophanes, her şeye egemen olan, her şeye yeten ve her şeyi aşan bir kanun (logos) düşüncesiyle Heraklit, evreni aşan, elle tutulmayan, gözle görülmeyen, insan organı taşımayan bir düşünce fikriyle Empedokles ve maddeye hareket veren, ona hükmeden biçimlendirici ruh, akıl (nous) düşüncesiyle Anaxagoras gibi Sokrat öncesi dönemde yaşayan filozoflarda teistik düşüncenin ilk izlerini bulmak mümkündür. Bunlar arasında dönemin antropomorfist ve politeist anlayışına alaycı bir üslûpla karşı çıkan ve Tanrı'nın birliği, yetkinliği, her şeyi görmesi, bilmesi ve duyması, zihniyle evreni yönetmesi, maddî nesneler gibi değişken ve hareketli olmaması, taraf ve cihetten müstağni olması gibi niteliklerinden söz eden Ksenophanes sadece teistik düşüncenin ortaya çıkışı ve tarihçesi açısından değil din

felsefesi tarihi açısından da önemli bir düşünürdür. İlkçağ'ın ikinci döneminde iyilik ve bilgelik sahibi Tanrı anlayışıyla Sokrat, evrene şekil ve düzen veren ruh (demiourgos) anlayışıyla Eflâtun, maddeye form ve hareket kazandıran, kendisi hareket etmeyen en yetkin ve mutlak varlık anlayışıyla Aristo, kendi kendine yeterli, sonsuz ve basit tanrı anlayışıyla Philo ve ışığın güneşten yayılması gibi bütün varlık âleminin kendisinden çıktığı "bir" (Tanrı) anlayışıyla Plotin teistik düşüncenin öncüleri olmuştur.

Klasik teizm, geleneksel teizm ya da tarihsel teizm diye adlandırılan Ortaçağ'ın teist anlayışında felsefe ile din, akılla vahiy uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun ilk izlerine, Hz. Îsâ'nın çağdaşı olan yahudi Philo'nun Eflâtun'un düşüncelerini Tevrat öğretileriyle uzlaştırma teşebbüsünde rastlanmaktadır. Philo'ya göre Tanrı değişmeyen, başkasına muhtaç olmayan, aşkın, aynı zamanda âlemde içkin, kendi kendine yeterli, sonsuz ve yalın bir varlıktır. Philo'dan sonra teistik düşüncenin seyri açısından önemli bir düşünür Plotin'dir. "Bir" kavramını sisteminin merkezine yerleştiren Plotin, ışığın güneşten yayılması veya bardaktaki suyun taşması gibi bütün varlığın mutlak yetkin olan "bir"den çıktığını ileri sürmüştür. Materyalizme karşı çıktığı, aşkın Tanrı anlayışına yer verdiği, evrenin ruhî bir esasa dayandığını söylediği için Plotin'in görüşleri hem teistik düşünce çizgisinde hem de İslâm filozofları üzerinde hayli etkili olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotin'in sudûr görüşünü kabul etseler de Tanrı kavramını ve sudûr teorisini İslâm teizmi çerçevesinde yeniden yorumlamış, Plotin'den farklı şekilde "yaratma" anlamına gelen "ibda'" kelimesini kullanmıştır. Eflâtun'un fikirleri çerçevesinde Tanrı düşüncesini dile getiren hıristiyan teologu Augustine her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni olarak aşkın, mutlak varlık veya mutlak hakikat düşüncesinden söz etmiş, Ortaçağ felsefesinde hâkim olan klasik teistik düşüncenin ve özellikle hıristiyan ilâhiyatının en önemli düşünürü sayılmıştır. Tanrı fikrine doğuştan sahip olunduğunu savunan ve O'nu en yetkin varlık diye tanımlayan Saint Anselm, "Tanrı yoktur" diyen bir budalanın zihninde bile bu kavramın bulunduğunu ileri sürmüştür. Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu ve bunun akılla kanıtlanabileceğini söyleyen bir diğer Ortaçağ düşünürü Thomas Aquinas "beş yol" diye adlandırılan kanıtlarıyla (hareket, etken sebep, imkân, iyiliklerin varlığı ve düzen [tasarım]) Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmış ve Batı dünyasında teistik düşüncenin önde gelenleri arasında yer almıştır.

İslâm düşüncesinde ilk teist filozof sayılan Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Tanrı’nın hür ve mutlak iradesinin sonucu olarak evrenin yoktan yaratıldığını ifade etmiş, ateistlere karşı yazdığı felsefî risâlelerinde Tanrı’nın mutlak varlığı ve birliği (el-hakku’l-vâhid), ezelîliği, ebedîliği, kudreti ve yaratıcılığı (bâri’) üzerinde önemle durmuş, Tanrı’nın ilk sebep, son sebep ve ilk yönetici (el-müdebbirü’l-evvel) olduğunu vurgulamıştır. “Zorunlu varlık” şeklinde tanımladığı Tanrı’yı sisteminin merkezine koyan Fârâbî, Yeni Eflâtunculuğun “bir” kavramı ile Aristo’nun kendi kendini akleden düşünce kavramını ekmel, efdal, a‘lâ, bâri’ ve mübdi‘ gibi temel İslâmî kavramlarla birleştirerek bir senteze gitmiştir. Fârâbî’nin Tanrı anlayışı İbn Sînâ ve onun eserlerinin Latince’ye çevrilmesiyle skolastik dönem düşüncesinde özellikle Thomas Aquinas gibi teist düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Klasik teizm açısından diğer önemli bir müslüman düşünür İbn Rüşd’dür. Her seviyeden insanın Tanrı’nın varlığını kabul edebileceğini söyleyen İbn Rüşd, âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve onun var oluş gayesine uygun

biçimde düzenlendiğini, bu düzenlemenin kör bir tesadüfün sonucunda gerçekleşmediğini belirtmiştir. Müslüman filozoflar yanında kelâmcılarla bazı sûfî düşünürlerin de teizmin tarihçesi bakımından önemli bir yeri bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Mâtürîdî, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi zikretmek gerekir.

Yeniçağ’la birlikte klasik teizm anlayışının gerilediği, akılcılığın ön plana çıkmasıyla Tanrı’nın varlığının matematiksel kavramlar gibi zihinde bulunan apaçık bir doğru biçiminde kabul edildiği (rasyonalist teizm) görülmektedir. Descartes, Spinoza, Leibnitz gibi düşünürlerin savunduğu bu anlayışa karşılık John Locke, Tanrı’nın varlığının doğuştan gelen zihnî bir kavram olmadığını, O’nu ancak dış dünyadan edinilen intibalar neticesinde bilmenin mümkün olduğunu savunmuştur (tecrübî teizm). George Berkeley ve Hegel gibi filozofların düşüncelerinde ise ruhun varlığı ön plana çıkarılarak oradan Tanrı’nın varlığına gidildiği görülmektedir (idealist teizm). XVII. yüzyıldan itibaren tabiatın yapısından hareketle Tanrı’ya gitme ve O’nun varlığını kanıtlama düşüncesi yaygınlaşmıştır. Öncülüğünü Isaac Newton’un yaptığı ve Samuel Clarke’ın takip ettiği bu yeni teistik anlayışı bilimsel teizm olarak adlandırmak mümkündür. Dar anlamda teizmi

ve teolojik geleneği reddedip insanın ahlâkî yapısından hareketle Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan, vicdan, şefkat ve adalet duygusu gibi bazı ahlâkî motiflerin kaynağının Tanrı olduğu fikrine dayanarak Tanrı'nın varlığını savunan Kant ve onu izleyen düşünürler de teizmin tarihi açısından önemlidir (moral teizm). Modern dönemde var oluşun özden önce geldiğini savunarak özgürlüğü ve bireyciliği ön plana çıkaran varoluşçuluk akımı bünyesinde hem ateist hem teist düşünceyi barındırmaktadır (varoluşçu teizm). Günümüz felsefî muhitlerinde materyalizm, pozitivizm ve ateizmin hız kesmesi neticesinde teizmin yeniden güç kazandığı, özellikle din felsefesi çevrelerinde güçlü bir biçimde dile getirildiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Platon, Sokrat'ın Savunması (trc. Niyazi Berkes), İstanbul 1973; a.mlf., Yasalar, I-XII. kitaplar (trc. Candan Şentuna - Saffet Babür), İstanbul 1994; Kindî, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 23-27; Fârâbî, al-Fārābī on the Perfect State: Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 343; İbn Rüşd, Faṣlü'l-maḳāl (nşr. Muhammed İmâre), Kahire 1983, s. 31-32; a.mlf., İbn Rüşd'ün Felsefesi: el-Keşf an Menâhici'l-edille (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), Ankara 1955, s. 53; R. Descartes, A Discourse on Method (trc. J. Veitch), London 1969, s. 100-110; R. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated, London 1820, s. 17; I. Newton, Principia: Newton's Philosophy of Nature (ed. H. S. Thayer), New York 1965, s. 42; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 708; M. M. Sharif, "Philosophical Teachings of The Qur'an", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, s. 137-138; W. Paley, "Natural Theology", The Existence of God (ed. J. Hick), New York 1973, s. 99-103; R. Swinburne, The Coherence of Theism, Oxford 1977; J. Mackie, The Miracle of Theism, Oxford 1982; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 231; Mahmut Kaya, "Felsefe", DİA, XII, 314-315; Bedia Akarsu, Felsefe

Terimleri Sözlüğü, Ankara 1984, s. 166; Aydın Topaloğlu, Ateizm ve Eleştirisi, Ankara 1988, s.1-6, 81-124; a.mlf., Teizm Ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları, İstanbul 2001, s. 13-15, 143-150; a.mlf., Teizm: Kavramsal Bir Tahlil, İstanbul 2008; Mehmet S. Aydın, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara 1991; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vâcip, Ankara 1992; S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1996, s. 388; Abdullatif Tüzer, Bir Varoluşçunun İman Savunusu, İstanbul 2006, s. 100-112; A. E. Taylor, "Theism", ERE, XII, 261-262.

Aydın Topaloğlu

TEKABÜL

(bk. MUKABELE).

TEKABÜL

(التقابل)

Karşı olma anlamında mantık terimi.

Sözlükte tekābül “iki şeyin birbirine karşı olması; aynı açıdan, aynı zamanda ve aynı konuda bir araya gelmemesi” demektir (Fârâbî, Kitâbü’l-Maḳūlât, I, 118; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Maḳūlât, s. 241). Mantıkçılar varlık-yokluk gibi çatışkıların (antinomi) dışında dört tür karşı oluştan söz eder. Bunlar görelilik (izâfet), aykırılık (tezat), yoksunluk (adem) ve sahip olma (mülk), olumlu (mûcibe) ve olumsuz (sâlibe) terimleriyle ifade edilir. Bu karşı oluşlardan ilk üçü zihin dışındaki varlıklara ilişkindir. Olumluluk-olumsuzluk ise sûrî (formel) bir karşı olma durumudur, bu bakımdan bir yargının zihindeki anlamıdır (Fârâbî, Şerḥu’l-ʿİbâre, s. 200-201; İbn Hazm, IV, 180). Karşı oluşun ilki sayılan göreliliğe baba ile oğul arasındaki ilişki örnek verilebilir. Biri diğerini ortadan kaldırmamakla birlikte birinin varlığı diğerinin varlığını gerekli kılar. Eğer biri diğerinin varlığını ortadan kaldırıyorsa ona aykırılık (tebâyün) denir. Çünkü doğaları birbirine aykırıdır ve “birinin bulunması diğerinin olmaması” anlamında birbirinin zıddıdır (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Maḳūlât, s. 244). Bunlar ak -(gri)- kara ve sıcak -(ılık)- soğuk gibi iki aykırı şey arasında üçüncü bir nitelik bulunan, çift-tek ve ölü-diri gibi aralarında bir orta nitelik bulunmayan aykırılık diye iki türlüdür. İbn Hazm aralarında orta nitelik bulunan aykırılığa “mütezad”, bulunmayana “münâfî” (tenâfî) adını vermektedir (et-Taḳrîb, IV, 178-179).

Gözün görmemesiyle görme yeteneğini taşıması şeklindeki karşı oluş yoksunluk-sahip olma tarzındaki karşı oluş kapsamında değerlendirilir. Bir şeyin doğasından sahip bulunması gereken nitelikten yoksun olması veya o niteliğin sonradan yitirilmesi yoksunluk sayılır; bu niteliğin kazanılması ise melekedir (Fârâbî, Kitâbü’l-Maḳūlât, I, 118; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Maḳūlât, s. 244, 245, 249, 253). Olumlu ve olumsuz şeklindeki karşı oluş ise “at-at değil” örneğindeki gibi basit, “Zeyd attır, Zeyd at değildir” ifadesi gibi birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu-olumsuzun basit karşı oluşunda doğru yahut yanlış olma söz konusu değilken birleşikte bu durum dikkate

alınır. Bir önermenin karşı olma durumu sadece zihnî kavramlar için geçerlidir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Maḳūlât, s. 242). Olumlu ve olumsuz ifadelerin birleşikteki karşı oluşu önermeler arası karşı oluş demektir. Önermelerin karşı oluşunda niteliğin (olumlu-olumsuz) yanı sıra nicelik de (tümel, tikel, tekil) dikkate alınır. Dolayısıyla niceliği belirsiz (mühmel) iki önerme arasında bir karşı oluştan söz edilemez (Behmenyâr b. Merzübân, s. 79).

Önermeler arasında üç tür karşı oluş vardır. Bunlar çelişki, karşıtlık ve alt karşıttır. Ayrıca iki önerme arasında altık veya içerme ilişkisi vardır ki bu İbn Sînâ'ya göre karşı oluşa dahil değildir. Önermeler arası üç karşı oluşun açılımı şöyledir: Nitelikleri ve nicelikleri ayrı iki önerme birbirinin çelişiğidir. Tümel olumlunun çelişiği tikel olumsuz, tikel olumsuzun çelişiği tümel olumludur. Hangisinin doğru olduğu bilinsin veya bilinmesin zorunlu olarak ikisinden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Maḳūlât, s. 258-259). Nitelikleri ayrı iki tümel önerme birbirinin karşıtıdır. Bunların doğruluğu maddesine göredir; madde zorunlu olunca tümel olumlu doğru, tümel olumsuz yanlıştır. Madde imkânsızsa tümel olumsuz yanlış, diğeri doğrudur. Madde mümkünse ister olumlu ister olumsuz olsun ikisinden biri doğru, diğeri mutlaka yanlıştır.

Maddenin mümkün olduğu durumda ikisi birden yanlış olabilir, ancak ikisi birden doğru olamaz. Alt karşıt, biri olumlu diğeri olumsuz iki tikel önerme arasındaki karşı oluş ilişkisinden ibarettir. Zorunlu ve imkânsız, maddede doğrulukları karşıt önermeler gibidir. Ancak maddenin mümkün olduğu durumda biri doğru iken diğeri doğru olduğu gibi yanlış da olabilir; fakat ikisi birden yanlış olamaz.

İçerme veya altıklık ilişkisi, tümel olumlu ile tikel olumlu ve tümel olumsuz ile tikel olumsuz önermeler arasındaki ilişkiden ibarettir. Her üç maddede (zorunlu, imkânsız, mümkün) tümelin doğruluğu veya yanlışlığı tikelin de doğru veya yanlış olmasını gerektirir. Madde mümkün olduğu takdirde tikelin yanlış olması tümelin yanlış olmasını gerektirir, fakat tikelin doğru olması tümelin zorunlu olarak doğru olmasını gerektirmez, yani tümel doğru olduğu gibi yanlış da olabilir. Ancak çelişik önermelerin doğruluk yorumu önermelerin sûreti dikkate alınarak yapılırken karşıt, alt karşıt ve altıkta önermelerin maddesi göz önüne alınmadan yalnızca sûretinden

hareketle doğruluğu belirlenemez (Aristo, Kitâbü'l-ʿİbâre, I, 118-120; Fârâbî, Şerḥu'l-ʿİbâre, s. 61, 65, 70, 73, 194, 221-222; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: Yorum Üzerine, s. 43, 47, 61).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Kitâbü'l-Maḳūlât (en-Naṣṣü'l-kâmil li-Manṭıḳi Arisṭû içinde, nşr. Ferîd Cebr), Beyrut 1999, I, 76-78, 82-85; a.mlf., Kitâbü'l-ʿİbâre (a.e. içinde), I, 118-120; İbnü'l-Mukaffaʿ, el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü'l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 36-43, 45; Fârâbî, Şerḥu'l-ʿİbâre (nşr. W. Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1986, s. 61, 65, 68, 70, 73, 194, 200-201, 221-222; a.mlf., Kitâbü'l-Maḳūlât (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, I, 118-121; a.mlf., Kitâbü'l-ʿİbâre (a.e. içinde), I, 149-153; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Maḳūlât (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1959, s. 241-242, 244-245, 247-249, 253, 258-259; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Yorum Üzerine (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 40-48, 60-61; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 24-25; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 178-181, 200-201; Behmenyâr b. Merzübân, et-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 78-80; Esîrüddin el-Ebherî, Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri'd-deḳāʾiḳ (nşr. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2001, s. 83-86; Ali b. Ömer el-Kâtibî, eş-Şemsiyye (nşr. Mehdî Fazlullah), Dârülbeyzâ 1998, s. 218; İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", DİA, XXXVI, 477.

Ali Durusoy

TEKÂFÜ’

(bk. TEZAT).

TEKÂFÜ’

(التكافؤ)

Bütün delillerin eşit olması ve hiçbir görüşün diğerini geçersiz kılmaması anlamında bir cedel terimi.

Sözlükte kef’ kökünden türeyen tekâfü’ “iki şeyin eşit ve benzer olması” anlamına gelir. Tekâfü’ edebî sanatlarda kullanıldıktan başka (bk. TEZAT) tekâfüü’l-edille şeklinde cedel ve münazara disiplininde yer alır ve “bütün delillerin birbirine eşit olup bir görüşün diğerini geçersiz kılamaması” diye tanımlanır. Bu tezi savunanlara göre cedelî kıyasla kanıtlanan bir iddia daima başka bir cedelî kıyasla geçersiz hale getirilebilir. Tekâfüü’l-edille taraftarlarını Allah’ın varlığını inkâr edenler, nübüvvetin gerçekliğini inkâr edenler, her ikisini de inkâr edenler, Hz. Muhammed’in nübüvvetini benimsemekle birlikte hangi İslâm mezhebinin doğru olduğunun bilinemeyeceğini söyleyenler şeklinde gruplara ayırmak mümkündür. Bu iddialar daha çok bazı yahudi tabip-düşünürlerine aittir. Tekâfü’ taraftarlarının öne sürdüğü delillerden biri insanın doğal olarak bulunduğu çevreye uyum sağlayıp ailesinin dinini kabul etmesidir. Kişi çevresinin etkisinden kurtulup başka bir gerçekle karşılaşma imkânı bulsa dünya ve âhiret mutluluğu için onu benimseyecektir. İkinci delil dünyada birçok dinin ve bu dinler içinde birçok mezhebin bulunmasıdır. Şayet deliller gerçeğin bilinmesini sağlasaydı ne ayrı bir din ne de her dinde ayrı mezhep olurdu. İslâm mezheplerinin bile kendi aralarında 100 meselede ittifak ettikleri söylenemez. Aynı şey felsefî doktrinler için de geçerlidir. Asırlardan beri filozoflarla kelâmcılar tarafından birçok delilin ileri sürülmesine rağmen insanlar aynı inanç ve düşünce üzerinde birleşememiştir. Bazan bir mezhebin, bazan da bir diğerinin delili kuvvetli olabilmektedir. Bu da her delilin karşısındaki delille eşit konumda bulunduğunu ve gerçeği kanıtlamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Tekâfü’ düşüncesi çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Her şeyden önce nesne ve olayların gerçekliğini belirleme yolunda yapılan istidlâllerin ve bu sırada kullanılan delillerin tamamının geçersizliğini ileri sürmek mümkün değildir.

Gerçek bundan ibaret olsaydı hukuk, düşünce ve dolayısıyla bilim alanında hiçbir hakikat ortaya çıkmaz, düşünce ve bilimin ürünü olan bir teknikten söz edilemezdi. Felsefe doktrinleri ve dinler arasında görülen farklı anlayışlar tekâfü' düşüncesi için delil teşkil etmez. Çünkü felsefe zihinsel egzersizlerden ibaret olup gerçeklere ulaşmanın yollarına -kendi bakış açısından- ışık tutmaya çalışır. Öte yandan en büyük hakikati inkâr eden ateistlerin sayısı diğerlerine oranla çok azdır. Hayırla şer (melekle şeytan) arasında bir konumda bulunan insanın zihin, irade ve gönlüne havale edilen din ise önce semavî olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayrılmalıdır. Semavî olmayan dinlerin çoğu, semavî dinin Allah nezdinde tek ve hak olan ilâhî gerçeğin büyük çapta bozulup yozlaşmış şeklidir. Dünya nüfusunun büyük bir kısmının bağlı olduğu semavî dinler monoteist niteliğini korumakla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlık zamanla tahrife mâruz kalmış, hak dinin son halkasını oluşturan İslâmiyet ise ilâhî dinin ilkelerini açık biçimde ortaya koymuş ve ilâhî iradenin tecellisi olarak -hiçbir zaman bozulmamak üzere-on dört asırdan beri devam ettirmiştir.

İslâm dininin 100 meselede bile ittifak edilemeyen mezheplere ayrıldığı yolundaki iddia da gerçekle bağdaşmamaktadır. Yapılan istatistiklere göre müslüman nüfusun yalnız %1'i din dışı olup diğerleri İslâmiyet'in sınırları içindedir. Bunun belirgin kanıtlarından biri, her yıl hac mevsiminde milyonlarca hacı adayının Kâbe'de ve Arafat'ta bir araya gelmesi ve aynı imamın arkasında namaz kılmasıdır. İman esasları ve ibadetlerin dışındaki konularda, hatta iman ve ibadete ilişkin bazı tâli meselelerde mezheplerin kendilerine özgü anlayışları müslüman toplumların psikolojik ve sosyolojik özelliklerinin ürünü olup dini zedeleme niteliği taşımaz. İnsan hayatını onun teneffüs ettiği hava gibi saran dinin anlaşılıp yaşanmasında sözü edilen farklılıkların tabii görülmesinde yadırganacak bir şey yoktur (ayrıca bk. İbn Hazm, V, 252-270).

Mantık ilminde de kullanılan tekâfü' "kavramların ve hükümlerin birbirine benzer veya eşit olması" diye tanımlanır ve bununla iki kavramın veya hükmün anlamların düzenlenmesinde ve pratik sonuca götüren yöntemde herhangi bir farklılık arzetmemesi kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 252-270; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʾârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1400/1980, II, 218; İbn Kemal, er-Risâletü'l-münîre, İstanbul 1308, s. 28; el-Muʿcemü'l-felsefî, Kahire 1399/1979, s. 53; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 331.

Yusuf Şevki Yavuz

TEKÂLÎF

(تكاليف)

Osmanlı maliyesinde devletin talep ettiği vergi ve harçların genel adı.

Sözlükte “yükümlülük” anlamına gelen teklîf kelimesinin çoğulu olan tekâlîf devletin talebini ifade etmek için belgelerde tekâlîf-i emîriyye şeklinde de geçer. Toprak, hayvan mahsulleriyle arazi, bina vb.nden alınan vergi ve resimler tekâlîf-i emîriyyeden sayılır. İslâm devletlerinde vergiler “tekâlîf-i şer‘iyye” ve “tekâlîf-i fevkalâde” diye ikiye ayrılabilir. Şer‘î hükümlere dayanan ve ayrıntıları fıkıh kitaplarında yazılı bulunan tekâlîfe tekâlîf-i şer‘iyye, bunların dışında kalan ve devlet tarafından halka yüklenen vergilere tekâlîf-i fevkalâde denir. Fevkalâde vergiler de “tekâlîf-i örfiyye” ve “tekâlîf-i şâkka” olarak iki kısımdır. Tekâlîf-i örfiyye, aslında şeriatın kaynaklarından biri olan örfe dayanan ve genellikle savaş gibi ihtiyaçlarda tahsil edilen vergilerdir. Osmanlılar’da avârız türü vergiler böyledir. Bu tür vergilere “tekâlîf-i âdiye (mu‘tâde)” adı da verilir. Tekâlîf-i örfiyyeye şeriatın cevaz verdiği genellikle kabul edilmiştir. Çünkü bu tür vergilerde hakkaniyet ve adalet olduğu var sayılır. Tekâlîf-i şâkka ise ağır vergiler olup haklarında şer‘î cevaz bulunmayan ve genellikle haksız kabul edilen yükümlülüklerdir.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemine kadar daha çok tekâlîf-i şer‘iyye ön planda tutulmuş, ardından gelen İslâm devletlerinde ihtiyaçlar çoğaldığından tekâlîf-i örfiyyeye başvurulmuştur. Bununla beraber savaş ganimetlerinden beşte birin alınması kuralı hariç diğer vergilerin hiçbiri için Kur’an’da bir oran belirlenmemiş, zekâtla ilgili oranlar Hz. Peygamber’in sözlerinden ve uygulamasından çıkarılmıştır. Birçok vergi oranı sonradan tesbit edilmiş ve zamana, mekâna, günün ihtiyaç ve şartlarına göre değişmiştir. Kur’an’da bir oranın belirlenmemesi vergi nisbetlerinin ayarlanmasının devlete bırakılmış olduğu şeklinde yorumlanabilir. Devlet giderlerini sınırlandıran Kur’an’da gelir kaynaklarıyla ilgili bir hükme yer verilmemiştir. Böylece vergi oranlarını düzenlemede olduğu gibi yeni gelir kaynakları araştırma hususunda da devlete bir serbestlik tanınmıştır. Esasen Hz. Peygamber

servet ve gelirlerde zekâttan başka topluma ayrılmış hakların da olduğunu söylemiştir. Bu durumda tesbit edilen oranların asgari ölçülerde olduğu anlaşılır. Öte yandan İslâm, dönemlere ve bölgelere göre değişmek üzere toplumun özel ihtiyaçlarını karşılayan ve "nevâib" denilen diğer vergilerin konması hususunda yetki verir. İhtiyaç duyulduğunda maslahata, örf ve âdete göre yeni vergiler konmuştur.

Tekâlîf-i Şer'iyye. Tekâlîf-i şer'iyyenin esasları dörttür: Zekât, öşür (çoğulu âşâr), haraç ve cizye. Osmanlılar'da alanı genişletilen ve tekâlîf-i şer'iyye arasında gösterilen vergi türleri ise şunlardır: Cizye, öşür, dimos, sâlâriyye, basma akçesi, boyunduruk, ağalık, kulluk hakları, çift akçesi, timar sisteminin uygulanmadığı yerlerin eyâlât-ı mümtâze vâridâtı, imaretler mâl-ı maktûu, gümrükler, madenler, emlâk-i emîriyye, emlâk-i mazbuta, hâsılât-ı mütenevvia, mukātaat ve iltizâmat bedelâtı, selâmet akçesi, toprak bastı parası, çit parası, ağnam, kasaphâne, salhâne, serhâne, kellehâne, paçahâne bâclarıyla kelle, ayak, ciğer parası gibi vergiler ve âdet-i ağnâm, ondalık ağnam, geçit, otlak, yaylak, kışlak, ağıl, dem, balta, serçin, derçin, zebhiyye, mürde bâcı, deve, camus, öküz, inek, at, ester, merkep, canavar, dönüm, zemin, çift, çiftbozan, tapu, âsiyâb, bahçe, bostan, bağ, fevâkih, küvâre, kovan, penbe, harîr, şira, mücerred, raiyyet, bennâk, bâd-ı hevâ, caba akçesi, arûs, ispenç, cürm ü cinâyet, ihtisap, yava ve kaçkun, beytülmâl resimleri gibi resim ve harçlar. Bunlar düzenli biçimde tahsil edildiğinden zekât, öşür, haraç ve cizye temel kavramları çerçevesine alınmış veya böyle yorumlanmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin, Osmanlı timar sisteminin ve hazine gelirlerinin temelini oluşturan bu vergileri şer'î prosedüre uygun şekilde açıkladığı dikkati çekmektedir. XVII. yüzyılda bu tür vergilerin şer'î kategoriden çıkarıldığı ve "bid'at" olduğu gerekçesiyle yasaklandığı da vâkidir.

Tekâlîf-i Örfiyye. Özellikle savaş yıllarında ihtiyaca göre daha çok hâne, aile, çift, ocak gibi bir esasa dayalı olarak tarhedilen vergi, resim ve harçları ifade eder. Osmanlılar'da II. Bayezid zamanından itibaren avârız vergisinin alınmaya başlandığı rivayet edilirse de bu, Lutfi Paşa'nın Âsafnâme'sinde geçen ifadenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Çünkü avârız muafiyetlerinin daha eskiye gittiği ve Anadolu beylikleri döneminde de bulunduğu bilinmektedir. Başlangıcı ne olursa olsun avârız vergileri Osmanlı bütçelerinde düzenli olmayan gelirlerin başlıcalarını teşkil

etmekteydi. Bu vergiler, XVII. yüzyıldan itibaren özellikle peşpeşe yapılan savaşlar yüzünden düzenli vergiler arasında yer almış ve imdâd-ı seferiyye (imdâdiyye) vergisinin toplanmasının ardından payı düşmüştür. Tanzimat döneminde pek çok türü ve tahsis şekli olan bu vergiler kaldırılarak tek bir vergi getirilmek istenmiştir. Mahalle ve köy düzeyinde belirlenen vergi yükünün âdil dağıtılması için öncelikle hânelerin gelir ve servetlerinin bilinmesi gerekliydi. Bu amaçla Tanzimat'ın ilk yıllarında yaygın bir gelir ve servet sayımı yapılmaya girişilmiş, fakat bu uygulamada başarı sağlanamamamamıştır. 1844 yılında daha sistemli şekilde başlanan ve ülkenin büyük bir kesiminde tamamlanan temettuât sayımlarıyla bunun gerçekleştirilmesine çalışılmıştır. Ancak Tanzimat'tan sonraki yirmi yıl içinde bu verginin de tekâlîf-i örfiyyede olduğu gibi hâne, ocak, çift esasına göre dağıtımına devam edilmiştir. Yeni bir teşebbüs, 1858'den itibaren daha çok tapu ve kadastro tahriri sayılabilecek bir sayım faaliyetine girişilmesidir. Bunların neticesinde temettu' vergisi denen yeni bir servet vergisi ortaya çıkmıştır. Yirmi yıla yakın bir süre uygulanan bu vergiyle de önemli bir gelir elde edilememiştir. 1880'de yapılan yeni bir düzenleme ile bu vergi son dönemlere kadar varlığını sürdürmüştür.

Tekâlîf-i örfiyye ile avârız-ı dîvâniyye birlikte anılmaktaydı; bu sebeple avârız-ı dîvâniyyeye tekâlîf-i dîvâniyye adı da verilmekteydi. Sayısı doksan yediye kadar çıkan ve giderek olağan hale gelen tekâlîf-i örfiyye genel tanımlaması altında avârız akçesi ve avârız türü vergiler, nüzül, sürsat, iştirâ, asâkir-i bahriyye, gabyâr, kendir, kereste, kömür, güherçile, menzil, mübâşiriyye, şütürbânân, tâyinat, kürekçi bedelleriyle kalyoncu ve tersane bedeliyyeleri gibi türler yer alıyordu. İmdâdiyye (imdâd-ı seferiyye ve hazariyye) vergileri ise XVII. yüzyılın sonlarında II. Viyana Kuşatması şartları altında önce kredi biçiminde konan, ardından vergiye dönüştürülen ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında Prut Savaşı esnasında savaş ve barış şartlarına göre farklılaştırılıp olağan hale getirilen yükümlülüklerdi. XIX. yüzyılın başlarında özellikle vezirler ve taşra zenginlerinden toplanmaya başlanan iâne-i cihâdiyye doğrudan doğruya merkeze gönderildiği için imdâdiyyeden ayrılıyordu. Böylece kelime anlamı "olağan dışı" olan avârız türü vergiler sonraları olağan hale gelmiştir. Yine tekâlîf-i örfiyye aslında geçici vergiler iken savaşların ve iç meselelerin sona ermemesi yüzünden hemen hepsi sürekli yükümlülük şeklini almış, içlerinden bazıları kurallara aykırı olarak konulduğu için tekâlîf-i şâkkaya

benzemiştir. Bu vergiler İstanbul'da, o zamanlar farklı şekilde yönetilen Suriye, Halep, Bağdat, Basra, Musul, Trablusgarp, Bingazi, Yemen vilâyetlerinden (eyâlât-ı mümtâze) başka Anadolu, Rumeli ve Arabistan vilâyetlerinde uygulanmaya başlanmıştır.

Tekâlîf-i örfiyye türü vergiler avârız hânesi esasına göre belirlenirdi. Her yıl vali, mütesellim, voyvodalar, memleketin ileri gelenleri ve kadılar tarafından "rûz-ı Hızır" ve "rûz-ı kāsım" itibariyle iki taksitte alınmak üzere tevzi defterleri düzenlenir ve bu defterler şer'iyye sicillerine yazılırdı. Tevzi defterlerinde sarraf, muameleci, murâbahacı ve faizcilerden alınan kredilerin faizleri kaydedilip bunlar sarrâfiyye, akçe başı, güzeşte, senelik nemâ adı altında halktan toplanırdı. Sekban, kale topçuları ve humbaracıları için tâyinat ve giyim eşyası ile gülle imal ve nakil harcamaları, sefine-kayık harcamaları, eşkıya ve kaçakçıları takip eden görevlilerin ihtiyaçları ve ulûfeleri de tevzi defterine yazılırdı. Yangın, sel ve depremden zarar görenlere yapılacak yardımlarla valilerin konaklarına gelen fakirlere, dervişlere, seyyahlara, meczuplara verilen sadaka ve bahşişler, memurlardan toplanan yardımlar yine tevzi defterlerine geçirilirdi. Bazı memur, kâtip ve hademenin ücretleri, ulaştırmada kullanılan develer için yapılan harcamalar, emlâk mal kâtiplerinin maaşları, devlet binalarının tamiratı ve tefrişatı bedelleri halktan tahsil edilirdi. Beklenmedik masraflar için konan aralık tevzileri de ahaliden istenirdi. Kısas karşılığı olan diyetten bile dörtte birle onda bir arasında vergi alınırdı. Tayyârât gibi gelirler de tekâlîf-i örfiyyeye dahil bulunuyordu. Yine avâid-i hademe ve avâid-i mu'tâde; bâc, yasak, yol, meks, derbend ve tırtıl resimleri; cevâiz, hediye, katık, kumanya, nân, ulûfe, zahîre, nevâle, peksimet, çizme bahaları; ahz-i vekâlet, bab, baha, defter, evâmir, ferman, hademe, i'lâm, kaydiye, kitâbet, reddiyye, mahkeme harçları; yazıcı, ceyb-i hümâyun, mukabele akçeleri; daire, sefine, kayık, konak, köprücü, derbendci, suyolcu, beldâran, sekbanlar, topçular, humbaracılar, beygir, devir, mürûr ve ubûr masrafları; ayrıca mürûriyye, Bâb-ı Âlî tâmiratı, devâir tefrişatı, güzeşte, han ve çayır kirası, huddâmiyye, kethüdâiyye, iâne-i hükkâmiyye, ihzâriyye, izn-i sefîne, kalemiyye, kâtib-i emlâk tahsisatı, kâtibiyye, kudûmiyye, maâş-ı maliyye, muhzıriyye, öşr-i diyet, reddiyye-i temessük, ruba-nüvâs, sarrâfiyye, selâmetlik, senelik nemâ, taahhüt temessükâtı, taâmiyye, tahsildâriyye, tebrîkiyye, tebşîriyye, tevziat, iânât ve semerât adı altında çeşitli yükümlülükler tekâlîf-i örfiyyeden sayılırdı.

Bu yükümlülüklerin bir kısmı kara ve deniz askerlerinin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaya yönelikti (mukabele akçesi, avârız akçesi, menzil bedeli, konak masrafı, han ve çayır kirası, bedel-i nüzül, peksimet-bahâ, zahîre-bahâ, ulûfe-bahâ, kumanya-bahâ, tâyinat bedeli, nân-bahâ, katık-bahâ, taâmiyye, nevâle-bahâ, kürekçi bedeli, tersane bedeliyyesi, kalyoncu bedeliyyesi, gabyâr bedeli, bedel-i asâkir-i bahriyye, kürekçiyân-ı avârız). Harc-ı ferman, harc-ı evâmir, tebşîriyye, harc-ı bahâ, kudûmiyye, cevâiz, hediyye-bahâ, kaftan-bahâ, ruba-nüvâs yükümlülükleri ise vezirler, müşirler, valiler, hâkimler ve mutasarrıflar gibi yüksek memurlarla ilgili fermanlardan ve emirlerden alınan harçlarla büyük memurların işe başladıklarında verdikleri bahşişlerdi. İâne-i hükkâmiyye, bedel-i mübâşiriyye, huddâmiyye, kethüdâiyye, kalemiyye, kâtibiyye, avâid-i hademe, harc-ı bâb, harc-ı defter, ihzâriyye, muhzıriyye, harc-ı hademe, harc-ı mahkeme, harc-ı kitâbet, yazıcı akçesi, kaydiyye harcı, i‘lâm harcı, ahz-i vekâlet harcı ve tahsildâriyye teklifleri, kadı ve nâiblerin sicil kayıtlarıyla memur, kâtip, tahsildar, mübâşir, muhzır ve hademe gibi hizmetlilerin maaşları karşılığında ödenen harçlardı. Daire, beygir, mürûr ve ubûr, devir masrafları büyük memurların ve maiyetlerinin masraflarından halka düşen paylardı. Taahhüt temessükâtı, reddiyye-i temessük, harc-ı reddiyye müteahhit ve mültezimlerden alınıyordu. Derbend resmi, selâmetlik, bâc, yasak, yol resmi, mürûriyye, tırtıl resmi ve resm-i meks tüccardan derbend, geçit ve köprülerden geçtiklerinde tahsil edilen bedellerdi. İzn-i sefîne harçları gemilerden alınırdı. Bu resimler her devletin gemisine göre değişirdi. Öte yandan tekâlîf-i örfiyye birçok muafiyete konu olmuştur. Meselâ baruthanelerle tophane, tersane ve diğer fabrikalar için gerekli olan güherçile, kömür, kereste, kendir gibi ham maddeler tedarikiyle görevli olan halk tekâlîf-i örfiyyeden muaftı. Yine askerî ve ticarî yolların bakımı ve geçiş güvenliği, su yollarının yapım ve tamiri gibi işlerle görevlendirilen halk köprücü, beldâr, derbendci, suyolcu resimleri gibi tekâlîf-i örfiyyeden affedilmiştir. Bütün bu uygulamalar birçok yolsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Devlet zaman zaman bunlarla ilgili yasaknâmeler yayımlamışsa da bunların pek etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Tanzimat’tan sonra bu yükümlülüklerden çoğu kaldırılmıştır. Yine Tanzimat’tan sonra emlâk ve arazisi bulunmayanların avârız hânesine bağlı tekâlîften muaf tutulması istenmiştir.

Tekâlîf-i Şâkka. “Güç yetirilemeyecek kadar ağır vergiler” demektir ve genellikle memurların halktan aldıkları izinsiz vergiler için kullanılmıştır. Haklarında şer‘î cevaz olmadığı gibi çıkarılan ferman ve adaletnâmelerle yasaklanan bu vergilerin teftiş akçesi, devir, harc-ı bâb, mesârif-i sancak, saray tamiri, esb-bahâ, hil‘at-bahâ, kaftan-bahâ, na’l-bahâ, zahîre-bahâ, öşr-i diyet gibi isimler taşıdığı belgelerden anlaşılmaktadır. Bir bakıma tekâlîf-i şâkka tekâlîf-i örfiyye içinde mütalaa edilmiş, çeşitlenerek birbirinden ayrılmaz hale gelmiştir. Hangi tür vergilerin tekâlîf-i örfiyye, hangilerinin tekâlîf-i şâkka olduğu konusundaki tereddütler belgelere de yansımış, çoğunlukla bu ikisi birbirinin eş anlamlısı gibi kullanılmıştır. Nitekim imdâdiyyelerle ilgili belgelerde bu vergilerin tekâlîf-i şâkkanın yerini tutmak üzere ihdas edildiği vurgulanır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, tür.yer.; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I-II, tür.yer.; a.mlf., Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâli İsyanları, Ankara 1975, s. 45-61; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, tür.yer.; a.mlf., Türk İktisat Tarihi, İstanbul 2005, tür.yer.; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 53, 65, 283, 330; Coşkun Çakır, Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi, İstanbul 2001, tür.yer.; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003, tür.yer.; Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Rüsumlar”, DTCFD, V (1947), s. 495, 501; Halil İnalcık, “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 29-46; a.mlf., “Resm”, EI² (İng.), VIII, 486-487; Tevfik Güran, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları, 1841-1861”, TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 213-364; Ömer Lutfi Barkan, “Avârız”, İA, II, 14-15.

Ahmet Tabakoğlu

TEKÂMÜL NAZARİYESİ

Canlıların oluşumunu ve gelişimini evrimleşme süreciyle açıklamaya çalışan ve yaratılışa karşı çıkan felsefî görüş, evrim teorisi.

Sözlükte "tamamlanmak, mükemmelleşmek" anlamındaki kemâl kökünden türeyen tekâmül, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution" karşılığı

olarak kullanılmaktadır. Modern Arapça'da istihâle, tahavvül, tatavvur, tebeddül gibi kelimelerle de ifade edilir. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür (Cemîl Salîbâ, I, 295, 556; Akarsu, s. 64-65; Bolay, s. 136-137). XIX. yüzyılda bilimin gelişmesiyle birlikte gerek yoktan yaratma fikrini gerekse -R. Chambers'in The Vestiges of the Natural History adlı eserinde (1844) savunulduğu gibi-yaratmanın evrimsel bir süreçte gerçekleştiğini kanıtlamaya yönelik çabalar karşısında canlıların ortaya çıkış ve türeyişinin Tanrı'nın değil tabiatın bir eseri olarak göstermeye çalışan araştırmalar hız kazanmıştır. Ludwig Büchner'in Kraft und Stoff (1855) ve Charles R. Darwin'in The Origin of Species (1859) adlı eserlerinde görüldüğü üzere yaratılışçılığa karşı çıkan bu tepkiler zamanla bilimsel faaliyetlerin ötesinde ideolojik bir boyut kazanmış ve tekâmül nazariyesi adı altında sistematik hale getirilmiştir. Darwin yanında Alfred Russell Wallace ve Thomas Henry Huxley'in düşünceleri bu evrim teorisinin esasını teşkil etmiştir. Darwin, en eski dönemlerinden itibaren insanların yabani hayvanları çiftleştirdiği ve evcilleştirdiği, bunun neticesinde söz konusu hayvanlarda fiziksel ve fizyolojik değişmeler gözlemlendiği düşüncesinden hareketle tabiatta doğal bir evcilleştirme fikrine ulaşmış, Galapagos adalarında bitkiler ve hayvanlar üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda doğal seçim, çevreye uyum, kalıtım ve cinsel ayıklama gibi etkenler altında bütün canlı türlerinin az sayıdaki ilkel canlı şekillerinden türeyerek yeni türlerin ortaya çıktığını varsaymıştır. Onun The Descent of Man adlı eserinde (1871) biyolojik açıdan insanın menşeini araması ve insanın bugünkü halinden çok daha ilkel olan maymunumsu bir

varlıktan türediğini söylemesi Darvinizm diye adlandırılan evrim teorisinin özünü belirlemiştir.

Darwin'in ateist olmadığı, bu teorinin ideolojik hale gelmesinde büyük payı bulunan Thomas H. Huxley'in ise Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığı konusunda agnostik bir tutum takındığı bilinmektedir. Yeni Darvinciler'le bazı hücre bilimciler evrim fikrini ilmî açıdan kabul etmekle beraber dinî inançlarla ilişkilendirmemiştir. Richard Dawkins, Edward O. Wilson, Stephan Jay Gould ve Richard Lewontin gibi biyolog ve paleontologlarla Daniel C. Dennett gibi düşünürler evrim teorisini maddeciliğin gereği olarak görmüş ve yaratılışa dair dinî kabulleri reddetmiştir. Osmanlı düşünürlerinden Bahâ Tevfik, Beşir Fuad, Suphi Edhem ve Hüseyin Cahit (Yalçın) gibi isimlerle modern Arap yazarlarından Şiblî Şümeyyil, Selâme Mûsâ ve İsmâil Mazhar da bu sınıfa dahil edilebilir. Paleontolog P. Teilhard de Chardin, Henry Bergson, E. Sober, P. Briggs ve Alman zoologu W. Haeke gibi şahsiyetler, tekâmül nazariyesini tabiatta sürekli değişmeler olduğu fikrine dayandıran ve bu teoriyi Tanrı'nın hikmetiyle ilişkilendiren Lamarckçı anlayıştan hareketle evrimi bilimsel bir gerçeklik kabul etmiş ve bunu yaratıcı Tanrı inancına aykırı bulmamıştır. Âkil Muhtar, Seyyid Ahmed Han, Ferîd Vecdî ve Hüseyin el-Cisr gibi müslüman âlimler de evrimin Tanrı inancıyla ters düşmeyeceği kanaatindedir. Yoktan var etmeye inandığı halde yaratmanın ilâhî hikmet ve inâyet neticesinde evrimsel bir süreç izleyebileceğini, bunun akla aykırı olmadığını ifade eden İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş gibi müslüman fikir adamları bulunmaktadır. Ancak bunların sonuçta yaratıcıyı kabul etmeyen bir evrim anlayışını benimsemedikleri açıktır.

Semitik dine mensup düşünürlerin pek çoğu savunmacı veya uzlaştırmacı yaklaşımlara karşı çıkarak evrimi kökten reddetmiş ve her şeyin Tanrı tarafından ortaya çıkarıldığını savunmuştur. Natural Theology adlı eserinde saat örneğini vererek tabiatta raslantının bulunmadığını ve kendi kendine meydana gelişin mümkün olmadığını ileri süren William Paley bu anlayışın öncüleri arasındadır. Sadece ilâhiyatçılar veya Tanrı'ya inanan bilim adamları değil bazı biyologlar da evrim teorisine eleştirel yaklaşmışlardır. Evrim çalışmalarıyla ünlü Alman biyologu August Weismann canlılardaki tohum (irsiyet) plazmasının sürekliliğini ileri sürmüş, içerisindeki öz sayesinde hücrenin kendini dış faktörlerin etkisine karşı sürekli koruduğunu

ve bozulmadan ileriki kuşaklara nitelikleriyle birlikte geçtiğini belirtmiştir. Yine Darwin'in çağdaşlarından jeolog Sir Charles Lyell türlerin sabit olup değişmediğini savunmuştur. Diğer taraftan fizikçi William Thomson, dünyanın yaşının tekâmüle elverişli olmadığı fikrinden hareketle tekâmülün hem bilimsel hem dinî açıdan kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

1960 yılından itibaren Amerika'da Yaratılışçı Enstitü adıyla açılan kurumlara bağlı, çoğu Evangelist kiliselere mensup din ve bilim adamları evrim teorisine karşı ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Mühendis Henry Morris ve Protestan teolog John C. Witcomb'un birlikte yazıp 1961'de yayımladıkları Genesis Flood adlı çalışma yaratılış fikrini işleyen en etkili eserlerden biridir. Eserde jeoloji ve fosiller açısından bir tekâmülün gerçekleşmediği, aksine bunların kutsal kitapta anlatılan yaratılışı doğruladıkları vurgulanmıştır. Evrim teorisine karşı ileri sürülen ve tabiatta Tanrı'nın düzenini gösteren "akıllı tasarım" kavramı biyolog Dean H. Kenyon ile Percival Davis'in ortaklaşa yazdıkları Of Pandas and People adlı kitapta (1989) önemle ele alınmıştır. Biyokimyacı Michael Behe de mikrobiyoloji ve hücre bilimi yönünden Darwin'in fikirlerinin yanlış olduğunu, hücredeki karmaşık yapıların bir teoriye indirgenerek açıklanamayacağını ifade etmektedir. İslâm dünyasında er-Red ʿale'd-Dehriyyîn adlı eseriyle Cemâleddîn-i Efgānî, Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti'yle Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli isimli kitabıyla İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Mehmet Ali Ayni evrim teorisini reddedenler arasındadır. XX. yüzyılda Yeni Darvinciler diye adlandırılan ilim adamlarınca evrim teorisi sadece canlıların değil sosyal hayatın oluşumunun açıklandığı genel bir nazariyeye dönüştürülmüş, tarih, sosyal hayat ve dinlerin ortaya çıkışı bu nazariye çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır (sosyal evrim, sosyal Darvinizm). Herbert Spencer, Gustave Le Bon, Jean Deny, A. Ploetz ve A. Tille gibi düşünürlerin benimsediği bu yaklaşım Âsaf Nefî, Rıza Tevfik, Ahmed Şuayb ve Bedii Nuri gibi Türk aydınlar arasında da kabul görmüştür.

Tekâmül nazariyesini benimseyenler bunu doğrulamak için Antikçağ'a kadar geri gitmeye ve özellikle tabiatla ilgili düşüncelerinde oluşum, gelişim, değişim vb. kavramlara yer veren Anaximandros, Hipokrat, Empodokles, Aristo gibi düşünürleri Darwin'in öncüleri diye göstermeye çalışmışlarsa da bu yaklaşımı doğru saymak mümkün değildir. Nitekim

Aristo’nun, felsefesindeki maddeye form ve hareket kazandıran etken sebep (Tanrı) kavramıyla evrimci teori bağdaştırılamaz. Bazı Batılı tarihçiler tekâmül, tatavvur, tebeddül, hayat mücadelesi ve tabiata uyum gibi kavramlara yer veren Nazzâm, Câhiz, İhvân-ı Safâ, Bîrûnî ve İbn Miskeveyh gibi müslüman düşünürleri de evrim teorisinin öncüleri arasında saymıştır. Friedrich Dieterici, 1878’de yayımladığı Der Darwinismus im Zehnten und Neunzehnten

Jahrhundert adlı eserinde İhvân-ı Safâ’yı Darwin’in habercisi kabul ederken Eilhard Wiedemann, Câhiz’i örnek göstermektedir. Yine evrim teorisine ilgi duyan yazarlar Fârâbî’den İbn Sînâ’ya, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye kadar birçok filozof ve sûfînin Darwin’in öncüleri kabul edilebileceğini düşünmüşlerdir. Ancak bunların Yeni Eflâtunculuk’a dayanan sudûr nazariyesinden hareketle oluşturdukları varlık mertebelerini veya insan ruhunun Tanrı’ya ulaşıncaya kadarki süreçte yaşadığı mânevî ve ahlâkî kemali ifade etmek üzere ileri sürdükleri devriye nazariyelerinin yaratıcıya karşı çıkan günümüzün evrim teorisiyle bağdaştırılması mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 24-26, 68-71, 73-74; VI, 133-134; VII, 77; C. Darwin, The Descent of Man and Selection in the Relation to Sex, Princeton 1981; a.mlf., On the Origin of Species, Cambridge 2000; A. Weismann, Essays upon Heredity and Kindered Biological Problems, Oxford 1889, s. 81, 166-170; H. de Vries, Die Mutationstheorie, Amsterdam 1901; Sarton, Introduction, III, 1640; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1959, s. 38-39, 145-146; M. Ahmed Bâşümeyyil, el-İslâm ve naẓariyyetü Dârvîn, Kahire 1384/1964; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 295, 556; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1984, s. 64-65; Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1996, s. 136-138; M. J. Behe, Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer (trc. Burcu Çekmece), İstanbul 1998, s. 14-25; Mehmet Bayrakdar,

İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi, Ankara 2002, s. 122-155; L. A. Witham, Where Darwin Meets the Bible: Creationists and Evolutionists in America, Oxford 2002; A. C. Ronan, Bilim Tarihi (trc. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun), Ankara 2003, s. 73; Teoman Duralı, “Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi”, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Ankara 2005, s. 179-191; Atila Doğan, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, İstanbul 2006; B. Forrest, Understanding the Intelligent Design Creationist Movement, Washington 2007, s. 7; M. J. S. Hodge, Before and After Darwin: Origines, Species, Cosmogonies and Ontologies, London 2008; Caner Taslaman, Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı, İstanbul 2009; Hüsâm Muhyiddin el-Âlûsî, “Naẓariyyetü’t-teṭavvür fî iṭârihe’t-târîḫî ve’n-naḳdî: Dirâse min vicheti naẓarin felsefiyye”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’t-terbiye, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 315-328; E. Wiedmann, “Darwinistiches bei Gâhiz”, Sitzungberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, XLVII, Erlangen 1915, s. 47; Muhammed Hamîdullah, “el-Meṣâdirü’l-İslâmiyye li-Darvîn fî naẓariyyetihî ʿan aṣli’l-envâʿ ve’t-teṭavvür”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XVI/4, İslâmâbâd 1981, s. 34-58; Mehmet Ö. Alkan, “Osmanlı’da Darwinism ve Evrim Kuramlarına İlgi Üzerine”, Toplumsal Tarih, sy. 187, İstanbul 2009, s. 20-27.

Mehmet Bayrakdar

TEKÂSÜR SÛRESİ

(سورة التكاثر)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz ikinci sûresi.

Adını ilk âyette geçen tekâsür (nüfus çokluğu, servet ve şerefle övünme) kelimesinden alır. Bazı mushaflarla Buhârî ("Tefsîr", 102) ve Tirmizî'de ("Tefsîr", 102) Sûretü Elhâküm(ü't-tekâsür) şeklinde kaydedilmiş, ashabın bu sûreyi el-Makbüre/el-Makbere diye adlandırdığı rivayet edilmiştir (Âlûsî, XXX, 626; M. Tâhir İbn Âşûr, XXX, 455). Sûrenin Mekkî veya Medenî olduğu hususu nüzûl sebebiyle ilişkilendirilmektedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre sûre Kureyş kabilesine bağlı Abdümenâf ile Sehm kollarının, Mekke'de yaşayan mensupları ve ölüleriyle övünmeleri üzerine nâzil olmuştur. Diğer bazı âlimlere göre ise olay Medine'de ensarın iki grubu arasında cereyan etmiştir. İbn Âşûr'un da belirttiği gibi (et-Taḥrîr ve't-tenvîr, XXX, 456) sûrenin üslûbu ve bir anlamda suçlayıcı muhtevası muhataplarının müslümanlar değil müşrikler olduğunu göstermektedir. Sûre sekiz âyet olup fâsılası "ر، م، ن" harfleridir.

Nübüvvetin ilk dönemlerinde indiği anlaşılan Tekâsür sûresinde dünyanın geçiciliğine vurgu yapılır, insanların, gelmesi yakın olan âhirette dünyada kendilerine verilen nimet ve imkânlardan sorumlu tutulacağı haber verilir. Sûrenin ilk iki âyetinde ebedî hayatı hesaba katmayan insanın dünyada övünebileceği imkânlara ve özellikle bunların çokluğuna yönelik hırsına işaret edilmektedir. Müfessirler, bazı hadis rivayetlerine dayanarak bu övünç vasıtalarını servet ve nüfus çokluğuyla yorumlamıştır; öyle ki müşrikler geçmiş atalarını bile hesaba katmışlardır. Nitekim başka bir âyette varlıklı ve şımarık kişilerin servetlerinin ve evlâtlarının çokluğuyla övünüp azaba mâruz kalmayacaklarını ileri sürdükleri haber verilir (Sebe' 34/34-35). Sûrenin üçüncü ve dördüncü âyetleri aynı lafzın tekrarından oluşmuş pekiştirmeli bir ifade olup müşriklerin asıl gerçeğe, uzak olmayan bir zaman içinde vâkıf olacakları belirtilir; bundan maksat ölüm ve âhiret merhalelerinin ilkini teşkil eden kabir hayatıdır. Âlimler bu beyandan kabir azabının varlığı sonucunu çıkarmıştır.

Sûrenin beşinci ve altıncı âyetlerinde inkârcılara tekrar hitap edilerek kendilerinden, neticede âhiret âlemine intikal edeceklerini ve küfürlerinden dönmedikleri takdirde cehennemle karşılaşacaklarını kesin şekilde bilip kavramaları istenir ve bu sayede bâtıl yoldan vazgeçmelerinin mümkün olduğuna işaret edilir. Sûrenin son iki âyetinde Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr edenlerin âhirette alev alev tutuşan cehenneme girecekleri ve dünya hayatında yararlandıkları nimetlerden kesinlikle hesaba çekilecekleri ifade edilir. Müfessirler sözü edilen nimetler konusunda sağlık ve güven içinde yaşama, görme ve işitme duyularına sahip bulunma, yiyecek ve içeceklere ulaşabilme gibi yorumlar yapmışsa da Taberî'nin de kaydettiği gibi (Câmiʿu'l-beyân, XXX, 370) herhangi bir ayırım yapmadan Allah'ın insana lutfettiği bütün nimetler bu kapsamda yer alır.

"Allah, Elhâkümü't-tekâsür'ü okuyan kimseyi dünya hayatında kendisine verdiği nimetlerden âhirette hesaba çekmeyecek, ayrıca ona 1000 âyet okumuş kadar sevap verecektir" meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 426; Beyzâvî, IV, 447) ilk kısmının mevzû olduğu, ikinci kısmı için destekleyici rivayetlerin bulunduğu kaydedilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 728).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ks̱r" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 362-370; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1424/2003, s. 370; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 426; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 447; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dımaşk 1421/2000, II, 134; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 728; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXX, 626-632; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, XII, 143-153; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1421/2000,

XXX, 445-462; M. Cuypers, “Structures rhétoriques des sourates 99 à 104”, AIsl., XXXIII (1999), s. 45-47; Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Tekâs̱ür”, DMT, IX, 417; Saîd Adâlet Nejâd, “Tekâs̱ür”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 1; Mehdî Mutî‘, “Tekâs̱ür”, DMBİ, XVI, 82-83.

İdris Şengül

TEKAÜT

(تقاعد)

Osmanlılar'da emeklilik için kullanılan terim.

Sözlükte "oturmak" anlamındaki kuûd kökünden türeyen tekāud (teka"ud) "bir işle ilgilenmemek, o işi istememek" demektir; "emeklilik" anlamını daha sonra kazanmıştır. Bugünkü Türkçe'de ise yeni kelime olarak emekli ve emeklilik kullanılmaktadır. Tekaüt kelimesi, Osmanlı bürokrasisinde devletten maaş alan veya maaş karşılığı farklı tahsisatı bulunan görevlilerin hizmet yapamayacak duruma gelmesini ifade eden bir terim anlamı kazanmıştır. Tekaüt olan kimseye mütekāid denir. XV. yüzyılın ortalarından itibaren belirgin hale gelmeye başlayan üç temel meslek olan seyfiye, ilmiye ve kalemiye sahalarında devlet hizmeti ifa eden kimselerin yaşlılık, hastalık veya mâlûllük durumlarında ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendilerine maaş bağlanması uygulaması tekaüt terimine malî bir anlam yüklemiştir. Bu çerçevedeki tekaüt uygulamasını Tanzimat öncesi ve sonrası biçiminde iki ayrı dönemde değerlendirmek mümkündür.

Osmanlı kaynaklarında tekaüt uygulamasına dair birçok örnek olduğu halde bunun kanunu ve sistemine dair bilgiler çok azdır. Osmanlı Devleti'nin ilk teşkilât ve teşrifat metni olan Fâtih Kanunnâmesi'nde tekaütlük hakkında bazı hükümler yer alır. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait Lutfi Paşa'nın Âsafnâme'sinde konunun esasına dair önemli bilgiler bulunur. Vekāyi'nâme ve bibliyografik kaynaklarda ise "kanun mûcibince, kānûn-ı kadîm gereği" gibi ifadelerle sistem hakkında fazla bilgi verilmeden yapılan atıflara rastlanır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yeniçeri ocaklarına mensup askerlerin emeklilikleriyle ilgili bilgiler içeren bazı defter serileri mevcuttur. Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde vezîriâzamla vezirlerin tekaüt olmaları durumunda kendilerine ne kadar tahsisat verileceği belirlenmişti. Buradaki rakamlar daha sonra arttırılmıştır. Âsafnâme'nin üçüncü bölümünde "Tedbîr-i Hazîne" bahsinde Lutfi Paşa mevâcibin arttırılmasında çok dikkatli olunması ve özellikle tekaüt maaşının verilmesinde çok titiz davranılması gerektiğini vurgular. Beylerbeyilerin

günlük 150'şer, kazaskerlerin 120'şer, İstanbul kadısının 100'er, Edirne ve Bursa kadılarının 90'ar, diğer başşehir kadılarının 80'er, vezirlerin 200'er, sancak beylerinin 70'er akçe emeklilik tahsisatının olduğunu belirtir. Tekaütlük için ödenen paranın hazineden değil başka kaynaklardan teminini tavsiye eder. Haslar tahsisi yoluyla yapılan emekliliklerde vezirlere 120.000, beylerbeyilere 80.000, defterdara 60.000 ve sancak beylerine 50.000 akçelik hasların, zeâmetlerin tahsis edilmesinin kanun olduğunu, daha fazla verilmemesi gerektiğini yazar (s. 37-39). Bu bilgiler, devlet görevlilerinin emeklilik maaşları için ya hazine ya da timar sisteminin devreye sokulduğuna işaret eder. Ancak tahsisat rakamları Âsafnâme'deki standartlara her zaman uymamıştır.

Vezîriâzam Koca Dâvud Paşa yıllık 300.000, Lutfi Paşa 200.000 akçe, Siyavuş Paşa gümrük hâsılatından 200.000, Damad İbrâhim Paşa (Kanijeli) 100.000, Vezir Mehmed Paşa 130.000 akçe ile tekaüt edilmiştir. Sadrazam Tiryâkî Hasan Paşa azlinden sonra çeşitli yerlerde bulunmuş, 6000 kuruş emeklilikle Resmo Kalesi'nde göz hapsinde tutulmuştur. XVII. yüzyılın sonlarında sadrazamlıktan, sadâret kaymakamlığından ve serdarlıktan emekli edilenlere "on veya on iki yük" haslar verildiğine dair kayıtlar vardır. Daha sonraki tarihlerde gerek vezîriâzam gerekse diğer vezir ve beylerbeyilere herhangi bir mukātaadan tekaüdiye olarak bir miktar para tahsis edilmiş veya bir mahallin hâsılatı arpalık şeklinde verilmiştir.

Yaşı sebebiyle iş yapamayacak bir duruma gelen, idarî ve askerî aczi anlaşılan veya gazaba uğrayan bir vezir tekaüt edilerek kendisine geçinebileceği kadar haslar veya bir mahallin mukātaasından aylık belli bir para ayrılırdı. Ancak bazı durumlarda emekli edilen bir vezir tekrar göreve tayin edilebilirdi. Vezir sayısının arttığı dönemlerde bir kısmının mecburi tekaüde sevkedildiğine dair örnekler vardır. Netâyicü'l-vukūât'ta vezirlerden ve devlet erkânından emekli edilen ve nâdiren İstanbul civarında, ekseri Bursa, Gelibolu ve Tekirdağ gibi mahallerde ikamet edenlere gümrüklerden belli miktarlarda aylık (500, 1000 kuruş), bazı hasta, yaşlı kâtip ve ihtiyaç sahiplerine de yine gümrüklerden "tekaüt ulûfesi" adıyla bir miktar ihsan olunduğu kaydedilir.

Emeklilik uygulaması ilmiye mensupları arasında yaygındı. Şeyhülislâmların XVI. yüzyılda günlük 200 akçe ile emekli oldukları

bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu miktar artmıştır. Mâzul şeyhülislâmlara genellikle emekli maaşı karşılığında taşradaki bazı köy ve kasabaların gelirleri arpalık olarak tahsis edilir, ancak taşraya bizzat gitmeyip kendilerini temsilen ulemâdan bir zatı nâib gönderirlerdi. XIX. yüzyılda Şeyhüislâm Ârif Hikmet'in 40.000, Mehmed Refik Efendi'nin 20.000 kuruş mâzuliyet maaşları vardı. Ölümlerinin ardından bunun bir kısmı ailelerine ödenir, geri kalanı hazineye intikal ederdi. Tanzimat'tan sonra şeyhülislâm ve meşihat dairesi ileri gelenlerine arpalık yerine maaş verildiği bilinmektedir.

XVI ve XVII. yüzyıl kaynaklarında Rumeli kazaskerinin 572, Anadolu kazaskerinin 563 akçe yevmiye aldıkları ve günlük 250 akçe ile emekli edildikleri belirtilmektedir. Bunlardan tanınmış âlimlere emeklilik yanında Sahn-ı Semân veya dârülhadis medreselerinde müderrislik tahsis edilirdi. Kazasker yahut mevleviyet derecesini kazanan âlimlere tekaüt maaşı yerine bazı köy ve kasabaların gelirleri arpalık şeklinde tahsis edilebilirdi. Ayrıca ilmiye mensuplarına mâzuliyetleri halinde

tahsisat ayrıldığına dair birçok kayıt mevcuttur. Fakat bu durum emeklilikten farklı bir özellik taşır. Kesin bir rakam verilmemekle birlikte XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında mâzuliyet ücretinin günlük 75-100 akçe arasında olduğu, II. Bayezid devrinde Bedreddin Mahmud'un Anadolu kazaskerliğinden günde 100 akçe ile emekliye ayrıldığı tesbit edilir. İstisnaî örnekler arasında Yavuz Sultan Selim tarafından 1513'te 150 akçe yevmiye ile tekaüt edilen, ancak bunu kabul etmeyerek "meccânen tekaüd"ü tercih eden, daha sonra Rumeli kazaskeri olup 1514'te ayrıldığında kendisine 200 akçe emekli maaşı bağlanan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (Mecdî, s. 310), 1518'de Rumeli kazaskerliğinden yevmiye 100 akçe tahsis edildiği halde daha sonra maaşı 130 akçeye çıkarılan, ardından Edirne'de oturması ve maaşının Edirne Murâdiye evkafından verilmesini rica etmesi üzerine isteği kabul edilerek Kırkkilise kendisine arpalık şeklinde verilen Rükneddin Efendi sayılabilir. Selânikî, XVI. yüzyıl sonlarında kazaskerlikten emekli olanların maaşlarının 180 akçeye çıkarıldığını, fakat Sun'ullah Efendi'nin 150 akçede kaldığını bildirir. Diğer taraftan Rumeli kazaskerliğinden emekli Damad Efendi'ye 1006'da (1597) "zevâid-i evkāf-ı selâtîn"den günde 200 akçe tekaüt ve bir çift has ekmek ferman olunmuştur. Kazaskerlerin miktarları belirtilen

emekli maaşlarını çok defa büyük vakıfların gelir fazlalarından aldıkları dikkati çeker.

Emeklilik, hazineden maaş alan diğer kalem erbabı yanında bilhassa yeniçeriler için önemli bir meseleydi. Ulûfe defterlerinde mütekait, bazı belgelerde "oturak" kelimesiyle ifade edilenler fiilî hizmetlerden çekilerek askerlikle alâkası kalmayan yeniçerilerdi. Neferlikten tekaüt olan bir yeniçerinin maaşı ilk zamanlarda Acemi Ocağı'na kayıt maaşı olan miktardan fazla olamazdı. XVI. yüzyılın ikinci yarısı içinde bunların emeklilik maaşları günde 3'er akçe idi. Daha sonra bu miktar en az 4, en fazla 8 akçeye kadar yükseldi. Ocağın büyük zâbitlerinden olup tekaüt edilenlerin isimleri ulûfe defterlerinin en sonuna yazılır, bunlar 150 ile 200 akçe arasında emeklilik alırlardı.

Yaşlılık sebebiyle emekliye ayrılan yeniçeriler için genelde "amelmande" tabiri kullanılmıştır. Bunlar, emeklilik maaşlarını II. Selim zamanına kadar şehremininden veya selâtin camilerinin evkafı fazlasından alırlardı. Ancak yetersizlik sebebiyle II. Selim zamanında cülûs bahşişiyle birlikte yeniçeri tekaüt maaşları üç ayda bir ulûfe ile beraber hazineden ödenmeye başlandı. Ulûfe defterlerinde her ortanın ve bölüğün son kısımlarına emekli olanların isimleri ve yevmiyeleri ekleniyordu. Emekli yeniçerilere ayrıca fiilen görev yapanlar gibi elbise (çuha) verilmesi de âdet olmuştu. İstanbul dışında bir yerde oturmak istedikleri zaman maaşlarını gittikleri yerin mukātaasından alırlardı. Bununla ilgili bir örnekte yaralanarak emekli olan bir yeniçerinin esâmesinin hazinede kaldığı ve kendisine Diyarbekir vergi gelirlerinden günde 20 akçe tekaüdiye verildiği dikkati çeker.

Fiilen hizmet gören yeniçerilerin ve emekli olanların sayısının artması üzerine 1728'de Vezîriâzam Damad İbrâhim Paşa emekliliği yeniden bir düzen altına almaya çalıştı. Daha önce 1716'da tekaüt ulûfesinin başlaması durumunda sadece yarısının yeni emekli olanlara ayrılacağı prensibi getirilmişti. Fakat bu uygulama sahte esâmi kayıtları dolayısıyla işlemedi. İbrâhim Paşa emekliliğe sıkı bir denetim getirdiyse de problem sürdü. Fazlalıkların önü bir türlü alınamadı. 1739'da Mora'da Anabolu Kalesi fethindeki hizmetlerinden dolayı yaşlı yeniçerilerin emekliye ayrılmasına izin verildi. Bu şekilde emekli olanlar ellerindeki tekaüt esâmelerini asker olmayan kimselere sattılar, bu durum giderek yaygınlık kazandı. Böylece

kayıtlı yeniçerilerle fiilen sefere gidenler arasında büyük bir açık ortaya çıktı; bunu kapatmak için yeniden asker kaydedilmesi hazineye büyük külfet getirdi. Halil Hamîd Paşa iyice bozulan Yeniçeri Ocağı'na nizam vermek için gayret gösterdi. Şubat 1782 tarihli bir hükümde Yeniçeri Ocağı'nda 40.000 emeklinin bulunduğu, buna karşılık fiilen savaşa gidecek yeniçeri sayısının 5-10.000 kadar olduğu bildiriliyordu. Bu problem Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasına kadar sürdü.

Tanzimat döneminde emeklilik belirli bir maaşla karşılanan bir sisteme dönüştü. Ordu ve mülkiye mensuplarının emeklilerine, bunların dul ve yetimlerine bağlanacak maaşlar yeni bir nizam altına alındı. Ancak bunun belirli bir düzenlemesi tam olarak yapılmadı. 1860'lardan sonra askerî ve mülkî kurumlarda yeni düzenlemelere gidildiğinde emeklilik konusu da ele alındı. 1864'te ordu için bir nizamnâme yayımlandı. 16 Ocak 1865'te emeklilik kanunu ile, mensuplarının emekliliğini düzenleyen ilk kurumlar ortaya çıktı. Orduda ve sivil bürokraside emeklilikle ilgili kanun lâyihaları hazırlandı. En önemli gelişme emekli sandıklarının kurulmasıdır; 1880'de memurlar için umum tekaüt sandığı teşkil edildi. Yeni düzenlemeler, ordu mensuplarının ve sivil memurların dul ve yetimlerini de kapsayacak biçimde geniş düzenlemeleri beraberinde getirdi. 8 Mart 1886 tarihli iki nizamnâme bu konuda dikkat çekicidir (Martal, Eskiçağdan Modern Çağa Ordular, s. 426-428). Tekaütlük sistemi, Osmanlı döneminde türlü problemlere rağmen geçirdiği tarihî süreç bakımından modern anlamdaki emekliliğin en eski uygulamalarından biri olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳʿad" md.; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasîṭ, "ḳʿad" md.; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 20; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 37-39, 95; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 310; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Cevdet, Târih, XII, 225; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 436-437, 491-493; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 165-166, 204;

Abdullah Martal, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Tekaüdlük”, Eskiçağdan Modern Çağa Ordular: Oluşum, Teşkilât ve İşlev (ed. Feridun M. Emecen), İstanbul 2008, s. 423-429; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu'nda Emeklilik ve Buna İlişkin İlk Düzenlemeler”, Kebikeç, sy. 9, Ankara 2000, s. 35-42.

Mehmet İpşirli

TEKBİR

(التكبير)

Allah'ın en yüce varlık olduğunu belirten "Allahüekber" cümlesini söyleme anlamında terim.

Sözlükte "yüceltmek, büyük olduğunu kabul etmek" anlamındaki tekbîr dinî terim olarak "Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri itibariyle her şeyden yüce ve üstün olduğu" mânasına gelen "Allāhüekber" cümlesini yahut bunu söylemeyi ifade eder. Tekbir başta namaz olmak üzere birçok ibadetin rüknü veya tamamlayıcı öğesidir. Allah'ın adını yüceltme emri peygamberliğin ilk günlerinde nâzil olan, "Ey örtünüp bürünen, kalk ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dile getir" meâlindeki âyet yanında (el-Müddessir 74/1-3) tevhid inancının bir parçası olarak diğer birçok âyette de geçer (meselâ bk. el-Bakara 2/185; el-İsrâ 17/111; el-Hac 22/37). Tarih boyunca insanların Allah'tan başka varlıkları yüceltme, putlara tâzimde bulunma, onlara kurbanlar sunma gibi tevhid inancıyla bağdaşmayan tutumlar ortaya koyduğu gerçeği karşısında İslâmiyet'te namaz, hac, kurban gibi ibadetlerde tekbire yer verildiği gibi Allah'ın azametinin temaşa edildiği her yerde ve gündelik hayatta çeşitli

vesilelerle tekbir getirilmesi tavsiye edilmiştir.

Her gün beş vakit namazdan önce okunan ezan ve farz namazlara durulurken okunan kāmet tekbir lafızlarını içerir. Ayrıca namaza başlama ve bir rükünden diğerine geçiş tekbirle olur. İlkine "iftitah tekbiri", diğerlerine "intikal tekbirleri" denir. Başlangıç tekbiri iftitah (açılış) kelimesiyle nitelendiği gibi, kendisiyle namaz dışında yapılması helâl olan eylemler haram hale geldiği ve dış âlemle bağlantıyı kestiği için "tahrîme (ihrâm) tekbiri" diye de anılır. İkinci adlandırma Hz. Peygamber'in, "Namazın anahtarı temizlik, haram kılanı tekbir, helâl kılanı selâmdır" hadisinden (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 31, "Ṣalât", 73; Tirmizî, "Ṭahâret", 3, "Ṣalât", 63) hareketle yapılmıştır. Resûl-i Ekrem, iftitah tekbirine yetişmek şartıyla kırk gün cemaate gelen kişiye Allah'ın biri cehennemden, ikincisi münafıklıktan

kurtuluş olmak üzere iki berat vereceğini bildirmiş (Tirmizî, "Ṣalât", 64) ve namazın özünün iftitah tekbiri olduğunu söylemiştir (Heysemî, II, 273). İftitah tekbiri Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre namazın şartlarından, İmam Muhammed'e, üç mezhebe ve Ca'ferîler'e göre rükünlerindendir. Bu ayırım bazı hükümlere tesir eder. Meselâ iftitah tekbirinden sonra örtülmesi farz kılınan bir yerin örtülmesi veya kıbleye yönelişin tamamlanması gibi hususlar yerine getirilirse ilk görüş sahiplerine göre namaz sahih, bu tekbiri rükün sayanlara göre ise bâtıl olur. Erken dönemde Zührî, Ebû Bekir el-Esam, Süfyân b. Uyeyne ve İbn Uleyye gibi, namaza başlarken niyetin yeterli olacağı ve tekbire gerek bulunmadığı görüşünü savunanlar varsa da bu görüş taraftar bulmamıştır. Niyetle iftitah tekbirinin ardarda yapılmasının gerekliliği hususunda da görüş ayrılığı mevcuttur. Hanefîler, Hanbelîler ve Ca'ferîler'e göre niyet iftitah tekbirinin hemen öncesinde yapılır ve arada namazla ilgisi olmayan söz ve davranışlara yer vermeden tekbir alınarak namaza başlanır. Niyetle iftitah tekbiri arasında birkaç âyet okuyacak kadar bir süre geçmesi, zikir ve dua yapılması niyetin sıhhatine mani değildir, ancak araya uzun bir zaman dilimi girmemelidir. Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre ise iftitah tekbiri niyeti hemen takip etmeli, kısa da olsa herhangi bir fâsıla verilmemelidir, aksi takdirde namaz bâtıl olur. Cemaatle kılınan namazlarda imamdan önce tekbir almanın câiz görülmediği ve bu durumda tekbirin yenilenmesi gerektiği hususunda görüş birliği vardır. İmama uymayı emreden hadisi (Buhârî, "Ṣalât", 18, "Eẕân", 51, 74, 82, 128; Müslim, "Ṣalât", 77, 87, 89) yorumlayan Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre cemaat mutlaka imamın peşinden tekbir almalıdır; onunla beraber tekbir alanın namazı geçerli değildir. İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tekbirin imamla aynı anda alınmasının kerâhetle câiz olduğunu söyler. Hanbelîler'deki bir görüşe göre bu sehven yapılmışsa câizdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise en faziletlisi muktedinin imamla beraber tekbir almasıdır.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaza "Allāhükebîr, er-rahmânü a'zam, lâ ilâhe illallah, sübhânallah" gibi tâzim ifade eden lafızlarla da başlanabilir. Ebû Yûsuf, "Allāhüekber, Allāhü'l-ekber, Allāhü'l-kebîr" dışındaki lafızlarla başlanmasını câiz görmez. Diğer mezheplere göre ise namaza başlarken mutlaka "Allāhüekber" lafzını söylemek gerekir, zira bunun yerine geçecek başka bir lafız yoktur. Allah lafzının ilk harfini uzatmak kelimeye soru anlamı kattığı, "ekber"i "ekbâr" veya "ikbâr"

şeklinde okumak anlamı bozduğu için fakihler bu lafzı söylerken çok dikkat edilmesi gerektiğini belirtirler. Dört Sünnî mezheple Ca‘ferîler’in ortak görüşüne göre iftitah tekbiri sırasında elleri kaldırmak sünnet olup bunun sürekli terki günah kabul edilmiştir. Kadınların ellerini göğüs hizasına kadar kaldıracakları hususunda görüş birliği varsa da erkekler hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler’e göre başparmaklar iki kulak yumuşağına değecek şekilde ve avuçlar açık, parmak araları kapalı vaziyette kıbleye dönük olmalı, bu esnada baş eğik durumda bulunmamalıdır. Ca‘ferîler’de de ellerin kulak yumuşağı hizasına kaldırılması görüşü tercih edilmiştir. Mâlikîler ile Şâfiîler’e göre eller omuz hizasına kadar kaldırılır. Hanbelîler’e göre ise mükellef bu ikisinden dilediğini uygulayabilir. Hanefîler’e göre önce eller kaldırılır, arkasından tekbir alınır, diğerlerine göre eller kaldırılırken tekbire başlanır ve indirilirken bitirilir. Cemaatle kılınan namaza imam rükûda iken yetişen kimse iftitah tekbirini ayakta dik vaziyette almalıdır. Bu durumda imama uyan kişi Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre iftitah tekbiriyle birlikte intikal tekbirine de niyet edip doğrudan rükûa gidebilir. Şâfiîler’e göre sadece iftitah tekbirine niyet etmelidir, her ikisine niyet etmesi namaza manidir. Ca‘ferîler’e göre ise iki tekbir aldığında rükûu kaçıracağını anlayan kimse iftitah tekbirine niyet etmek şartıyla tek tekbirle yetinebilir.

İntikal tekbirleri rükûa ve secdeye giderken, secdeden ve ikinci rek‘atta tahiyyattan sonra kıyama kalkarken okunan tekbirlerdir. İki rek‘atlık bir namazda on, dört rek‘atlık bir namazda yirmi bir intikal tekbiri bulunur. Ayrıca Hanefîler’e göre vitir namazının son rek‘atında Kunut dualarından önce tekbir alınır. Sehiv secdesi yapılırken namaz içindeki diğer secdelerde olduğu gibi tekbir alınır. İntikal tekbirlerinin hükmü konusunda fakihler arasında üç görüş ortaya çıkmıştır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhepleriyle Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir görüşe göre intikal tekbirleri sünnettir; Ahmed b. Hanbel’in diğer görüşüne göre ise vâcip hükmündedir ve kasten terkedilmesi namazın sıhhatine engel teşkil eder; sehven veya bilgisizlik sebebiyle terki namaza zarar vermez. Fazla taraftar bulmayan ve Saîd b. Cübeyr, Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Kāsım b. Muhammed gibi erken dönem âlimlerinden nakledilen üçüncü görüşe göre namazda iftitah tekbiri dışında herhangi bir tekbir yoktur. İntikal tekbirleri cemaatle kılınan namazlarda imam tarafından cehren okunur. İmamın sesi cemaatin tamamına ulaşmıyorsa cemaat içinden birinin tekbirleri yüksek sesle

tekrarlaması müstehaptır (bk. TEBLİĞ) İntikal tekbirleri sırasında Hanefîler ve Mâlikîler'e göre ellerin kaldırılması gerekmez. Şâfiîler, Hanbelîler ve Ca'ferîler'e göre rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması sünnettir. Tekbir ayrıca farz namazlardan sonra okunan zikirler arasında yer alır. Gerek namazların ardından gerekse geceleyin uyumadan önce otuz üç defa okunması tavsiye edilen ve aralarında tekbirin de bulunduğu zikir lafızlarının fazileti hakkında çok sayıda hadis nakledilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Ezân", 155, "Daʿavât", 17; Müslim, "Mesâcid", 142, 146, "Ẕikir", 80; Ebû Dâvûd, "Edeb", 100). Secde âyetleri dolayısıyla yapılan tilâvet secdelerinde tekbir alınıp alınmayacağı hususu namaz içinde veya dışında olmasına göre farklılık taşır. Secde âyetinin namazda iken okunması halinde secdeye giderken ve kalkarken tekbir alınacağı konusunda dört mezhep fakihleri görüş birliğine varmış, bazı Şâfiî âlimlerinin tekbir gerekmediği görüşü taraftar bulmamıştır. Secde âyetinin namaz dışında okunması halinde Hanefîler ve Hanbelîler ile diğer iki mezhepteki bazı âlimlerin görüşüne göre secdeye giderken ve kalkarken, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinden bir kısmına göre yalnız secdeye giderken tekbir alınır.

Cenaze namazında tekbirin rükün sayıldığı ve tekbirsiz cenaze namazının sahih olmayacağı hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Bu namazda iftitah tekbiriyle birlikte dört tekbir alınır; çoğunluğun görüşüne göre bundan fazla okunması sünnete aykırıdır; daha az okunması ise câiz değildir. Bu konuda Resûl-i Ekrem'in Habeşistan Kralı Necâşî Ashame'nin vefatı üzerine gıyabında kıldırdığı cenaze namazı ile (Buhârî, "Cenâʾiz", 4, 64; Müslim, "Cenâʾiz", 63-65) mescidin temizliğini yapan bir kadının cenaze namazını (Müslim, "Cenâʾiz", 68-69; el-Muvaṭṭaʾ, "Cenâʾiz", 15; Nesâî, "Cenâʾiz", 43) dört tekbirle kıldırması delil kabul edilmiştir. Zeyd b. Erkam'ın rivayet ve uygulamasını (Müslim, "Cenâʾiz", 72) esas alan bazı sahâbî ve tâbiîn fakihleriyle İmam Ebû Yûsuf'un bir görüşüne ve diğer bazı fakihlere göre ise tekbirler dörtten az veya çok olabilir; tercih edilen üç-yedi arasında olmasıdır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre cenaze namazında iftitah tekbiri dışındaki tekbirlerde eller kaldırılmazken Şâfiîler ile Hanbelîler'e göre her tekbirde eller kaldırılır.

Tekbirin bayramlarda özel bir yeri vardır. Bayram namazlarına giderken tekbir getirmek menduptur. Kurban bayramı namazına giderken sesli olarak tekbir getirmenin cevazı hususunda görüş birliği vardır. Ramazan bayramı

namazı için de fakihlerin çoğunluğuna göre aynı şekilde hareket edilir; Ebû Hanîfe ise bu durumda tekbirin gizli söylenmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir. Bayram namazı kılınırken diğer namazlara göre daha fazla tekbir getirilir (zevâid tekbirleri). Bu tekbirlerin yeri ve sayısı mezheplere göre değişmektedir (bk. BAYRAM). Bayram namazından sonra okunan hutbeye de tekbirlerle başlanır; bazı fakihlere göre ilk hutbede dokuz, ikinci hutbede yedi tekbir getirilmesi menduptur. Vakit sayısı ve hükümleri mezheplere göre farklılık taşımakla birlikte kurban bayramında farz namazlardan sonra cehrî olarak teşrîk tekbiri getirilir (bk. TEŞRÎK). Yağmur duasından önce kılınan namazda (salâtü'l-istiskā) Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre diğer nâfile namazlardaki gibi tekbir alınır. Ancak Şâfiîler ile Hanbelîler'e göre bayram namazında olduğu üzere ziyade tekbirler söz konusu olup birinci rek'atta yedi, ikinci rek'atta beş tekbir alınır.

Hac ve umre ibadetlerinin belli aşamalarında tekbir getirilir. Bu ibadetleri yapanların Allah'ın misafirleri sayıldığı için O'nun huzurunda tekbirle O'nu yüceltmeleri ayrı bir değer taşır. Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarını (Buhârî, "Ḥac", 60; Müslim, "Ḥac", 249-250; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 46) dikkate alan fakihler, tavaf sırasında Hacerülesved'i sünnete uygun şekilde ziyaret etmenin (istilâm) ona elle dokunup öpmekle gerçekleştiği ve istilâm sırasında tekbir getirilmesinin (Buhârî, "Ḥac", 62) müstehap olduğu kanaatindedir. Fakihlerin çoğunluğuna göre tavafın her şavtında yapılan istilâm esnasında tekbir getirilirken eller havaya kaldırılır, Mâlikî mezhebine göre ise bu gerekli değildir. Tekbir getirmek ayrıca sa'yin sünnetlerindendir. Safâ ve Merve tepelerine çıkılıp Kâbe görüldüğünde üçer defa tekbir ve tehlîl getirerek arkasından "Allāhüekber alâ mâ hedânâ" denilmesinin mendup olduğu hususunda fakihler görüş birliğine varmıştır. Arafat'ta vakfe sırasında eller açık biçimde tekbir getirilmesi Hanefîler'e göre sünnet, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre menduptur. Şeytan taşlama esnasında her atışla birlikte "bismillâhi vallāhü ekber" cümlesini söylemenin sünnet olduğu hususunda da görüş birliği vardır.

Kur'an'dan bazı sûrelerin tilâvetinden sonra tekbir getirilmesi sünnettir. Bu konuyla ilgili olarak, vahyin bir süre kesintiye uğramasından sonra Duhâ sûresinin inmesi üzerine Hz. Peygamber'in "Allāhüekber" deyip sevincini gösterdiği, Duhâ ve ardından gelen sûrelerin peşinden tekbir getirilmesini istediği, Abdullah b. Abbas gibi ashabın ileri gelenlerinin de Kur'an

okuttukları kişilerden bu sûrelerden sonra tekbir getirmelerini istedikleri rivayet edilir (Hâkim, III, 344; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, III, 425-428; İbnü'l-Cezerî, II, 406). Bu rivayetler yanında özellikle Mekke halkının uygulamasını esas alan kıraat âlimlerinin çoğunluğu Duhâ ve Nâs sûreleri arasındaki bütün sûrelerin arkasından tekbirin sünnet olduğu görüşündedir. Zamanla bu yönde bir uygulamanın oluştuğu ve günümüze kadar geldiği bilinmektedir. Tekbirin bu sûrelerin başında alınmasının sünnete daha uygun olacağını düşünen âlimler varsa da genel kabul sonunda getirilmesi yönündedir.

Tekbir bir müslümanın hayatında yaygın biçimde yer tutması gereken faziletli bir zikirdir. Yukarıda açıklananlar dışında kurban amaçlı olsun veya olmasın hayvan keserken (Buhârî, "Eḍâḥî", 14), avlanma esnasında ava ateş ederken yahut avcı hayvanı ava salarken besmeleden sonra tekbir getirmenin müstehap olduğu hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır. Bunun yanı sıra gece namazı için uyanan kişinin namaza tekbir, hamd, tesbih, tehlîl, istiğfar ve dua ile başlaması; savaşta, bineğe binerken, hilâl ilk görüldüğünde, dağ ve tepe gibi yüksek bir yere çıkarken, sevindirici bir olayla karşılaşıldığında tekbir getirilmesi müstehap sayılmıştır (ayrıca bk. Dârimî, "İstiʾẕân", 43; Buhârî, "Cihâd", 132-133; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 158).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, I, tür.yer.; VII, 140, 141, 164, 169, 187, 188, 250, 253, 288; Tahâvî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Sadettin Ünal), İstanbul 1416/1995, I, 141; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 344; Dânî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdürrahîm et-Tarhûnî - Yahyâ Murâd), Kahire 1427/2006, III, 303-310; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), Bombay 1423/2003, III, 425-428; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 102-105, 110-111; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, tür.yer.; II, 42-45, 97-98, 125; III, 98; IV, 6, 9, 20, 34, 70; IX, 31; XII, 4; XIII, 77; Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü'l-iḫtiṣâr (nşr. Eşref M. Fuâd Tal'at), Cidde

1414/1994, II, 718-721; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, tür.yer.; II, 145, 154, 157, 161; III, 48; V, 48-49; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1985, I, tür.yer.; II, 20, 72, 110-115, 118-128, 185-186; III, 132, 236; VII, 61; IX, 293; Nevevî, el-Eẕkâr, İstanbul 1986, s. 36-37, 155, 187; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 64; II, tür.yer.; III, 236, 251, 275; IV, 129; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1420/1999, I, 560-562; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid (Dervîş), II, 273; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 405-440; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, I, 389, 413; II, 41-44, 59, 222, 230, 295-296, 423-441, 530; Sirâceddin en-Neşşâr, el-Bedrü'l-münîr fî ḳırâʾâti Nâfiʿ ve Ebî ʿAmr ve İbn Keṡîr (nşr. Muhtâr Ahmed Deyre), Trablus 2003, s. 579-884; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, tür.yer.; II, 53-55, 113, 120, 406; V, 39, 167; VI, 208; Ebû Saîd el-Hâdimî, Risâle fî ḥaḳḳı't-tesbîḥ ve't-taḥmîd ve't-tekbîr ʿalâ ṡelâṡîn ve ṡelâṡîne ve't-tevḥîd (el-Mecmûʿatü'ş-şerîfe içinde), İstanbul 1302, s. 210; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, II, tür.yer.; III, 126, 129, 171, 183-185, 354-355; IV, 31-32, 98-101; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1421/2000, I, tür.yer.; II, tür.yer.; Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dimyâtî, İʿânetü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 130-135, 175-176, 260-264; II, 17-18; Mehmet Cemal Öğüt, Tekbir: Tekbiri Teşrik, İstanbul 1947; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât, Beyrut 1977, IV, 253-259; Sâlih b. Muhammed b. İbrâhim el-Hasan, Aḥkâmü't-tekbîr, Mekke 1415; Muhammed Muhammed eş-Şerkāvî, "et-Tekbîr fî evâḫiri's-süver: Hel lehû esâsün ṣaḥîḥ", ME, XXX (1961), s. 80-83; Necmettin Kızılkaya, "Fıkhî Bir Kavram Olarak Tekbîr", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 11, Konya 2008, s. 347-364; A. J. Wensinck, "Takbir", EI² (İng.), X, 119; "Eyyâmü't-teşrîḳ", Mv.F, VII, 325; "Tekbîr", a.e., XIII, 206-216; "Tekbîrâtü'l-ihrâm", a.e., XIII, 217-224; "Rükûʿ", a.e., XXIII, 130-131; "Ṣalât", a.e., XXVII, 84-87; M. Rızâ Ensârî, "Tekbîr", DMT, V, 43-44; Sâlihî Kirmânî, "Tekbîrâtü'l-iḥrâm", a.e., V, 44.

Saffet Köse

MÛSİKİ. Hanefîler başta olmak üzere ulemânın büyük bir kısmı tarafından teşrîk tekbirinin metni kabul edilen, "Allāhüekber Allāhüekber lâ ilâhe illallāhü va'l-lāhü ekber Allāhüekber ve li'llâhi'l-hamd" ibaresi aynı

zamanda Türk dinî mûsikisinin bir formudur. Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin segâh makamında ve serbest usulle bestelediği tekbir sözleri, bestenin uyandırdığı duygu ve etkiden dolayı Türkiye'nin yanı sıra bütün İslâm âlemince kabul görmüş ve terennüm edilmiştir. Türk dinî mûsikisi kültüründe önemli bir yeri bulunan tekbirin cemaat üzerinde oluşturduğu yoğun duygunun asıl unsuru eserin melodik yapısından kaynaklanmaktadır. Sürekli dönen bir mûsiki ifadesi olan eser her okunuşunda ayrı bir coşku ve haz vermesinden dolayı yüzyıllar boyunca dinamizminden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir. Teşrîk tekbirleri arefe ve kurban bayramı günlerinde kılınan farz namazlardan sonra okunmakla birlikte tekbir ayrıca bayram namazlarında, kurban kesilirken, hac ve umre ihramı boyunca, mevlidde, cenazede veya herhangi bir dinî merasimin heyecanı içerisinde topluca okunmaktadır. Tekbirin bestekârı konusunda yaygın görüş eserin Buhûrîzâde Mustafa Itrî'ye ait olduğudur. Mehmet Suphi Ezgi, melodik yapısının Hatîb Zâkirî Hasan Efendi'nin (ö. 1032/1623) eserlerine çok benzediğini söyleyerek tekbirin ona ait olduğunu ifade etmiş, ayrıca ırak makamında ve durak evferi usulündeki notasını neşretmiştir (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, III, 66-67). Ancak bu görüş mûsiki çevrelerinde kabul görmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 66-67; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 7-8; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılar'da Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 20-21; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), s. 165; Öztuna, BTMA, II, 385; Zekâi Kaplan, Dînî Mûsikî Dersleri, İstanbul 1991, s. 173; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Beste Formları, Ankara 1992, s. 45, 368; Halil Can, "Dînî Musiki", MM, sy. 317 (1976), s. 22-23.

Erdoğan Ateş

TEKEBBÜR

(bk. KİBİR).

TEKE-İLİ

Anadolu'nun güneybatısında yer alan ve merkezi Antalya olan sancak.

Osmanlı kaynaklarında daha çok Teke olarak kaydedilen Teke-ili sancağı XV-XIX. yüzyıllarda doğuda Köprüçay, batıda Eşen çayı (Kocaçay), kuzeyde Göller yöresinin güneyindeki Kestel gölüne kadar uzanıyordu. 1864'te Alâiye'nin sancağa dahil edilmesiyle doğudaki sınırı Selendi'ye (Gazipaşa) kadar ulaşmıştı. Sancak toprakları Teke dağlık yöresiyle Antalya yöresi içindedir. Sancağın en önemli merkezleri Antalya, Finike, Kaş, Kalkanlı, Elmalı, İstanoz (Istanos/Korkut-ili) ve Karahisarıteke idi. Bu yöreye verilen Teke-ili adı Hamîdoğulları'nın Antalya şubesine hâkim Tekeli Türkmen ailesine dayanır. Tekeoğulları veya Teke beyleri adını alan bu sülâlenin idaresindeki topraklar Osmanlı hâkimiyeti altına girince Teke-ili adıyla teşkilâtlandırılmıştır. Teke-ili Antikçağ'da Pamphylia'nın tamamını, Likya'nın doğusunu, Pisidia'nın güneyini içine almaktaydı ve Anadolu'nun bilinen en eski ve en önemli yerleşim alanlarından biriydi. Karain, Beldibi ve Çarkini mağaralarındaki bulgular tarih öncesi dönemdeki yerleşimlerin izlerini taşır. Sancak sınırları içinde Antikçağ'ın önemli yerleşme yerleri mevcuttur (Xanthos/Kınık, Patara/Gelemiş, Antiphellos/Kaş, Myra/Demre, Ameles/Elmalı, Olympos/Çıralı, Phaselis/Tekirova, Perge, Aspendos/Belkız ve Adalya/Side). Yöre Hitit Krallığı'nın yıkılmasından sonra Persler'in, ardından Büyük İskender'in, Selevkoslar'ın ve Romalılar'ın idaresine girdi. Bizans döneminde Arap akınlarına mâruz kaldı.

Hârûnürreşîd zamanında Araplar, İmparator Nikoforos'un saltanatının altıncı yılında (809) Myra (Demre) şehrini fethettiler. 860'ta Halife Mütevekkil-Alellah'ın donanma kumandanı Fazl b. Kārin Antalya'yı ele geçirdi, fakat bu uzun sürmedi. 1071'deki Malazgirt zaferinin ardından Anadolu'da Bizans direnişi kırıldığından iç bölgelere ilerleyen Türkler Teke-ili sancağı topraklarına yerleşmeye başladılar. Anadolu Selçukluları zamanında bu kesimde başta Antalya olmak üzere birçok yer ele geçirildi. II. İzzeddin Keykâvus döneminde Teke-ili ve kuzeyi Uç Türkmenler'in ve Moğollar'a karşı direnişin önemli mekânlarından biri oldu. Birçok Türkmen

grubu Moğollar'ın baskısından kaçıp buraya geldi. 1260 yılında yöreden geçen İbn Saîd el-Mağribî, Antalya ile Denizli arasındaki dağlık alanda çok sayıda konar göçerin yaşadığına ve bunların dokudukları güzel halılara işaret eder. II. Mesud'un ölümünden (708/1308) sonra burada fiilî hâkimiyet Hamîdoğulları'na geçti. Beyliğin idaresini

Eğirdir'e taşıyan Hamîd Bey'in torunu Feleküddin Dündar Bey elden çıkan Gölhisar ve İstanoz'u zaptettikten sonra güneye yöneldi. Antalya'yı geri aldı ve kardeşi Yûnus Bey'e verdi. Böylece Hamîdoğulları'nın, merkezi Antalya olan Teke kolu ortaya çıkmış oldu. Yûnus Bey'in ardından oğlu Mahmud Bey Antalya'da, diğer oğlu Hızır Bey İstanoz'da, kölesi Zekeriyyâ Karahisarıteke'de hüküm sürdü.

Yıldırım Bayezid, 1390-1399 yılları arasında (muhtemelen 1390'daki ilk Anadolu seferinde) Osman Çelebi'nin oğlu Mustafa Bey'in elinde bulunan Antalya üzerine yürüdü; Mustafa Bey'in Mısır'a kaçması üzerine şehri zaptedip muhafızlığına Fîruz Bey'i getirdi. Teke-ili Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur'un on tümen askerle gönderdiği oğlu Şâhruh'un tahribine mâruz kaldı. Şâhruh İstanoz ve İğdir taraflarını, Emîr Şahmelik de Antalya başta olmak üzere bütün Teke-ili'ni yağmaladı. Osman Çelebi, Ankara Savaşı'nın ardından İstanoz'u ele geçirdiyse de 1402-1415 yıllarında Antalya ve Alâiye hariç Teke-ili Karamanlılar'ın nüfuzu altına girdi. Antalya ile Karahisarıteke Osmanlılar'ın elinde kaldı. 1423'te Osman Çelebi'nin ölümüyle Antalya ve çevresinde Tekeoğulları hâkimiyeti sona erdi, Antalya ve Teke-ili'nde kesin biçimde Osmanlı idaresi kuruldu. Burası çeşitli dönemlerde isyanlara sahne oldu ve işgale uğradı. 1510-1511'de Şahkulu Baba Tekeli isyanında özellikle İstanoz ve Elmalı kasabaları büyük zarar gördü. Teke-ili'nde bir Türkmen devleti kurmak isteyen ve Anadolu'da kargaşaya yol açan Şahkulu Baba Tekeli uzun mücadeleler neticesinde Hadım Ali Paşa'nın kuvvetlerince bertaraf edildi. II. Bayezid, isyanın ardından Teke ve Hamîd-ili yöresindeki Alevî temayüllü grupları 1501 yılında olduğu gibi sürgüne tâbi tuttu. XVII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde devletin içinde bulunduğu karışık durumdan yararlanmak isteyen ve Abaza Hasan isyanını fırsat bilen Antalya mutasarrıfı Körbey lakaplı Mustafa Paşa, Antalya'nın müstahkem oluşuna güvenerek isyan etti (1659). İsyanı bastırmak üzere şehre karadan ve denizden kuvvetler gönderildi. Körbey Mustafa'nın Antalya halkı tarafından hükümet

kuvvetlerine teslim edilmesiyle isyan bastırıldı. Benzer bir isyan II. Mahmud döneminde çıktı. Babasının yerine Antalya mütesellimi olan İbrâhim Bey, daha önce isyan edip yakalanarak öldürülen Kadı Abdurrahman Paşa'nın devlet tarafından istenen mallarını vermeyeceğini bildirerek kaleye kapandı. Yirmi dokuz ay boyunca Antalya Kalesi karadan ve denizden kuşatıldı. Nihayet şehre girilip İbrâhim Bey yakalanarak öldürüldü. Antalya ve civarı, 1919'da Mondros Mütarekesi hükümlerine göre İtalyanlar tarafından işgal edildi. İki yıl süren işgal 1921'de İtalyanlar'ın şehri boşaltmasıyla sona erdi.

II. Murad zamanında Osmanlılar tarafından fethinin ardından sancak olarak teşkilâtlandırılan ve Anadolu beylerbeyiliğine bağlanan Teke-ili toprakları sonraki yüzyıllarda bu durumunu korudu. Sancak merkezi Osmanlı hâkimiyetine girdiği ilk dönemlerde şehzade sancağı konumundaydı. Yıldırım Bayezid Teke-ili'ni önce oğlu Îsâ Çelebi'ye, ardından ikinci oğlu Mustafa Çelebi'ye verdi. II. Bayezid'in oğlu Korkut, Teke sancağı beyi sıfatıyla 1502-1509 yıllarında Antalya'da oturdu ve saltanat mücadelesini buradan sürdürdü. Teke sancağı XVI. yüzyılda Antalya, Elmalı, Kalkanlı, Karahisarıteke, Kaş adlı beş kazadan ve Antalya, Bağovası, Elmalı, İgdir, İstanoz, Kalkanlı, Karahisarıteke, Kaş, Kürt, Muslu ve Mürekkemgömü adlı on bir nahiyeden meydana geliyordu. Aynı yüzyılın sonlarında Kızılkaya'nın, ardından Finike ve Germeği'nin kaza olmasıyla sancaktaki kaza sayısı sekize çıktı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda önemli bir idarî değişiklik yapılmadı. XIX. yüzyılda bu durum değişti. İlk nüfus sayımında (1831) sancağın kazaları Antalya (ve İstanoz nahiyesi), Bucak ve Germeği, Elmalı, Finike, İgdir ve Kardıç, Kalkan, Kaş, Serik ve Beşkonak (ve Karaveliler nahiyesi) ile Kızılkaya'dır. 1864'teki vilâyet düzenlemesinde Teke sancağı Konya vilâyetine bağlanırken doğusundaki Alâiye sancağı Teke-ili'ne dahil edildi. Bu değişiklikten sonra Teke sancağı Antalya (İstanoz, Mortuna nahiyeleri), Akseki (Düşenbe, İbradi, Senir), Alâiye (Manavgat), Elmalı (Finike, İgdir-Kardıç, Kaş, Kalkan) ve Kızılkaya (Beşkonak, Karaöz, Milli, Serik) kaza ve nahiyelerinden ibaretti. 1914 yılına kadar sancağın kaza yapılanmasında kazalar arasında nahiye geçişleri dışında önemli bir değişiklik meydana gelmedi. 1876'daki nahiye düzenlemesinde daha önce Elmalı kazasına bağlı olan Kaş nahiyesi kaza haline getirilirken Kızılkaya kazası nahiye olarak Antalya kazasına bağlandı. 1909 yılında daha önce Antalya kazasına bağlanan Bucak

nahiyesi Teke sancağından ayrılarak Burdur’a bağlandı. Teke sancağı müstakil livâ haline geldiği 1914’te, yeni üç kaza (Finike, Korkuteli, Manavgat) ve sekiz nahiye ile birlikte toplam sekiz kaza ve on sekiz nahiyeden oluşuyordu. Cumhuriyet döneminde yapılan ilk düzenlemede (1924) 1914 yılındaki yapı aynen korundu. 1936’da Antalya vilâyetinin Antalya (Aksu, Döşemealtı, Kemer nahiyeleri), Akseki (Cevizli, Güzelsu, İbradi), Alanya (Demirtaş, Gazipaşa, Kızılağaç, Köprülü), Finike (Kumluca, Kuzca), Elmalı (Bayat), Kaş (Kale, Kalkan), Korkuteli (Bozova, Kızılcadağ), Gündoğmuş, Manavgat (Beşkonak, Taşağıl) ve Serik (Gediz) adlarında on kazası ve yirmi nahiyesi vardı.

Osmanlı idaresi altında Teke sancağında nüfusun büyük çoğunluğu kır kesiminde yaşıyordu ve şehirleşme oranı oldukça düşüktü. XVI. yüzyılda Antalya, Elmalı, İstanoz ve Karahisarıteke şehir, Kaş ve Kalkanlı ise kasaba yerleşimleri şeklinde dönemin resmî kayıtlarına girdi. Elmalı dışındaki şehirlerin kendi adlarıyla anılan birer kalesi vardı. 1530’da yaklaşık 5500 kişiyle sancak nüfusunun ancak %5’ini barındıran bu şehirlerdeki mahallelerin tamama yakını yirmi hânenin altında nüfus yoğunluğuna sahipti. 1568 yılında yirmi üç mahalleli Elmalı’nın on sekiz mahallesindeki nüfus yoğunluğu on hâneyi geçmiyordu. Sancağın en önemli şehri ve sancak merkezi Antalya’dır. Diğer önemli bir şehri, Antalya’nın batısında yer alan Elmalı da bir dönem sancak merkezliği yaptı. Burası Şahkulu isyanında İstanoz’la birlikte

tahribata uğradı. Elmalı, Finike’nin yaylağı konumunda ve küçük şehir hüviyetindeydi. Antalya’nın kuzeybatısında bulunan İstanoz, geniş bir ovanın üzerindeki İstanoz çayının iki tarafında kuzeyden güneye doğru uzanıyordu. Adını Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad’dan alan cami ve mahallenin bulunduğu yerde ilk olarak kurulduğu sanılmaktadır. Antalya halkının yaz aylarında çıkıp altı sekiz ay kadar kaldığı kasaba görünümlü İstanoz Elmalı’nın aksine aynı dönemde %100’ün üzerinde nüfus artışına sahne oldu. 1530’da tahminen 258 nüfuslu, biri gayri müslimlere ait olmak üzere beş mahalleden teşekkül eden yerleşme yarım yüzyıl sonra yedi mahalleli, 595 nüfuslu hale geldi. 1914 yılındaki kaza düzenlemesinde adı II. Bayezid’in şehzadesi Korkut’a izâfeten Korkuteli şeklinde değiştirildi. XVI. yüzyılın başında İstanoz büyüklüğünde bir şehir olan Karahisarıteke, Antalya’nın kuzeydoğusunda olup günümüze ulaşmamıştır. Kalkaşendî,

kaza merkezinin yüksek bir dağ üzerinde kalesi ve eteklerinde tarlaları olan bir mevkide kurulduğunu belirtir. Perge'de (Murtana) bulunduğu genel kabul görse de tarihî eserlerden hareketle Silyon (Yanköy) antik şehrinde de olabileceği ileri sürülmüştür. 1530'da kale muhafızları dışında şehirde en az 300 kişi yaşıyordu. Teke sancağı kır nüfusunun 1530 yılında üçte birinden fazlası, 1568'de yarıya yakını köylerdeydi. Ancak köy yerleşmeleri kadar, herhangi bir toprağa kaydı bulunmayan yörüklerle çiftliklerindeki müsellemler de önemli yer tutuyordu. Öte yandan birer ziraat sahası olan mezralarda da nüfus mevcuttu.

Teke sancağının kır kesimindeki nüfusunun reâyâ (köylü-çiftçi) ve müsellem diğer önemli bir grubunu herhangi bir köye kayıtlı olmayan konar göçer yörükler meydana getiriyordu. Teke-ili'ne XIII. yüzyıldan itibaren çoğunluğu Üçoklar'ın teşkil ettiği konar göçerler yerleştirilmiştir. 1207'de Antalya'yı fetheden I. Keyhusrev'in bölgeyi İğdir yörüklerine kışlak olarak verdiği bilinmektedir. Sonraki dönemlerde Menteşe, Saruhan ve Karamanoğulları'nın zayıflayıp dağılmaları neticesinde bazı yörük grupları bölgeye geldiler. Selçuklular'ın son zamanlarında özellikle II. Keykâvus devrindeki Moğol baskıları Türkmen gruplarını buraya yönlendirmiştir. Öte yandan Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in saltanatında Karaman eyaletinde huzursuzluğa yol açan başta Varsaklar olmak üzere bazı oymaklar Teke-ili'ne dağıtılmıştır. Denizden hemen sonra yüksek dağ sıralarına sahip sancakta çok sayıda yaylak ve kışlağın bulunması yörük grupları için uygun bir yaşam alanı oluşturmuştur. Sancaktaki yörük cemaatleri arasında Bayındır, Beyçük, Bozdoğan, Çaltı, Çardağın, Çavdır, Çaylı, Çeriler, Emirhan, Eymür, Eyneşe, Geriş, İğdir, İnceli, Karacalar, Karkın, Kavacık, Kelemen, Kızılcakeçili, Köseler, Ovacık, Saruca Yazır, Sarular, Sıçan, Serik, Süleyman, Todurga, Ulucalı, Uluyörük, Varsaklar, Yalnızbağ, Yıva ve Yüreğir en önemlileridir. 1530'da 914 hâneye (tah. 4570 kişi) ulaşan Varsaklar'ın ayrı bir yeri vardır. Sancakta zamanla bu yörük gruplarından bir kısmının toprağa yerleştiği ve sancakta adlarını cemaatlerden alan çok sayıda köyün ortaya çıktığı görülür. Meselâ XVI. yüzyılda İstanoz kazasındaki Bayat, Yıva, Karkın, Yazır, Çavundur, Yüreğir ve İğdir köyleri bu tür yerleşimlerdir. 1530'da 128 cemaat olmak üzere 32-37.000 kişilik bir nüfus teşkil eden konar göçerler otuz yıl sonra 100 civarında cemaate ve 29-33.000 kişiye düştü. Sancakta kır nüfusu içerisinde 40-50.000 dolayına erişen köylü-çiftçi nüfusundan sonra en kalabalık grup

yörüklerdi. Sancak genelinde gayri müslim nüfus çok azdır. Teke-ili'nin tamamında 1530 yılında 718'i kale ve şehirlerde, geri kalanı köylerde olmak üzere yaklaşık 1600 kişi yaşarken bu rakam 1568'de ancak 1700 kişiye yükseldi.

Teke sancağının toplam nüfusunun şehirlerde, kır kesiminde, kalede yaşayanlar ve sipahilerle birlikle 1530'da 115-120.000 civarında tahmin edildiği, bu rakamın 1568'de 105-110.000'e gerilediği görülmektedir. XVI. yüzyılın başlarında Alâiye sancağının nüfusunun 55-60.000 civarında olduğu kabul edilirse Teke-ili'nin Alâiye sancağının iki katı bir nüfusa sahip bulunduğu söylenebilir. Öte yandan şehirli nüfusun sancak nüfusuna oranı %10'u geçmez. Bu oran sonraki yüzyıllarda pek değişmeden devam etmiştir. İlk nüfus sayımında (1831) sancağın erkek nüfus toplamı 33.538, 1864'te Teke'nin Konya vilâyetine bağlandıktan sonraki nüfusu 76.241 idi. Bunun 15.057'si Antalya, 13.673'ü Alâiye, 17.785'i Akseki, 14.413'ü Elmalı, 15.310'u Kızılkaya kazalarında yaşamaktaydı. 1303 (1885-86) yılında Antalya, Alâiye, Elmalı, Kaş ve Akseki kazalarından meydana gelen Teke sancağında toplam 47.410 hâne ve 173.657 nüfus bulunuyordu. Müstakil sancak olduktan sonra 1915'te Teke sancağının toplam nüfusu 240.458 idi. Bunun 77.359'u Antalya, 30.189'u Alâiye, 19.552'si Akseki, 20.735'i Elmalı, 16.468'i Finike, 20.382'si Kaş, 22.716'sı Korkuteli, 33.057'si Manavgat kazasındaydı.

Tanzimat'ın ilânıyla başlayan idarî düzenleme sonrasında Karaman eyaletine bağlanan Teke sancağı, 1263 (1847) yılında yayımlanan ilk devlet salnâmesiyle 1273 (1856-57) Devlet Salnâmesi'nde Karaman eyaleti sancakları arasında yer alır. Sancak, 1864'te çıkarılan Vilâyet Nizamnâmesi'nde Konya vilâyetine dahilken 22.000 km^2'den fazla arazisi ve geniş bir sahili olduğu gerekçesiyle 23 Temmuz 1914 tarihinde müstakil mutasarrıflık haline getirildi. 20 Nisan 1924 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'na göre müstakil Teke sancağı Antalya vilâyeti adını aldı. Teke adı önceleri siyasî (Teke beyliği) ve idarî (Teke sancağı) bir nitelik taşırken günümüzde sadece coğrafî bir anlam kazanmıştır: Teke yarımadası ve Teke yöresi gibi. Teke yarımadası Antalya körfezinin batı kenarı ile Fethiye körfezi arasında Akdeniz'e doğru küt bir çıkıntı oluşturan yarımadanın adıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, s. 115-119, 162-167; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 65, 71-72, 78, 111; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 51, 235, 241, 315, 351, 361; II, 591; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 119, 131, 176; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, s. 638-639; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 140-149; Konya Vilâyet Salnâmesi (1285), s. 93-94; (1290), s. 186-212; (1298), s. 129-142; (1303), s. 232-245; Konya Vilâyeti Salnâmesi: 1869 Konya Yıllığı (haz. Mehmet Eminoğlu), Konya 2007, s. 135-142; Fr. Beaufort, Karamanya (trc. Ali Neyzi - Doğan Türker), Antalya, ts. (Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü), s. 114-115, 125-136; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suat), İstanbul 1340, III, 223, 250-251, 253, 256-262; İdare Taksimatı 1936, Ankara 1936 (TC Dahiliye Vekâleti), s. 72-73; Süleyman Fikri Erten, Antalya Vilâyeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 16-20, 24-27, 32-34, 48-57, 80-84, 89-93; B. Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spatmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 93-94, 101-109, 119-121, 127-128; Antalya İl Yıllığı 1967, Ankara, ts. (Ajans-Türk Matbaacılık), s. 37-39, 88-89, 102-104, 107; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 62-69; a.mlf., "Teke Oğulları", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 1, İstanbul 1933, s. 95-98; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1994, s. 123, 129, 162, 168, 172, 181, 198, 219, 241; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Türkistan ve Anadolu'da Teke Türkmenleri", I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sempozyumu (26-27 Nisan 1993 Antalya): Bildiriler, Ankara 1995, s. 122-129; A. Latif Armağan, XV. Yüzyılda Teke Sancağı (Tapu Tahrir Defterlerine Göre) (doktora tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Teke Sancağındaki Konar-göçerlerin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma", TAD, XIX/30 (1998), s. 6-10, 33; a.mlf., "Tarihsel Süreç İçinde Teke Yöresi", a.e., XX/32 (2002), s. 3-19; Behset Karaca, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı,

Isparta 2002; Sait Kofoğlu, Hamidoğulları Beyliği, Ankara 2006, s. 11-17, 22-28, 51, 78-80, 169, 179, 181, 237-240, 254, 271, 278-297; Ahmed Refik,

“Fâtih Zamanında Teke-ili”, TTEM, XIV/2 (79) (1340), s. 65-76; Ali, “Teke Emareti”, a.e., XIV/2 (79) (1340), s. 77-84; Giray Ercenk, “Pamphylia Bölgesi ve Çevresi Eski Yol Sistemi”, TTK Belleten, LVI/216 (1992), s. 361-371; M. Akif Erdoğru, “Antalya ve Havalisi Tarihi İçin Bir Kaynak: Defteri Evkāf-ı Livâ-i Teke”, TİD, sy. 10 (1995), s. 101-102, 126, 133, 153-155, 159, 166, 169; M. Ali Ünal, “XV. ve XVI. Yüzyılda Teke Sancağında Cemaat ve Aşiretler”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 2, Isparta 1996, s. 223, 227-238; Muhammet Güçlü, “Müstakil Teke (Antalya) Sancağı’nın Kurulması ve İdari Düzenlemeye İlişkin Bir Belge”, Adalya, sy. 2, Antalya 1998, s. 289-291; Fahrettin Tızlak, “Tekelioğlu İsyanı”, TTK Bildiriler, XIII (2002), III/1, s. 483; Ahmet Çaycı, “Korkuteli (İstanoz) Tarihi ve Korkuteli Alaaddin Camii Üzerine Bir Araştırma”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 16, Konya 2004, s. 110-111, 115-118; Fr. Babinger, “Teke-eli”, EI, IV, 720; Besim Darkot, “Antalya”, İA, I, 459-462; a.mlf., “Elmalı”, a.e., IV, 238; Faruk Sümer, “Teke”, a.e., XII/1, s. 123; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Teke-eli veya Teke-ili”, a.e., XII/1, s. 124-128; a.mlf., “Teke-oğulları”, a.e., XII/1, s. 128-133; G. Leiser, “Teke-eli”, EI² (İng.), X, 412; a.mlf., “Teke-oghullari”, a.e., X, 412-413; Feridun Emecen, “Antalya”, DİA, III, 232-235.

Şenol Çelik

TEKELÜ

Safevî Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan Türkmen aşiretlerinden biri.

Teke-ili diye anılan Antalya, Isparta ve Burdur yöresindeki konar göçer Türkmenler'in bir bölümünü teşkil eden Tekelüler XV. yüzyılda Safeviyye tarikatına bağlanan ilk gruplardandır. Safevî şeyhi Haydar, Tekelüler'in irşadı için Hasan Halife'yi göndermiş ve bu sayede kuvvetli bir mürid topluluğu meydana getirmiştir. Tekelüler'in bir kısmı daha Şeyh Haydar hayattayken Erdebil'de toplanmaya başlamış, Şah İsmâil'in ortaya çıkışı üzerine ona Erzincan yakınlarında katılan büyük gruplar içinde yer almışlardır. Başlarında Çuha Sultan, Şerefeddin Bey ve Yeğen Sultan gibi reislerin bulunduğu Tekelüler Şah İsmâil'in kurduğu devlete vücut vermişlerdir. Tekelü aşiretinden Saru Ali, Şah İsmâil'in mühürdarlık görevine kadar yükselmiş, 1506 yılında Kürt Sarım'ın isyanını bastırmakla görevlendirilmiş, yapılan savaşta öldürülmüştür. Yine bu aşiretten Burun Sultan ise Safevîler'in Meşhed hâkimiydi.

1511'de Antalya yöresinde bulunan Tekelüler, Hasan Halife'nin oğlu Şahkulu Baba Tekeli isyanına katıldılar. Şehzade Korkut'un hazinesini yağmaladıkları gibi Antalya ve çevresini tahrip ettiler. İsyanın bastırılması ve Şahkulu'nun ölümü üzerine Halife Baba'yı kendilerine reis seçerek İran'a yöneldiler. Erzincan yakınlarında Tebriz'den gelen bir ticaret kervanını yağmalayıp tüccarlarını katlettiler. Şah İsmâil bu sırada Horasan taraflarında bulunduğundan Anadolu'daki gelişmeleri takip edememişti. Tekelüler'in İran topraklarına girdiğini haber alınca gerçek niyetlerini öğrenmek için Tekelü Çuha Sultan'ı onları karşılamakla görevlendirdi. Bunların şahın hizmetine girmek için geldikleri anlaşılınca Şah İsmâil, Rey yakınlarında itaatlerini kabul etti. Ancak Şah İsmâil yolda kervana saldırmaları yüzünden Tekelü ileri gelenlerini öldürttü. Diğerlerini beyler arasında taksim edip birlikte hareket etmelerinin önüne geçti.

Şah İsmâil'in ölümünden sonra emîrülümerâlık makamı için ortaya çıkan çatışmalarda Tekelüler etkin roller oynadılar. Ustaclular ile Rûmlular arasındaki mücadeleler Tekelüler'in gücünü arttırdı. 1527'de Dîv Sultân-ı

Rûmlû'nun öldürülmesinin ardından emîrülümerâlık makamını ele geçiren Tekelü Çuha Sultan kabilesinin reislerini önemli mevkilere getirdi. Onun han ve sultan unvanlarını daha çok kendi kabilesi arasında paylaştırması, önemli gelirleri olan bölgelere kendi adamlarını görevlendirmesi iç çekişmeleri ve kabilecilik taassubunu yeniden alevlendirdi. 1530'da Şah Tahmasb, Kenduman yaylağında iken Hüseyin Han Şamlû baskın yaparak Çuha Sultan'ı öldürdü. Tekelüler, Şamlular'ın üzerine yürüyüp çok sayıda Türkmen'i öldürdükten sonra Çuha Sultan'ın oğlu Kubad'ı emîrülümerâlık makamına getirmek istediler. Ancak bu defa Avşar, Ustaclu ve Dulkadır Türkmenleri'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaştılar. Tahmasb da bunlara karşı durunca ağır bir yenilgiye uğrayıp Bağdat'a kaçtılar. Bu sırada Bağdat hâkimliği Tekelü Türkmenleri'nden Muhammed Han Şerefeddinoğlu'nda bulunuyordu. Muhammed Han, Bağdat'a gelen isyancılardan Kuduz Sultan başta olmak üzere Tekelü reislerini öldürtüp başlarını Tebriz'e gönderdi, diğerlerini itaati altına aldı. "Âfet-i Tekelü" şeklinde tarih düşürülen bu olayın ardından uzunca bir süre Tekelüler'in siyasal etkinliği görülmedi. Daha sonra Azerbaycan beylerbeyi Tekelü Ulama Han yeni bir siyasî çekişme başlattı. Emîrülümerâlık makamının Hüseyin Han Şamlû'ya geçmesine karşı çıkarak 1531'de 7000 kişiyle Tebriz'e yürüdü; fakat Şah Tahmasb'ın durumdan haberdar olup ordu yollaması üzerine savaşmaya cesaret edemedi ve Van Kalesi'ne çekildi. Burada iken Kanûnî Sultan Süleyman'ın davetini kabul ederek Osmanlı saflarına geçti. Ulama Han'ın Şiî inancında ısrarlı davranması Osmanlı bürokratları tarafından güvenilmezliğine yorulmuşsa da onun teşvikiyle Osmanlılar İran üzerine yürüdüler. Kendisine Bitlis hâkimliği verilen Ulama Han, Osmanlılar'ın desteğiyle Azerbaycan taraflarına akınlar yaptı, ancak hiçbir zaman tam başarı elde edemedi. Şah Tahmasb'ın maiyetindeki Tekelü reislerinden Gazi Han da Kanûnî'nin Irakeyn Seferi esnasında Osmanlılar'ın tarafına geçerek Ulama Han'a katıldı. Fakat bir müddet sonra pişman olup yeniden İran'a dönen Gazi Han'ı Tahmasb Azerbaycan beylerbeyiliğiyle görevlendirdiyse de Şirvan hâkimi Elkas Mirza'nın gazabına uğrayarak yolda öldürüldü.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat üzerine yürüdüğü haberi alınınca Şah Tahmasb, Bağdat hâkimi olan Tekelü Muhammed Han Şerefeddinoğlu'na haber gönderdi ve şehri terketmesini istedi. O da bütün erzakı ve su kuyularını tahrip ettikten sonra Tebriz'e döndü. Şah Tahmasb kendisini oğlu Muhammed Mirza'nın lalası sıfatıyla Herat valiliğine gönderdi.

Muhammed Han burada iken Safevî Devleti içinde hiçbir etkinliği kalmayan Tekelü Türkmenleri'nin yeniden toparlanmasını sağladı. Tekelüler, Özbekler'le yapılan pek çok savaşta Muhammed Han'ın kuvvetleri arasında yer aldı. Onun ölümünün ardından Herat hâkimliği oğlu Kazak Sultan'a verildi (1556). Özbekler'e karşı başarı elde eden Kazak Sultan, Herat'ta bağımsız hareket etmeye başlayınca Tahmasb onun üzerine ordu göndermek zorunda kaldı. Kazak Sultan'ın 1564'te ölümüyle Tekelüler'in siyasî nüfuzu tamamen kırıldı. Zamanla ellerindeki bütün dirlikleri kaybettiler. 1596 yılında Âmül Kalesi'ni ele geçiren Tekelüler'in kaleyi teslime yanaşmamaları üzerine Şah Abbas bütün Tekelüler'in görüldükleri yerde öldürülmesini emretti. Böylece Tekelüler, Safevî Devleti'nin hizmetinden bütünüyle tasfiye edilmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Nizamşâhî, Târîẖ-i Elçi-yi Niẓâmşâh (nşr. M. Rızâ Nâsırî - K. Haneda), Tahran 1379 hş., s. 7, 55, 93, 105, 108, 112; Gaffârî, Cihânˀârâ (nşr. Müctebâ Minovî), Tahran 1343 hş., s. 285-286; Tahmasb, Teẕkire (nşr. Emrullah Safevî), Tahran 1363 hş., s. 3-5, 9-15; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîẖ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1357 hş., s. 61, 164, 165, 168, 218; Abdî Beg Şîrâzî, Tekmiletü'l-aẖbâr (nşr. Abdülhüseyin Nevâî),

Tahran 1369 hş., s. 45, 50, 68-71; Bûdâk Münşî Kazvînî, Cevâhirü'l-aẖbâr (nşr. Muhsin Behrâm Nejâd), Tahran 1378/2000, s. 123, 128, 129, 149-164,167, 171, 173, 174, 176-182, 188, 196, 200, 243; Târîẖ-i Ḳızılbâşân (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1361 hş., s. 27-29; İskender Bey Münşî, Târîẖ-i Âlemˀârâ-yı ˁAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377 hş., I, bk. İndeks; Tâhir Vahîd, Târîẖ-i Cihânˀârâ-yı ˁAbbâsî (nşr. Saîd Mîr M. Sâdık), Tahran 1383 hş., s. 40-48, 52, 73, 92, 101, 107, 138; Faruk Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 46, 47, 90-92, 144, 169-172; Mirzâ Bey Cünâbedî, Ravżatü'ṣ-Ṣafeviyye (nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd), Tahran 1378 hş., s. 411 vd.; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", BTTD, sy. 3 (1967), s. 35 vd.

Tufan Gündüz

TEKEOĞULLARI

Merkezi Antalya olan Türkmen beyliği (1321-1423).

Antalya ve yöresinde Hamîdoğulları'nın bir kolu şeklinde ortaya çıkmış ve bölgenin adına izâfeten Tekeoğulları, Teke beyleri diye anılmıştır. Beyliğin kuruluş süreci, Hamîdoğlu Türkmenleri'nin beyi Feleküddin Dündar Bey'in Gölhisar ve İstanoz'u (Istanos/Korkut-ili) ele geçirerek Antalya dışında kalan bütün bölgeyi idaresi altına almasıyla başlar. 721'de (1321) hacca gidenlerin beyanına dayanıp Antalya ile Konya arasındaki bölgede Hamîdoğulları Türkmenleri'nin bulunduğunu ve bölgedeki dağların bunların adını taşıdığını söyleyen Ebü'l-Fidâ, Antalya'ya Selçuklular'ın yıkılışından sonra yerli halktan bir kişinin hâkim olduğunu belirtir. Buna göre Dündar Bey, Antalya hâkimini esir almış ve Antalya'yı zaptetmiş, ardından burayı kardeşi Yûnus Bey'e vererek Teke beyleri adını alan bir beylik kurmuştur. Antalya'nın zaptıyla bu ailenin başlangıç tarihinin, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Mesud'un öldüğü 1308 yılı ile Yûnus Bey'in oğlu Hızır Bey'in İstanoz'da mevcudiyetini gösteren medrese kitâbesindeki 719 (1319) yılları arasında olması gerektiği kaydedilmiştir.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Hamîd-ili'nden bahsederken Dündar Bey'in kardeşi Yûnus'u Antalya hâkimi diye zikretmektedir. Kalkaşendî de Dündar'ın bu memleketin beyi, kardeşi Yûnus'un Antalya emîri olduğunu yazmıştır. Ebü'l-Fidâ'nın İbn Havkal'den naklen verdiği bilgiye göre ise Antalya'yı zapteden kişi Sâbit b. Hamîd'dir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya göre Ebü'l-Fidâ'nın Antalya fâtihi diye gösterdiği Sâbit Hamîdoğlu İlyas Bey veya İlyas oğlu Yûnus Bey olmalıdır. Öte yandan Yûnus Bey'in bir oğlunun Korkut-ili'nde emirlik yaptığı, şehrin Alâeddin mahallesinde halen ayakta kalabilen Sinâneddin Medresesi'nin kitâbesinden anlaşılmaktadır. Ebû Said Han tarafından affedilerek ikinci defa Anadolu'ya genel vali sıfatıyla gönderildiğinde intikam hırsı ile harekete geçen Timurtaş Noyan'ın baskısı karşısında Eğridir'i terkeden Dündar Bey kardeşi Yûnus Bey ve onun oğullarına bıraktığı Antalya'ya çekildi. Bu sırada Antalya'yı yöneten kardeşi Yûnus Bey ölmüş ve yerine oğlu Mahmud Bey geçmiştir. Dündar Bey'i takip ederek Antalya'yı kuşatan Timurtaş'ın kuvvetlerinden çekinen

Mahmud Bey amcasını ona teslim etti. Ardından İlhanlı hükümdarına isyan eden Timurtaş'la birlikte Memlük Sultanlığı'na sığınmak zorunda kaldı.

Bu arada Antalya'nın idaresi Yûnus Bey'in diğer oğlu ve Mahmud Bey'in kardeşi Hızır Bey'in eline geçti. İbn Fazlullah el-Ömerî, Anadolu'yu 1332'de terkeden Cenevizli Domenichino Doria'nın (Balaban) verdiği bilgilere dayanıp Antalya sahibini Hızır b. Yûnus diye göstermekte ve onun on iki şehri, yirmi beş kalesi ve 8000 atlıdan meydana gelen bir kuvveti bulunduğunu söylemektedir. Yine Ömerî, bu defa Anadolu'yu 1333'te terkeden Sivrihisarlı Şeyh Haydar el-Uryân'ın verdiği bilgilere istinaden Antalya sahibinin Hızır b. Dündar olduğunu, kuvvetlerinin sayısının 40.000'e ulaştığını yazmaktadır. Ömerî'nin eserindeki bilgilere ondan faydalanan Kalkaşendî'nin eserinde de rastlanır. Ayrıca Ömerî'nin et-Taʿrîf'inde, Yûnus oğlu Hızır Bey'e Memlük inşa divanından gelen mektuplarda bütün Türkmen beyleri gibi "el-meclisü's-sâmî" diye hitap edildiği zikredilir. Kalkaşendî'nin eserinde Antalya sahibi Hızır b. Yûnus'un lakabı Sinânüddin şeklinde geçer.

Kalkaşendî, Hızır Bey'den sonra emirliğin başına Dadı Bey'in geçtiğini söyler. İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Barbara Flemming de bir münşeat mecmuasına istinaden Hızır Bey'in ardından yerini Dadı Bey'in aldığını belirtmiştir. Dadı Bey'den sonra İstanoz ve Antalya dahil emirliği Mahmud Bey'in "Kacuk" (Küçük) sıfatı ile tanınan oğlu Emîr Mübârizüddin Mehmed Bey devralmıştır. Latin vekāyi'nâmelerinde Taca, Tacca, Taca emîri, il Turco, Turco şeklinde zikredilen Mehmed Bey Kıbrıs Krallığı ile mücadeleye girdi. Bu mücadelede Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'le beraber hareket etti. Kıbrıs Kralı I. Pierre de Lusignan'ın güçlü bir donanmayla Antalya Emirliği üzerine saldırı için hazırlandığını öğrenen Mehmed Bey elçiler yollayarak barış teklifinde bulundu, ancak bu teklif kabul görmedi. 23 Ağustos 1361'de Antalya sahiline ulaşan I. Pierre kardeşi Antakyalı Jean'ı donanma ile Alâiye'nin zaptına gönderdi. Kendisi, 24 Ağustos 1361 Salı gününe rastlayan St. Bartolomi yortusunda bizzat kuvvetlerin başına geçip hücum ettiği Antalya şehrini ele geçirdi. Bu sırada Mehmed Bey Stenon'da (İstanos) bulunuyordu. Kıbrıslılar çok zengin bir şehir olan Antalya'yı yağmaladılar ve şehirdekilerin çoğunu kadın ve çocuk ayırımı yapmadan öldürdüler.

Kıbrıs kralı ve hıristiyan donanmasının bu başarısı Avrupa'da büyük yankı uyandırdı. Mehmed Bey, Alâiye Emîri Hüsâmeddin Mahmud Bey ve özellikle Eğirdir'de hüküm süren Hüsâmeddin İlyas Bey'in yardımı ile Antalya'yı kurtarmak üzere harekete geçti, ancak başarı sağlayamadı. Ardından başta Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey olmak üzere bütün komşu Türkmen emîrleriyle yaptığı ittifak neticesinde Antalya'yı sıkı bir abluka altına aldı. 13 Nisan 1362'de bütün sahil emîrlerinden ve Hüsâmeddin İlyas Bey'den aldığı takviye kuvvetleriyle birlikte maiyetinde 45.000 kişi ve Alâiye emîrinden aldığı sekiz kalyonla yeniden Antalya önüne geldi. Jacques de Nores'in emrindeki kuvvetlerle yapılan savaş çok şiddetli geçti. Bu yüzden I. Pierre, 24 Ekim 1362'de Avrupa'ya giderek

hıristiyan devletlerin yardımını istemek zorunda kaldı. Mübârizüddin Mehmed Bey, 1363'te bu durumdan faydalanıp Kıbrıs sahillerine bir saldırı düzenledi. Başta Alâiye emîri ve sahil emîrlerinin yardımlarıyla toplanan on iki kalyonluk bir deniz kuvvetinin başında Kıbrıs'ın kuzeybatısındaki Pentaglia'ya (gemi konağı olarak geçer) çıktı. Karpas ve Girne yöresini ele geçirerek birçok şehri yağmaladı, çok sayıda esir ve ganimet alıp geri döndü. Kıbrıs kralının nâibi Francis Spinola, Türk filosunu takip edince yapılan deniz muharebesinde boğularak öldü, fakat Kıbrıs donanmasının üstünlüğü sebebiyle Mehmed Bey Suriye'nin Trablusşam Limanı'na sığındı. Bunun üzerine Kıbrıs donanması Anadolu sahillerine yöneldi ve sekiz kadırgadan meydana gelen bir filo ile Anamur Kalesi'ni zaptetti.

Bu arada Memlükler, Kıbrıs Krallığı'na karşı büyük bir seferberlik hazırlığına girişti ve Anadolu emîrlerine elçiler gönderdi. Memlük hükümet divanı, başta Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey olmak üzere Alâiye Emîri Hüsâmeddin Mahmud'a, Eğirdir'de hüküm süren Hamîdoğlu Hüsâmeddin İlyas Bey'e, Antalya'nın düşmesi üzerine Korkut-ili'ne çekilen Mübârizüddin Mehmed Bey'e, Aydınoğlu Îsâ Bey'e, Menteşeoğlu Emîr Mûsâ b. İbrâhim'e, Finike'de hüküm süren Menteşeoğlu Emîr Zervân b. Kirman'a, Saruhanoğlu Muzafferüddin İshak Bey'e mektup yolladı. Ancak bundan kesin bir sonuç alınamadı. 17 Ocak 1369 tarihinde I. Pierre Lusignan'ın öldürülerek yerine küçük yaştaki oğlu II. Pierre'in geçirilmesiyle başlayan karışıklıklardan yararlanmak isteyen Mehmed Bey, Ağustos 1370'te Manavgat ve Alâiye emîrlerinden aldığı takviye kuvvetlerle Antalya'yı yeniden kuşattıysa da ele geçiremedi. Ardından

Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey ve diğer Türk emîrlerinin yardımıyla karadan ve denizden büyük bir saldırı başlattı ve 14 Mayıs 1373'te Antalya Kalesi'ne girdi. Kıbrıslılar tarafından kiliseye çevrilen ve Alâeddin Camii diye bilinen Yivli Minare Camii'ni tamir ettirerek eski haline getirdi. Yivli Minare Camii'nin cümle kapısı üzerinde Mübârizüddin Mehmed Bey'in Antalya'yı geri alması sebebiyle konulan 774 (1373) tarihli kitâbe günümüzde de aynı yerde durmaktadır. Mehmed Bey'e, Antalya'yı kuşatması sırasında şehrin limanının ağzında bulunan kulelerin arasına Kıbrıslılar tarafından gerilen ve XVI. yüzyılın başında halen yerinde durduğu rivayet edilen zinciri kırmasından dolayı "Zincirkıran" lakabının verildiği belirtilmektedir. Ölüm tarihi belli olmayan Mehmed Bey'in türbesi muhtemelen, Antalya'da kendisinden önce Şâban 779'da (Aralık 1377) ölen oğlu Ali Bey'in gömülü olduğu Zincirkıran Türbesi diye anılan yapıdır.

Mübârizüddin Mehmed Bey'in ölümünün ardından yerine oğlu Osman Çelebi geçti. Osman Çelebi zamanında Antalya eski önemini kaybetti. Hatta I. Murad, 1387'de Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'i yenip Beyşehir'i ele geçirdikten sonra önemsiz gördüğü Teke yöresine inmemişti. Kaynaklara göre, kendisine Teke emîrinin de düşman sayıldığı bildirilince onun biri Antalya, diğeri İstanoz iki şehre sahip fakir bir kişi olduğunu söyleyip üzerine yürümeyi lüzumsuz görmüştü. Çağdaş Osmanlı kaynağı Ahmedî'nin eserinden, Yıldırım Bayezid'in 792'de (1390) çıktığı ilk Batı Anadolu seferi sırasında İstanoz'da oturan Osman Çelebi zamanında Antalya sınırına kadar vardığı anlaşılmaktadır; ancak şehri alıp almadığı bilinmemektedir. Şükrullah ise Yıldırım Bayezid'in Konya ve Lârende'yi ele geçirdikten sonra ikinci yılda herhalde 1391'de Kastamonu, Osmancık, Amasya, Canik, Tokat, Sivas ve Samsun'u zaptettiğini, ardından Menteşe ve Teke illerine gittiğini belirtmiş, Antalya ile onlara ait bütün şehir ve kaleleri fethettiğini kaydetmiştir. Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Teke ve Antalya vilâyetleriyle bunlara bağlı kalelerin Yıldırım Bayezid tarafından ele geçirilmesini yine Orta Anadolu'nun fethinden sonra göstermiştir. Hoca Sâdeddin eserinde 793'te (1391) Yıldırım Bayezid'in Teke-ili'ni ele geçirmek için ordusu ile Bursa'dan hareket ettiğini ve bölgeyi baştan başa zaptederek Fîruz Bey'in idaresine verdiğini belirtmiştir. Bazı araştırmalarda 1390-1392 yılları esas alınmıştır. Barbara Flemming, Teke yöresini ve Antalya'yı Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in kesin biçimde fethettiği ikinci seferin Memlükler'le münasebetlerin bozulduğu döneme rastladığını

yazarak bunun 1397 ile (Karaman ülkesinin işgali) 1399 yılları arasında gerçekleşmesi ihtimali bulunduğunu ileri sürmüştür. Yıldırım Bayezid'in Antalya üzerine yürüdüğü sırada şehrin emîrinin Teke'nin (İstanoz'da oturan Osman Çelebi) oğlu Mustafa Bey olduğunu belirten Flemming, Osmanlı ordusunun Antalya surları önünde görünmesiyle Mustafa Bey'in kaçtığını ve Mart 1400'de Mısır Memlük Sultanı Ferec'in yanına sığındığını söylemiştir. Mustafa Bey, Bedreddin el-Aynî tarafından "el-âmir Mustafa b. Taka sâhibü Antâliyâ min bilâdi'r-rûm" diye tanımlanmış ve Sultan Ferec'in bir isyanı bastırmak amacıyla Suriye'ye gittiğinde onun Mısır'da kaldığını nakletmiştir.

1402-1415 yılları arasında Antalya ve Alâiye dışında bütün Teke-ili'ne Karamanoğlu II. Mehmed Bey hâkim oldu. Bu arada Osman Çelebi, Karamanoğlu Mehmed Bey'in desteğiyle İstanoz'da oturmaya devam etti. Yıldırım Bayezid'in Timur'a esir düşmesiyle ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanmak isteyen Karamanoğlu Mehmed Bey, İstanoz'daki Osman Çelebi'yi Antalya'yı ele geçirmek için teşvik etmeye başladı. Bu sırada Osmanlılar'ın Antalya subaşılığına getirdikleri Fîruz Bey vefat etti, yerine Tekekarahisarı'nda bulunan oğlu Hamza Bey tayin edildi. Hamza Bey Antalya'ya geldiğinde Osman Çelebi'nin

Antalya'yı ele geçirmek amacıyla kuvvet topladığını öğrendi. Ancak Osman Çelebi tek başına şehri eIe geçiremeyeceğini anlayınca Karamanoğlu Mehmed Bey ile birlikte hareket etmek istedi ve hastalandığı için İstanoz'da onu bekledi. Bunu öğrenen Hamza Bey Osman Çelebi üzerine bir gece baskını düzenledi. Osman Çelebi toparlanmaya bile fırsat bulamadan hasta yattığı çadırında öldürüldü ve etrafında toplanan Türkmen kuvvetleri dağıtıldı. Osman Çelebi'nin ölüm haberini alan Karamanoğlu Mehmed Bey 26.000 kişilik bir ordu ile Antalya'ya ulaşarak şehri kuşattı. Bazı kaynaklarda kuşatmanın üç ay veya altı ay kadar sürdüğü belirtilir. II. Murad'ın ordusu ile Anadolu'ya geçtiğini öğrenen Karamanoğlu Mehmed Bey muhasarayı daha da şiddetlendirdi; ancak kaleden atılan bir topun güllesinin isabetiyle hayatını kaybedince Karaman kuvvetleri dağıldı ve Hamza Bey Teke-ili sancak beyliğine getirildi. Aynı zamanda Osman Çelebi'nin kız kardeşiyle evlendirildi. Ocak 1423'te Antalya'nın muhasarası ile başlayan ve Osman Çelebi'nin öldürülmesiyle sona eren bu olayların neticesinde Hamîdoğulları Beyliği'nin bütün arazileri

Osmanlılar'ın eline geçti. Diğer taraftan Barbara Flemming ve Şehabeddin Tekindağ, L. Macheras'ın verdiği bilgilere dayanarak Memlük Sultanı Barsbay tarafından Kıbrıs'a gönderilen kuvvetler arasında bir Tekeoğlu'nun bulunduğunu ve savaş esnasında 7 Temmuz 1426'da kendisini Memlüklü zanneden Kıbrıslı bir savaşçı tarafından öldürüldüğünü belirtmiş, bu kişinin büyük ihtimalle Osman Çelebi'nin oğlu Mustafa Bey olduğunu kaydetmiştir.

Tekeoğulları Beyliği'nin ortadan kalkmasıyla birlikte Tekeoğulları hânedanına mensup şahıslar daha sonra Osmanlı hizmetinde idareci olarak görev yaptılar. Tekeoğulları beylerinden Yûnusoğlu Hızır Bey, Memlükler tarafından "el-meclisü's-sâmî" unvanıyla anılmış, en meşhur beyleri Mehmed Bey ise "el-emîrü'l-kebîr, sultânü's-sevâhil" gibi unvanlar kullanmıştır. Beyliğin denizciliğe önem verdiği ve bir donanmasının bulunduğu bilinmektedir. Bayrakları beyaz zemin üzerinde kırmızı mühr-i Süleyman (altı köşeli yıldız) ve ucunda iki adet zikzaklı yeşil çizgi yer alan bir sancaktır. Bir Fransisken keşişi tarafından 1345-1350 yılları arasında kaleme alınan tasvirle yine bir İspanyol rahibi olan Johas de Villadestes'in 1428'de tasvir ettiği deniz haritasındaki renkli resimlerde bayrakta altı uçlu yıldız ve beyaz zemin üzerinde zikzaklı koyuca çizgiler görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 311; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 378, 381; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 39, 51; a.mlf., et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalahi'ş-şerîf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3160, vr. 27b; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 315; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 341, 345-346; VIII, 12, 17, 18, 19; Makrîzî, es-Sülûk, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3370, II, vr. 47a; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 71; Düvel-i İslâmiyye, s. 289; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1347/1929, II, 172-175, 241, 243, 249; a.mlf., Anadolu Beylikleri, Ankara 1937, s. 62, 64, 67; a.mlf., "Teke Oğulları", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 1, İstanbul 1933, s. 96; Fevzi

Kurtoğlu, Türk Bayrağı ve Ayyıldız, Ankara 1938, s. 58-59; Süleyman Fikri Erten, Antalya Vilayeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 82; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 68, 71-73; G. Hill, A History of Cyprus, Cambridge 1948, II, 321, 376-377, 380-383, 388-389; B. Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 69, 73, 75-76, 81-82, 84, 87; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 295; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 646-650; Ali, "Teke Emareti", TTEM, XIV/2 (79) (1340), s. 79; Ahmed Tevhid, "Antalya Kitabelerine Dâir", a.e., XIV/6 (83) (1340), s. 336-337; Tahir Erdem, "Hamid Oğulları, Feleküddin Dündar'ın Halefleri", Ün, V/49, Isparta 1938, s. 702; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 81, 88; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Teke-Eli ve Teke-Oğulları", TED, sy. 7-8 (1977), s. 63 vd.; a.mlf., "Teke-oğulları", İA, XII/1, s. 128-132; M. Esad Coşan, "XV. Asır Türk Yazarlarından Muslîhu'd-dîn, Hamid-Oğulları ve Hızır Bey", VD, XIII (1981), s. 101-110.

Sait Kofoğlu

TEKFİN

(التكفين)

Ölünün yıkandıktan sonra dinî usullere uygun olarak kefenlenmesini ifade eden fıkıh terimi

(bk. CENAZE; KEFEN).

TEKFİR

(التكفير)

Hz. Muhammed’in vahiy yoluyla alıp insanlara tebliğ ettiği kesin delille sabit olan dinî bir esasın doğruluğunu inkâr edenin kâfirliğine hükmetme anlamında kelâm terimi.

Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” anlamındaki küfr (küfrân) kökünden türeyen tekfîr “küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek” demektir. Aynı kökten gelen ikfâr da bu mânada kullanılır. Tekfir kelimesi, kök mânası çerçevesinde Kur’an’da ve hadislerde “günahları örtmek, bağışlamak” anlamında geçer (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kfr” md.). Terim olarak Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi ifade eder (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, IX, 383-384; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 223). İslâm âlimleri yapılan davetin ardından İslâm’ın hak din olduğuna inanmayan dehrî (ateist), müşrik, yahudi, hıristiyan, mürted, münafık gibi değişik inanç ve telakkileri benimseyen bütün grupların kâfir sayıldığını söyler. Bu genel anlamının yanı sıra Muʿtezile âlimleri tekfir kavramına “ihbât” mânası yükleyip terimi, itaat ve isyan türünden amellerden çok olanın az olanı geçersiz kıldığını belirten bir kavram şeklinde de kullanmıştır (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 624-625).

Kur’ân-ı Kerîm’de tekfir kelimesi geçmemekle birlikte aynı kalıptan daha çok fiil şeklinde kelimeler “günahları örtüp bağışlamak” anlamında yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kfr” md.). Kur’an’da Müslümanlığı kabul ettikten sonra küfür kelimesini söyleyenlerin kâfir olduğu bildirilmiş (et-Tevbe 9/74), müslüman iken dininden dönen kişinin küfre girdiği belirtilmiş (el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/106; et-Tevbe 9/66), iman ettikten sonra kâfir olup inkârda ısrar edenlerin imana döneceklerinin umulmadığı haber verilmiş (Âl-i İmrân 3/90), dolayısıyla bunların tekfir edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Allah’ın varlığını ve birliğini, peygamberlerden

herhangi birini, ilâhî kitapları veya Kur'an'ın bazı hükümlerini, ölümden sonra dirilmeyi ve âhiret âlemini inkâr edenler; Allah'a ortak koşanlar, O'nun "üçün üçüncüsü" olduğunu söyleyenler; âyetlerine karşı mücadele başlatıp Kur'an'ın Allah'tan geldiğine inanmayanlar, Allah'a ve Hz. Muhammed'e karşı muhalefette bulunanlar; Allah'ın haram kıldığını haram saymayanlar; Allah ile, peygamberleriyle, âyetleri ve emirleriyle alay edenler, dilleriyle inandıklarını söyledikleri halde kalpleriyle inkâr edenler (münafıklar) hakkında Kur'an'da kâfir hükmü verilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfr", "cdl", "hzʾe", "ḫvḍ", "ḥrm" md.leri). Diğer taraftan bazı âyetlerde müslüman olduğunun bir işareti olarak selâm veren birine, "Sen mümin değilsin" şeklinde

karşılık verilmemesi emredilmiş (en-Nisâ 4/94), savaşa gitmekten korkan münafıklar hakkında "küfre daha yakın" ifadesi kullanılmak suretiyle "müslümanım" diyen kimseleri bazı karînelere dayanıp tekfir etmenin yanlışlığına dikkat çekilmiştir (Âl-i İmrân 3/167).

Hadislerde de tekfir kelimesi yer almamakta, aynı kökten türeyen fiilin geçtiği rivayetlerde bir müslümanı küfre nisbet etmenin ağır sorumluluğuna vurgu yapılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "kfr" md.). Hadislerde nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve kendisinin nübüvvetine inanıncaya kadar insanlara karşı mücadele etmekle emrolunduğunu, kelime-i tevhidi söyleyenlerin kanlarının ve mallarının koruma altına alındığını, kıbleye yönelip namaz kılanların ve müslümanların kestiği hayvanın etini yiyenlerin Allah'ın ve resulünün güvencesini kazandığını, dolayısıyla tekfir edilemeyeceğini belirtmiş (Buhârî, "Îmân", 17, "Ṣalât", 28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 95), müslümana kâfir diye hitap eden kimsenin kendisinin küfre gireceğini haber vermiştir (Müsned, II, 18; Buhârî, "Eymân", 7, "Edeb", 73). Hadislerde ayrıca Allah'ı ve son peygamberin getirdiği vahyi inkâr edenler, imanlarında şüphe içinde kalanlar, tabiat olaylarının Allah'ın tasarrufunda bulunmadığını söyleyenler, Allah'tan başkasının adına yemin edenler, müslüman olduktan sonra dininden dönenler ve namazı terkedenler kâfir diye nitelendirilmiştir (Müsned, I, 61-62, 300; II, 125; III, 107; Müslim, "Îmân", 34, 37, 44, 125). Bazı hadislerde namazı terketmek ve babasından başka birinin çocuğu olduğunu iddia etmek gibi davranışlar için kullanılan küfür kavramının "nankörlük etmek" veya "günah işlemek" mânasına

geldiği kabul edilmiştir (İbnü'l-Esîr, II, 121; IV, 185-188). Meşrû devlet başkanına biat etmeden ölen müslümanın Câhiliye ölümüyle dünyadan ayrıldığını, cehenneme girenlerin çoğunu nankörlük eden kadınların teşkil ettiğini ve yalan söylemenin nifaktan sayıldığını belirten hadislerde de (Müsned, I, 298; Buhârî, "Îmân", 21-22; Müslim, "Îmân", 108-110) küfür, câhiliyet ve nifak kelimeleri "günah işlemek" anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda âlimler küfür kelimesinin dinden çıkmayı (küfr-i ekber), ayrıca günah işlemeyi ve nankörlüğü de (küfr-i asgar) ifade ettiğini söylemiştir (Behnesâvî, s. 66-70, 86-88; Sâmerrâî, s. 183). Havâric, Şîa, Mürcie, Kaderiyye gibi mezhep mensuplarının kâfir olduğuna dair rivayetler güvenilir kabul edilmemiştir (İbnü'l-Vezîr, s. 381-382).

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in tekfir konusundaki tutumunu ortaya koyan çeşitli hadiselere yer verilmiştir. Bunlardan biri, Resûlullah'ın Mekke'nin fethi için yaptığı hazırlıkları öğrenip bir mektupla aynı yerdeki yakınlarına gizlice haber vermeye kalkışan, ancak bu girişimi hemen öğrenilen Hâtıb b. Ebû Beltea hakkındaki uygulamasıdır. Hz. Ömer onun münafıklığına hükmederek boynunu vurmak için izin talep edince Resûl-i Ekrem Hâtıb'dan açıklama istemiş, o da bu işi Mekke'de bulunan akrabalarını korumak amacıyla yaptığını belirtmiş, Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'na katılan Hâtıb'ın bu davranışını hata diye nitelendirip onu affetmiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98). Bir diğer olay, Kur'an'da münafıklar hakkında kullanılan üslûba göre Resûl-i Ekrem'in onlara müslüman muamelesi yapması ve münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazını kıldırmasıdır (krş. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 260-261). Resûlullah'ın bu hareketi kâfirliğini ilân etmeyenleri İslâmlaştırma siyasetinin bir sonucudur (Reşîd Rızâ, IV, 228-229). Hz. Peygamber'in tutumu ashaba örnek teşkil etmiş ve zaman zaman vuku bulan nifak hareketleri günah şeklinde değerlendirilmiştir (Müsned, I, 61-62; Buhârî, "Fiten", 2; İbn Asâkir, s. 405). Hz. Ebû Bekir'in zekât vermek istemeyenlere karşı savaş açmasının sebebi, İslâm'ın şartlarından olan bir esasın iptal edilmek istenmesi ve bunun devlete karşı bir ayaklanma niteliği taşımasıydı. Hz. Ali'nin, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan muhaliflerine kâfir diyen taraftarlarına onların kâfir değil isyan eden kardeşleri olduğunu söylemesi de bu konuda bir kanıt teşkil etmektedir (Ebû Hanîfe, er-Risâle, s. 69; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl, s. 160).

Tekfir meselesinin ashap devrinin sonlarına doğru ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu problem, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında vuku bulan Sıffîn Savaşı’nda halifenin ordusunda bulunan ve daha sonra Hâricîler diye anılan bir grubun, isyancılarla savaşılmasını emreden ilâhî hükmü terkedip ihtilâfı çözmek için hakeme başvurulmasına rıza gösteren Hz. Ali ile Muâviye’yi ve bunu onaylayan ashabı tekfir etmesiyle başlamıştır (Hayyât, s. 102; Eş‘arî, I, 4-5; II, 452). Bunlara göre Allah’ın indirdiği âyetlerle hükmetmeyenlerin kâfir sayıldığı âyetle sabittir (el-Mâide 5/44). Bunun yanında, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Ali b. Ebû Tâlib’in onun vasiyeti gereği hilâfete gelmesini savunan ve Şîa diye anılan grup içindeki aşırı zümreler de ashabın çoğunu tekfir etmiştir (Hayyât, s. 104; Sâmerrâî, s. 26). Bu iki zümrenin karşısında Ehl-i sünnet’i teşkil edecek olan müslüman çoğunluğu, siyasî ihtilâflara karışanların veya başka türden günah işleyenlerin tekfir edilemeyeceğine hükmetmiş, meşrû halifeye baş kaldıranlar günahkâr sayılmakla birlikte bu konudaki kesin hükmün Allah’a havale edilmesi gerektiğini söylemiştir (Nevbahtî, s. 13-17; Hüseyin Atvân, sy. 28-29 [1985], s. 55-66). Ebû Hanîfe ile Şâfiî’nin belirttiğine göre ortaya çıkmaya başlayan ilk itikadî mezheplerin mensupları başta ashap olmak üzere muhaliflerini tekfir etmeyi sürdürmüş ve bu durum umumi bir iptilâ halini almıştır (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, s. 11; İbn Asâkir, s. 338). Siyasî ihtilâflardan kaynaklanıp beslenen tekfir hareketinin öncüleri olan Hâricîler’i takip eden bazı bid‘at ehli kelâmcılarının yeterli bilgiye sahip bulunmadıkları, özellikle Resûl-i Ekrem’in uygulamalarını iyi bilmedikleri belirtilmektedir (İbn Hazm, IV, 237; Gazzâlî, Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 95-97). Bu da tekfirin ortaya çıkmasındaki temel sebebin cahillik olduğunu kanıtlamaktadır. Buna siyasî hırs ve menfaat, mezhep taassubu, nefsânî arzulara uyma, dinde aşırılığa kaçma ve katı davranma, mezheplerin yerilmesi veya övülmesine ilişkin uydurma rivayetlere inanma gibi etkenleri de eklemek gerekir. Bilhassa uydurma sayılan fırka rivayetleri (İbn Hazm, III, 292) tekfir meselesini beslemiştir (Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 251; İmam Abdullah, s. 11-17).

Başlangıçta büyük günah işleyen müminin dinden çıkıp çıkmadığı konusuyla sınırlı kalan tekfir mezheplerin teşekkülünden sonra farklı bir boyut kazanmış ve mezhep mensupları hemen her meselede muhaliflerini tekfir etmeye yönelmiştir. Bu arada gayri müslimlerin tekfir edilmesi konusuna da temas edilmiştir. İslâm âlimleri, başta hıristiyanlar ve

yahudiler olmak üzere Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden bütün din mensuplarının kâfir sayıldığı ve bunları tekfir etmeyenin tekfir edilmesi gerektiği noktasında birleşmiştir (İbn Hazm, IV, 77; Kādî İyâz, II, 1065). İslâm'ın ana ilkelerine aykırı inançları benimseyen ve Gāliyye içinde zikredilen Bâbekiyye, Bâtıniyye, Beyâniyye, Hâbıtıyye, Hulûliyye, İbâhiyye, Karmatîler, Meymûniyye, Mukannaiyye, Sebeiyye, Seb'iyye, Tenâsühiyye, Yezîdîler gibi aşırı fırkaların tekfir edilmesi hususunda da âlimler

ittifak etmiştir (Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 163-165; Bağdâdî, s. 222-223, 253-281). Sünnîler'e göre mezhepler arasında tekfire en çok başvuranlar Hâricîler, Mu'tezile, İmâmiyye ve Zeydiyye mensuplarıdır (Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 299). Bunlar hem kendi mezheplerine bağlı bazı grupları hem bütün muhalif mezhep mensuplarını tekfir etmiş, bu konuda müstakil kitaplar yazmıştır. Ayrıca Mu'tezile'den Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ca'fer b. Harb Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı tekfir amacıyla eserler kaleme almıştır (Ressî, I, 102-105; Hayyât, s. 54-55, 114-115; Eş'arî, I, 17, 67, 86).

Ehl-i kıbleyi tekfir etmemeyi bir ilke olarak benimseyen Ehl-i sünnet âlimleri muhaliflerini sadece hataya nisbet edip tekfirden uzak durduklarını ileri sürmüştür (Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 299). Ancak Sünnî âlimlerinin kabulleriyle uygulamanın örtüştüğünü söylemek oldukça güçtür. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Bâkıllânî, Nazzâm'ı tekfir için kitaplar yazmıştır (Bağdâdî, s. 115). Sünnî âlimleri muhaliflerinin görüşlerini eleştirirken bazan onları tekfir etmiş, bazan da birbirlerini küfre nisbet etmiştir. Selefiyye'nin Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'ye bağlı kelâmcıların yanı sıra Sûfiyye gruplarını, Sünnî kelâmcılarının da Selefiyye mensuplarını bazı noktalarda tekfir ettiği bilinmektedir (Dârimî, s. 361; İbn Hazm, V, 68-69; Gazzâlî, Fayṣalü't-tefriḳa, s. 49). Öte yandan Ebû Hanîfe'nin ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği hususunda ortaya koyduğu esas hemen bütün Sünnî âlimleri tarafından benimsenmiştir. İmanın tarifi, imanı teşkil eden unsurlar, iman-amel münasebeti ve tekfir gibi konuların işlenmesi sırasında söz konusu âlimlerin tutumu bunu ispat etmektedir. Ancak ehl-i bid'at mensuplarının Sünnîler'e yönelik aşırı tekfir faaliyetleri ve fırkalar arası cedel ağırlıklı tartışmalar sırasında Ehl-i sünnet mensuplarınca bunlara karşılık verme bağlamında Ebû Hanîfe'nin koyduğu kurala uyulmadığı

görülmektedir. Sünnî âlimleri içinde tekfire en çok başvuran grup muhafazakâr Selefiyye'dir. Sünnîler'in müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil etmesi, diğer mezheplerin zayıflaması veya ortadan kalkması sebebiyle eski devirlerde tekfir meselesi gündemde fazla kalmamıştır. Son dönemlerde Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve müslümanların Batı medeniyetinin etkisi altına girmesiyle birlikte tekfir problemi yeniden baş göstermiştir. 1928'de Mısır'da Hasan el-Bennâ tarafından kurulan ve İslâm'ın siyasî bir devlet düzeni olduğu görüşünü benimseyen İhvân-ı Müslimîn mensuplarının 1936 yılından itibaren hapse atılarak işkenceye mâruz kalması, Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub gibi liderlerinin öldürülmesi üniversiteli gençleri tekfir hareketine sevketmiştir. Cemâatü'l-müslimîn (Cemâatü't-tekfîr ve'l-hicre) adıyla bilinen bu hareket, âdil-İslâmî hükümlere göre davranmayan yöneticilerle onları destekleyen kişileri tekfir etmenin dinî bir görev olduğunu savunup bu fikri yaymaya çalışmıştır. Dinî görevlerini öğrenerek yerine getirmek isteyen kitlelerin ve özellikle gençlerin bu haklarından mahrum bırakılması, ayrıca siyasî baskı ve işkencelerin yanı sıra dinî bilgi eksikliği de bu hareketin ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Sâmerrâî, s. 39-48, 108-109, 137, 177-178; Behnesâvî, s. 9-41, 77-81, 247-274).

Tekfir Şartları. Tekfir genelde kelâm ilminin konuları arasında yer alır. Gazzâlî'nin bu hususu fıkhî bir mesele olarak kabul etmesi (el-İḳtiṣâd, s. 246-248) tekfirin doğurduğu sonuçlar bakımından olmalıdır. Nitekim fıkıh kitaplarında yer alan "ridde" bölümünde de konu aynı mahiyette işlenmektedir. Tekfir hususunda farklı mezheplere mensup âlimlerin belirlediği temel şartlar şöylece özetlenebilir: 1. Allah'tan başka bir ilâh bulunmadığına, Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna ve O'ndan vahiy getirdiğine kesinlik derecesinde inanan bir kimsenin küfre nisbet edilebilmesi için onun bu inancını terketmesi veya ona aykırı inançları benimsemesi gerekir. İster inanca ister davranışa ilişkin olsun zarûrât-ı dîniyye içinde yer alan bir esası inkâr eden kişi dinden çıkar ve kâfir muamelesi görür; bütün İslâm âlimleri bu hususta ittifak etmiştir (Bağdâdî, s. 9; İbn Hazm, III, 246, 266-267; Gazzâlî, Fayṣalü't-tefriḳa, s. 63, 86-87; İbnü'l-Vezîr, s. 375-377). Mürcie'ye bağlı bazı kimselerin Allah'a inanan bir kimsenin tekfir edilemeyeceği yolundaki görüşü ilmî dayanaktan yoksun bulunmuştur (İbn Asâkir, s. 151). 2. Ehl-i kıble tekfir edilemez. Zira ehl-i kıblenin dinden sayıldığı kesinlikle bilinen bütün ilkelere inandığı kabul

edilir (İbn Asâkir, s. 408-409; Ali el-Kārî, s. 162; Keşmîrî, s. 16-17). 3. Âlimler arasındaki ihtilâflı meseleler tekfire konu teşkil etmez. Çünkü âlimlerin bir meselede farklı görüşler ortaya koyması onun İslâm dinine ait kesin bir ilke durumunda bulunmadığı anlamına gelir. 4. İlzâmî (dolaylı) yöntemle insanlar tekfir edilemez. Zira kişinin, benimsediğini açıkça belirtmediği halde bazı münasebetlerle beyan ettiği görüşlerinden hareketle üretilen düşünceler o kişiye değil onları üretene aittir (İbn Hazm, III, 294; Kādî İyâz, II, 1084-1085). 5. Tekfir şartlarını belirlemekle yetinip insanları tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü kişiyi tekfir edebilmek için onun kalbindeki inancı bilme zarureti vardır. Bu sebeple âlimler bir kâfiri müslüman kabul etme hususundaki yanılmayı bir müslümanı kâfir kabul etmekteki yanılgıdan daha hafif bulmuştur (Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 251). 100 ihtimalden 99'u kişinin kâfirliğine, biri de Müslümanlığına imkân tanıyorsa onun müslüman olduğuna hükmedilmelidir (İbn Nüceym, V, 210; Ali el-Kārî, s.162). 6. Bilmeden bazı yanlış inançları benimseyen kimse tekfir edilemez, zira bilgisizlik mazeret kabul edilmiştir. Bundan dolayı müslümanın öncelikle insanı küfre düşüren inanç ve davranışları öğrenmesi dinî bir görev sayılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 367).

Tekfir Konuları. 1. Tabiat felsefesi. Maddenin yapısı ve özellikleri hakkında ileri sürülüp evrenin yaratılış ve işleyişinde ilâhî ilim, kudret ve iradeyi kabul etmeyen veya bunu ikinci derecede sayan görüşler. Buna göre evrenin kadîm ve yaratılmamış olduğuna inananlar küfre nisbet edilmiştir (Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 105; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 250; Kādî İyâz, II, 1076). Ancak kelâm âlimlerinin çoğunluğu maddenin yapısına ve niteliklerine dair bilgilerin tekfir konusu sayılamayacağını kabul etmiştir. Her ne kadar Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi kelâmcılar maddenin cevherlerle arazlardan meydana geldiğine ve arazların cevherlerde bilkuvve bulunduğuna inananları tekfir etmişse de (el-Farḳ, s. 139) bu isabetli görülmemiştir. Zira maddenin yapısı ve özellikleri bilimsel bir konudur ve bu alandaki bilgiler sürekli gelişmektedir. 2. Ulûhiyyet. Allah'ın varlığını, birliğini veya sıfatlarını inkâr eden kimsenin tekfir edileceği hususunda bütün kelâmcılar görüş birliği içindedir. İbn Cerîr et-Taberî, erken devir Eş'ariyye kelâmcıları ve Mu'tezile'den Ebü'l-Kāsım el-Büstî gibi âlimlerin Allah hakkında bilinmesi gereken hususları delillerine dayanarak bilmeyenlerin tekfir edileceğini ileri sürmüş, ancak âlimlerin çoğunluğu bunu isabetli bulmamıştır (İbn Fûrek, s. 150-152, 228; İbn Hazm, IV, 77). Kelâmcıların

Allah hakkında tekfire konu teşkil ettiğinde birleştikleri inançlar şöylece sıralanabilir: Allah'a ortak koşmak, O'ndan başkasına tapmak veya dua etmek, Allah'tan başka bir varlık üzerine onu yaratılmışların üstünde bir konumda görerek yemin etmek, Allah'a

acz, eksiklik, ihtiyaç, zulüm, hikmetsizlik, ihanet ve yalan nisbet etmek, O'nun gaybı bilmediğini söylemek, Allah'ın yaratıklarına hulûl edip onlarla birleştiği görüşünü benimsemek ve O'nu yaratıklarına benzetmek, Allah'ın evrendeki varlık ve olayları ilmi ve iradesiyle takdir ettiğine inanmamak (Eş'arî, II, 447; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-i'tizâl, s. 151-152). Bunların dışında mezheplerin ileri sürdüğü bazı tâli hususlar tekfirle ilişkilendirilmemesi gereken meselelerdir. Selefiyye'nin Allah'ın zâtıyla arş üzerinde bulunduğuna, Hz. Mûsâ ile arada bir hicab olmadan konuştuğuna ve ilâhî kelâmın ezelî olduğuna inanmayanları tekfir etmesi (Ahmed b. Hanbel, s. 68-69; Buhârî, s. 119-128; Dârimî, s. 346-356); Sünnî kelâmcılarının Allah'ın zâtına zâit ezelî sıfatlarının mevcudiyetine, O'nun bir yerde ve yönde bulunmaktan münezzeh bulunduğuna, insana ait fiilleri gerçekleşmesi sırasında doğrudan doğruya yaratmadığına ve Allah'ın âhirette müminlerce görüleceğine inanmayanları küfre nisbet etmesi (Nesefî, II, 629, 652, 675; İbn Ebû Şerîf, s. 322-325; İbn Nüceym, V, 202-203); Mu'tezile'nin Allah'ın zâtına zâit kadîm sıfatlarının varlığına, zâtıyla bir mekânda mevcudiyetine, âhirette bir mekânda görüleceğine, insana ait fiillerin yanı sıra kötülükleri de yarattığına ve Kur'an'ın mahlûk olmadığına inananları İslâm dışı sayması (Eş'arî, II, 464; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 233, 275, 277; Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 114-124; İbn Hazm, II, 351; V, 76-78) bu tür örneklerdendir. 3. Nübüvvet. Allah'ın, emirlerini tebliğ etmek üzere ilk olarak Hz. Âdem'i, son olarak Hz. Muhammed'i ve bu ikisi arasında sayıları bilinmeyen pek çok kişiyi peygamber seçip gönderdiğine inanmamak, nübüvveti kesinlikle sabit olan peygamberlerden bir kısmına inanırken diğerlerini benimsememek, onların ilâhî emirleri tebliğ ederken yalan söylediklerini veya peygamberlikleri sırasında kasten günah işlediklerini ileri sürmek, peygamberlerin yolundan gitmeye rıza göstermemek âlimler tarafından ittifakla tekfir edilmeyi gerektiren davranışlar arasında zikredilmiştir. Selefiyye ve Kerrâmiyye mensupları peygamberlerin büyük günah işleyebileceğini söyleyenleri tekfir etmez (Yahyâ b. Hüseyin, el-Cümle, II, 313; Ebü'l-Kāsım el-Büstî, s. 84; İbn Hazm, IV, 11, 18, 57; V, 75, 94-95; Kādî İyâz, II, 1068-1070, 1098;

Seffârînî, Levâmiʿ, II, 263). Hz. Muhammed'le ilgili tekfir konuları da şunlardır: Onun getirdiği kesinlikle bilinen vahiyleri inkâr etmek, nübüvvetin onunla nihayete ermediğini, kendisinden sonra peygamber geldiğini veya geleceğini ileri sürmek, ona ulûhiyyet atfetmek, isrâya ve aynı mânada kullanılanmi'raca inanmamak, insanların en faziletlisi olduğunu kabul etmemek (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 293; Bağdâdî, s. 223; İbn Hazm, IV, 52-53; Gazzâlî, Fayṣalü't-tefriḳa, s. 45-47; Nesefî, I, 296). 4. Âhiret. Kıyametin vuku bulacağını, insanların diriltilerek dünyadaki inançlarıyla yaptıkları amellerden hesaba çekileceğini, bunun ardından cennete veya cehenneme konulacağını inkâr etmek ve bu inanca tamamen ters düşen tenâsühe inanmak ittifak edilen tekfir konularındandır (İbn Hazm, IV, 137; V, 65, 85; İbn Nüceym, V, 206; Ali el-Kārî, s. 195). Cennetle cehennemin sona ereceğine, halen yaratılmış veya yaratılmamış olduğuna inananları tekfir etmek ilgili nasların farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır (Buhârî, s. 121-122; Bağdâdî, s. 150-151). 5. Kur'ân-ı Kerîm. Kur'an'ın tamamını veya bir kısmını inkâr etmek, onu Allah'ın kelâmı ve peygamberine verdiği mûcizesi diye kabul etmemek, benzerinin oluşturulabileceğini ileri sürmek, içerdiği gayb haberlerinin yanı sıra va'd ve vaîdlerine inanmamak, muhtevasını kusurlu bulmak, âyetlerini kasten değiştirmek yine âlimlerin tekfire yol açtığını söyledikleri hususlardandır (İbn Hazm, III, 13-14, 296; V, 63-64, 80, 93; Kādî İyâz, II, 1076-1077). Selefiyye'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Mu'tezile'nin ise mahlûk olmadığını savunanları tekfir etmesi ise isabetsiz bulunmuştur (İbn Kuteybe, s. 46-47; Eş'arî, II, 602; İbnü'l-Vezîr, s. 118-119). 6. Hadis ve sünnet. Az sayıdaki mütevâtir hadisi ve fiilî tevâtürle sabit olan sünnetleri reddetmenin kişiyi tekfire sevkettiği konusunda âlimler ittifak etmiştir (İbnü'l-Vezîr, s. 387). Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti onun İslâm anlayışını ve müslüman hayat tarzını temsil eder. Abdullah b. Mes'ûd sünneti terketmenin küfre yol açtığını söylemiş, ancak bunun tamamıyla sünnetten yüz çevirmek anlamına geldiği kabul edilmiştir (Dârimî, "Ṣalât", 46; Ressî, I, 127; Behnesâvî, s. 198). Bundan hareketle âlimlerin çoğunluğu bir problem taşımayan meşhur hadisleri reddedenleri de tekfir etmiştir. Âhâd hadislerin sübûtu zannî olduğundan bunları reddeden kimse tekfir edilmez. Selefiyye mensupları sahih âhâd hadisleri inkâr edenlerin tekfir edileceğine hükmetmişse de çoğunluk bunu isabetli görmemiştir (Ali el-Kārî, s. 166, 196; Keşmîrî, s. 67-68). 7. İcmâ. Mu'tezilî kelâm âlimi Nazzâm'dan (ö. 231/845) itibaren icmâın din alanında kesin delil sayılıp

sayılmadığına ilişkin tartışmalar varsa da zarûrât-ı dîniyye konusunda icmâ bulunduğunda ittifak edilmiştir. Dinden olduğu kesinlikle bilinen inanç ve amelleri inkâr edenlerin tekfir edileceği yolunda fikir birliği vardır. Beş vakit namazla onun kılınış şekli ve haccın edası bunun örneklerindendir. Ancak icmâa muhalefet edenlerin tekfir edilemeyeceğini ileri sürenler de vardır (Eş‘arî, I, 142-143; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 253-254; Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 87-88). 8. Nasları te’vil etmek. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâtürîdî, Eş‘arî, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Zemahşerî gibi âlimlerin çoğunluğuna göre nasları usulüne uygun biçimde te’vil etmek tekfire konu teşkil etmez, çünkü te’vil bir anlama faaliyetidir. Te’vilden uzak durmaya çalışan Ahmed b. Hanbel’in de bazı nasları te’vil etmek mecburiyetinde kalması bunu kanıtlamaktadır. Ancak dinin ana ilkelerini ortadan kaldırmaya yönelik bâtınî te’villerin imanla bağdaşmadığı açıktır. İlmî te’vil usullerine uyulması halinde bazan hatalı da sayılsa âlimlerin yaptığı te’villerden ötürü tekfir edilmesi isabetli değildir. Aksi takdirde ashap dahil olmak üzere âlimlerin çoğunluğu bunun kapsamına girer (Eş‘arî, I, 138-139; İbn Hazm, III, 291-301; Gazzâlî, Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 63-88, 111-112, 251; Kādî İyâz, II, 1058-1059; İbnü’l-Vezîr, s. 395-396). Te’villerinden ötürü Mu‘tezile kelâmcılarının ilâhî sıfatlar konusunda Sünnîler’i, Sünnîler’in de Mu‘tezile’yi, diğer mezhep mensuplarının da birbirlerini tekfir etmesinin bu genel kurala uymadığını belirtmek gerekir (Eş‘arî, I, 152; Kādî İyâz, II, 1047-1062; İbnü’l-Vezîr, s. 376). 9. İslâm diniyle alay etmek. Allah ile, peygamberlerle, Hz. Muhammed’le ve onun sünnetiyle diğer peygamberlerin sünnetleri, ilâhî kitaplar, melekler, âhiret, ibadetler gibi İslâm’ın temel hükümlerinden biriyle alay etmenin, hakarette bulunmanın veya bunlardan birini hafife almanın tekfir sebebi teşkil ettiği hususunda âlimler ittifak halindedir. Tebük Seferi esnasında müslümanların Bizanslılar’la savaşmasını alay konusu haline getiren münafıkların özür beyan etmelerine rağmen kâfirliklerine hükmedilmesi (et-Tevbe 9/66) bu meseleye ilişkin bir delil kabul edilmiştir (İbn Hazm, III, 299; İbn Fûrek, s. 151; Kādî İyâz, II, 934, 975, 1101). Din âlimlerine kızmak veya kıyafetleriyle alay etmek gibi sübjektif değerlendirmelere açık olan bazı meseleler aynı kapsam içinde görülmüşse de bu fikir isabetli bulunmamıştır (İbn Ebû Şerîf, s. 313; Ali el-Kārî, s. 173-174).

10. Haramları helâl, helâlleri haram saymak. Yapılması kesinlikle haram olan fiilleri helâl kabul etmenin veya yapılması helâl olan bir fiili haram

saymanın tekfir konusu teşkil ettiğine dair âlimler arasında ittifak vardır. Çünkü bir şeyin helâl, haram veya farz kılınması Allah'a ait bir hükümdür ve imanın esası buna boyun eğmekten ibarettir. Ancak farz, haram veya mubah oluşu kesin delile dayanmayan fiiller bu kapsama girmez. Namazın kazâ edilemeyeceğini söyleyenlerin tekfir edilmesi buna dair örnekler arasında yer alır (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, II, 416-417; VII, 500; VIII, 208; Bağdâdî, s. 132-133, 153, 222). 11. Tevessül. Ulûhiyyet niteliklerinden birini taşıdığına veya insanın hidayet ve dalâleti üzerinde tasarruf gücü olduğuna inanılan bir kimseyle Allah'a tevessülde bulunmak yahut dua ve niyazları buna sunmak şirk anlamına gelir. Ancak ulûhiyyet vasfı atfetmeden dualarını sadece Allah'a arzederek sâlih kullarla tevessülde bulunmak tekfire konu teşkil etmez. Selefiyye'nin meşrû sınırlar içinde kalan tasavvuf ehlini bile tekfir etmesi aşırı bir tutum olarak görülmüştür. Zira bazı yanlış davranışları bulunsa da tasavvuf önderlerini putlarla, müridlerini de Câhiliye devri müşrikleriyle aynı konumda tutmak yanlış bir kıyastır. Mürid mürşidini Allah'a itaat eden sâlih bir kul olduğu düşüncesiyle sevmekte ve ona herhangi bir ulûhiyyet niteliği atfetmemektedir (Abdurrahman b. Hasan, s. 84, 149; Reşîd Rızâ, XI, 228-229; Behnesâvî, s. 134). 12. Sadece kâfirlere mahsus olan fiilleri işlemek. Güneş, ay, yıldızlar, ateş, insan, hayvan gibi nesnelere veya puta tapmak, gayri müslimlere mahsus ibadetleri icra etmek, onlara ait dinî kıyafetleri giymek, kendilerine kâfir demekten kaçınmak, Allah'ın azabından emin olmak veya rahmetinden ümit kesmek küfür alâmetleri şeklinde değerlendirilmiştir. Dinî bir alâmet saymamak şartıyla gayri müslimlerce kullanılan elbiseleri giymeyi tekfir konusu yapanlar varsa da bunun yanlışlığı açıktır (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 24; Kādî İyâz, II, 1072-1073, 1080). 13. Küfür kelimelerini söylemek. Bir müslümanın imanla bağdaşmayan küfür kelimelerini (elfâz-ı küfür) bilerek ve benimseyerek söylemesi başlıca tekfir konularından biri kabul edilmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi âlimler kasten küfür lafızlarını söyleyenlerin tekfir edilemeyeceğini ileri sürmüşse de bu görüş isabetli bulunmamıştır (İbn Hazm, III, 244-245). Küfür kelimelerinin hangi sözlerden ibaret olduğu hususu tartışmalı ve sübjektif unsurlar içermekle birlikte bu konuda Kur'an'da ve sahih sünnette belirlenen küfür lafızlarını esas almak gerekir; bunlar da dinden sayıldığı kesinlikle bilinen inanç ve davranışları iptal eden sözlerdir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, III, 203; V, 334; İbn Teymiyye, s. 524, 554). 14. Büyük günah işlemek. İslâm âlimlerinin çoğunluğu büyük

günah işlemenin tekfire konu teşkil etmediği görüşünde birleşmişse de Hâricîler küçük günah işleyenleri bile tekfir etmiştir. Mu‘tezile mensupları, tövbe etmediği takdirde büyük günah işleyenlerin âhirette kâfir muamelesi göreceğini ileri sürmüştür (Cûzcânî, s. 28-31; Bağdâdî, s. 305; İbn Hazm, IV, 79). Sünnî ve Şiî kelâmcılarına göre dinin emir ve yasaklarına uymamaktan kaynaklanan büyük günahlar sebebiyle müslümanlar tekfir edilemez (Ressî, I, 129; Eş‘arî, I, 293; İbn Fûrek, s. 164, 189; Gazzâlî, Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 113). Sünnîler arasında büyük günah işlemenin tekfire konu olan tek istisnası namaz kılmayı sürekli terketmektir. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Mübârek, İshak b. Râhûye gibi Selefiyye mensupları konuyla ilgili bir rivayeti ve ashaba nisbet edilen bir görüşü delil kabul edip hiç namaz kılmayan kimseleri tekfir etmiştir (Reşîd Rızâ, X, 207-211). Ancak bu görüş diğer Sünnî âlimlerince isabetli görülmemiştir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin büyük günah işleyen Hâricîler’le Mu‘tezile mensuplarını tekfir etmesi de (Tebṣıratü’l-edille, II, 791) Sünnîler’in tekfire ilişkin görüşleriyle bağdaşmaz. Büyük günah işleyenleri tekfir etme anlayışı naslarda günah sayılan fiiller için küfür, fısk, nifak gibi kelimelerin kullanılmasından, ayrıca dinden çıkaran büyük küfürle günah işlemeyi ifade eden küçük küfür, mutlak nifak ve fısk ile mukayyet nifak ve fısk ayırımının yapılamamasından kaynaklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr” md.; Yahyâ b. Hüseyin, Kitâb fî Maʿrifetillâh, II, 99; İbn Teymiyye, s. 30). 15. Ashaba dil uzatmak. Ashap hakkında saygısız ifadeler kullanmak ve onları küfre nisbet etmek Sünnîler’e göre tekfir konusudur. Çünkü Kur’an ve Sünnet’i sonraki nesillere intikal ettiren ashabı tekfir etmek, İslâm dininin ana kaynaklarına güvenmeyi ortadan kaldıracağı gibi Allah’ın ashaptan razı olduğu gerçeğiyle de (et-Tevbe 9/100; el-Feth 48/18) bağdaşmaz (geniş bilgi için bk. Topaloğlu, s. 78-84). 16. Siyaset. Hâricîler’in kendi siyasî düşünceleriyle ilâhî hükümler arasında bağ kurarak, verdikleri kararlara uymayan Ali b. Ebû Tâlib’in yanı sıra kendilerine muhalif bütün müslümanları tekfir etmesinin ardından İmâmiyye’ye bağlı Şiîler’in meşrû halife olan Ali b. Ebû Tâlib’e karşı çıkanları ve Sünnîler’in haklarında icmâ bulunduğu için Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in hilâfetini inkâr edenleri tekfir etmesinden itibaren siyasî meseleler tekfire konu teşkil etmeye başlamıştır (Ebü’l-Kāsım el-Büstî, s. 173; İbn Hazm, IV, 162; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, s. 358). Siyasete ilişkin tekfir, “Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir” meâlindeki âyet (el-Mâide 5/44) etrafında meydana gelmiştir. Başta İbn Abbas olmak

üzere ashap çoğunluğunun görüşünü dikkate alan âlimler, bu âyetin yahudiler veya bütün Ehl-i kitap hakkında indiğini, müslümanlara teşmil edilse bile ilâhî hükümleri devlet yönetiminde uygulamayanların tekfirini değil, sadece günah işledikleri sonucunu yansıttığını kabul etmiştir. Ancak dinî hükümlerin uygulanmaması, dünyada ilâhî hidayeti reddedip müslümanca bir hayat tarzına karşı çıkılması şeklinde anlaşılırsa bunun tekfiri gerektirdiğinde şüphe yoktur. Müslümanca bir hayat sürmenin mümkün olmadığı yerlerde -ibadetler gibi sırf dinî hükümler dışında- çoğunluğu âlimlerin ictihadına bırakılan dünyevî hükümleri uygulama yükümlülüğü yoktur, bu durumda suçlara verilen cezalar ictihad konusu haline gelir. Hanefî müctehidlerinin fâsid akidleri ve bazı âlimlerin faize dayalı alışverişi câiz görmesi bunun örnekleri arasında sayılır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 364-365; Reşîd Rızâ, VI, 399-409). Esasen müeyyideye dayalı insanlar arası münasebetlerle ilgili ilâhî hükümlerin çok az olmasının sebebi siyaset, ekonomi, hukuk gibi dünyevî ilimlerin gelişmeye açık bulunması, bunların zamana ve mekâna göre değişiklik göstermesinden ötürüdür. İslâm'ın son ve mükemmel din vasfı taşıması da bunu gerektirmiş, işlenen suçlar için belirlenen bazı cezalar hafifletilmiş, bu da ilâhî rahmet olarak nitelendirilmiştir (el-Bakara 2/178). Hz. Peygamber'in dünya meseleleriyle ilgili fazla soru sorulmasından hoşlanmaması da muhtemelen böyle bir hikmete bağlıdır (Reşîd Rızâ, VII, 141). Bundan dolayı modern dönemde müslümanca bir hayat tarzına göre yaşamaya izin veren çağdaş siyasî rejim modellerini benimseyenlerle bu devletlerin yönetiminde görev alanların tekfir edilmesi isabetli görülmemiştir (Behnesâvî, s. 111-113; Sâmerrâî, s. 112-113; Ebû Zeyd, s. 81-82; Nâcih İbrâhim, s. 170-178).

Müslüman olduğunu söyleyen, fakat tekfiri gerektiren inanç ve davranışları benimseyenlerin tekfir edilmemesi,

Müslümanlığı kabul ettikten sonra küfür kelimesini söyleyenlerin küfre gireceğini (et-Tevbe 9/74) ve iman ettikten sonra küfre dönüp inkârlarında aşırı gidenlerin tövbelerinin kabul edilmeyeceğini (en-Nisâ 4/137) bildiren Kur'an'daki hükümle bağdaşmadığı ve dinin yozlaşması sonucunu doğurduğu açıktır. Ancak tekfir kişi temelinde değil ilke temelinde yapılmalıdır. Bunun yanında Allah'a ve resulüne iman edip onları seven bir müslümanın, İslâm'ın inanca ve davranışlara ilişkin ilkelerinin ayrıntıları

konusunda yoruma bağlı şekilde farklı hükümleri benimsediği gerekçesiyle tekfir edilmesi, önemli dünyevî sonuçlar doğuran yanlış bir tutumdur. Zira müslüman iken kâfir olduğuna hükmedilen kişi ile müslümanlar arasındaki kardeşlik bağı sona erer; hakkında nikâh, miras, kestiği hayvanın etinin yenmemesi, cenaze namazının kılınmaması vb. konularda yeni dinî durumlar ortaya çıkar (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 14; Bağdâdî, s. 222). Tekfirde asıl kabul edilen şey, Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği kesinlikle bilinen vahiy konusunda açıkça yalanlamaktır. Vahyin doğru biçimde anlaşılması, İslâm'ın ana ilkelerine dair yöntem bilgisine ve nasları yorumlama birikimine sahip bulunmayı gerektirir. Bu da bir müslümanı tekfir etmenin kolay bir iş olmadığını kanıtlar. Tarihte ve günümüzde görüldüğü gibi bir müslümanı din anlayışında veya nasları yorumlamasındaki yanlışlarından dolayı tekfir etmek yerine İmam Şâfiî'nin belirttiği üzere hata ettiğini söylemek daha doğru bir yöntemdir (İbn Asâkir, s. 338). Zira küfür belli bir mezhebin görüşlerine muhalefet etmekle değil zarûrât-ı dîniyyeye inanmamakla vuku bulur, bu da kişinin sadece Allah'ın bildiği iç dünyasına vâkıf olmayı gerektirir. Hz. Peygamberʾin şahısları tekfirden sakındıran tutumu ve bu konudaki hadisleri dikkate alındığında, onun bazı sözleri söyleyenlerle bazı fiilleri işleyenlerin kâfir olacağına dair beyanlarının "dinden çıkarmayan küçük küfür" mânasına geldiği anlaşılır (İbn Asâkir, s. 405; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 299-304; İbnü'l-Vezîr, s. 389-392, 399-404).

Kelâm ve fıkıh alanlarında tekfir konusunda yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Mutahhar b. Abdurrahman, Tekfîrü'ş-Şîʿa (TSMK, Hazine, nr. 177); Celâleddin ed-Devvânî, Risâle fi'r-red ʿalâ men ḳāle bi-tekfîri İbni'l-ʿArabî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 385); Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Risâle fi't-tekfîr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5342); Abdülganî en-Nablusî, Risâle fi't-tenfîr mine't-tekfîr fî ḥaḳḳı men ḥarreme nikâḥa'l-mütʿa (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 385); Yûsuf b. Cemâleddin el-Arabî, Risâle fî tekfîri'r-Revâfıż (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2277); Halîl b. Hasan Aydınî, Ḥâşiye ʿalâ Risâleti tekfîri'ṣ-ṣaġāʾir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1489); Süheyl Ünver, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Tekfîr (İstanbul 1938); Yûsuf el-Kardâvî, Ẓâhiretü'l-ġulüv fi't-tekfîr (Kahire 1985); Ebû Ahmed Muhammed Mahtûm, et-Tekfîr farîża İslâmiyye (baskı yeri yok, 1987); Azîz b. Abdullah ez-Zeyrülhamd, İcmâʿu Ehli's-sünneti'n-Nebeviyye ʿalâ tekfîri'l-Muʿaṭṭılati'l-Cehmiyye

(Riyad 1415); Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Vüheybî, Nevâḳıżü'l-îmâni'l-iʿtiḳādiyye ve ḍavâbiṭü't-tekfîr (Riyad 1996); İshak b. Abdurrahman Âlü'ş-Şeyh, Ḥükmü tekfîri'l-muʿayyen ve'l-farḳ beyne ḳıyâmi'l-ḥücce ve fehmi'l-ḥücce (Riyad 1409/1988); Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Fitnetü't-tekfîr ve'l-ḥükm bi-ġayri mâ enzelellāh (Riyad 1417/1996); Muhammed b. Nâsır b. Ali el-Ureynî, et-Taḥẕîr mine't-teserruʿ fi't-tekfîr (Riyad 1417/1996); Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân, Ẓâhiretü't-tebdîʿ ve't-tefsîḳ ve't-tekfîr ve ḍavâbiṭuhâ (Riyad 1417/1996); Sa'd b. Ali el-Kahtânî, Każıyyetü't-tekfîr beyne Ehli's-Sünne ve firaḳı'ḍ-ḍalâl (Riyad 1417/1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 121; IV, 185-188; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 11, 14, 24; a.mlf., er-Risâle (a.e. içinde), s. 69; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 68-69, 90; Buhârî, Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd (a.e. içinde), s. 119-128; Ebû Dâvûd, Mülḥaḳ fi'l-Cehmiyye (a.e. içinde), s. 104-111; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (a.e. içinde), s. 243-247; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (a.e. içinde), s. 346-356, 361, 466; Ressî, Uṣûlü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 102-105, 127-129; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Kitâb fî Maʿrifetillâh mine'l-ʿadl ve't-tevḥîd (a.e. içinde), II, 99-101, 147; a.mlf., el-Cümle (a.e. içinde), II, 214, 313-315; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1395, s. 6-7, 48, 57, 200, 289, 303-304, 476; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 54-55, 63, 79, 102, 104, 114-115; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1355/1936, s. 13-17; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, X, 260-261; a.mlf., et-Tebṣîr fî meʿâlimi'd-dîn (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl), Riyad 1415/2004, s. 124, 129, 151-152, 164; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1406/1986, s. 64, 115; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), I, 4-5, 17, 67, 86, 138-143, 152, 293; II, 447, 452, 464,

477, 602; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 293; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 416-417; III (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, s. 203; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 334; VII (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, s. 500; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, s. 198-199, 208; IX (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, s. 383-384; Atâ b. Ali el-Cûzcânî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber (nşr. Züleyhâ Birinci, Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri içinde, yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-31; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 150-152, 164, 189, 194, 228; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 233, 275-277, 624-625; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1406/1986, s. 143, 151-152, 160; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 223, 233; Ebü'l-Kāsım el-Büstî, el-Baḥs̱ ʿan edilleti't-tekfîr ve't-tefsîḳ (nşr. Hanefî Seyyid Abdullah), Kahire 1427/2006, tür.yer.; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. Muhammed Bedr), Kahire, ts. (Matbaatü'l-maârif), s. 19-27, 63-64, 184-194; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 271-274; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 227, 358-359, 461-462; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 246-254; a.mlf., Fayṣalü't-tefriḳa (nşr. Riyâd Mustafa el-Abdullah), Dımaşk 1986, s. 39-92, 95-97, 111-112, 113, 251; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), tür.yer.; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, II, 934-935, 975-1101; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî, s. 149, 151, 160, 338-350, 401-409; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 76-81; Takıyyüddin İbn Teymiyye, eṣ-Ṣârimü'l-meslûl (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1398/1978, s. 3-41, 54-57, 69-70, 102, 115, 248-249, 368, 512, 521-524, 554; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 338-339, 364-365, 367, 371-393; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 141, 143, 209, 295-313, 345, 388; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 112, 118-119, 123, 128, 156, 223, 366-414; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 30-31, 38, 121, 139; Bikāî, Tenbîhü'l-ġabî ilâ tekfîri İbni'l-ʿArabî (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Riyad 1415, s. 12-30, 113-175, 225-228; Kestelî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid [baskı yeri ve tarihi yok], s. 142, 174; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Kahire 1307, s. 49, 214, 231, 311-325; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-

râ᾿iḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 201-212; Taşköprizâde, el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2149, vr. 140b; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1375/1955, s. 149-155, 162-196; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 263, 276-284; a.mlf., eẕ-Ẕeḫâ᾿ir li-şerḥi Manẓûmeti'l-kebâ᾿ir (nşr. Velîd b. Muhammed b. Abdullah el-Alî), Beyrut 1422/2001, s. 326, 331; a.mlf., Ġıẕâ᾿ü'l-elbâb şerḥu Manẓûmeti'l-âdâb (nşr. M. Abdülazîz el-Hâlidî), Beyrut 1417/1996, II, 199; a.mlf., el-Buḥûrü'z-zâḫire fî ʿulûmi'l-âḫire (nşr. M. İbrâhim Şelebî Şûmân), Küveyt 1428/2007, II, 276, 284; Abdurrahman b. Hasan, Fetḥu'l-mecîd şerḥu Kitâbi't-Tevḥîd, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), s. 84, 149, 183; Sıddîk Hasan Han, Fetḥu'l-beyân fî maḳāṣıdi'l-Ḳur᾿ân (nşr. Abdullah b.

İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1412/1992, III, 283-284; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, tür.yer.; Ahmet Saim Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, İstanbul 1982, s. 75-90, 187-214; Sâlim Ali el-Behnesâvî, el-Ḥükm ve ḳażıyyetü tekfîri'l-müslimîn, Küveyt 1985, tür.yer.; Nuʻmân Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, et-Tekfîr, Beyrut 1986, tür.yer.; Keşmîrî, İkfârü'l-mülḥidîn fî żarûriyyâti'd-dîn, Gucerât 1988, s. 15-23, 56-57, 64, 67-69, 72, 82-84, 112-113; Abdülfettâh Şâhin, Ẓâhiretü't-tekfîr, Kahire 1991, s. 4-5; Mahmûd Sâlim Ubeydât, Ḳażıyyetü'l-îmân ve't-tekfîr fî ârâ᾿i'l-fıraḳı'l-müslimîn, Amman 1417/1996, tür.yer.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr, Kahire 1995, s. 81-82; İmâm Abdullah, el-Ḫavâric, Kahire 2002, s. 11-34; Nâcih İbrâhim Abdullah - Ali Muhammed eş-Şerîf, Ḥürmetü'l-ġulüv fi'd-dîn ve tekfîri'l-müslimîn, Kahire 2002, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, Emâlî Şerhi, İstanbul 2008, s. 78-84; Hüseyin Atvân, "el-Mürci᾿e fî Ḫorâsân", MMLAÜr., sy. 28-29 (1985), s. 55-66.

Yusuf Şevki Yavuz

TEKİN, Şinasi

(1933-2004)

Türkolog.

28 Eylül 1933 tarihinde Balıkesir'in Dursunbey ilçesine bağlı Karagözköyü'nde doğdu. 1950'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'n-de başladığı öğrenimini beşinci dönemden itibaren Almanya'da sürdürdü. Burada önce Münster, ardından Hamburg üniversitelerinde eğitim gördü; Franz Taeschner ve Annemarie von Gabain gibi türkologların öğrencisi oldu. 1955 yılından başlayarak Mainz İlimler Akademisi'ndeki Uygurca yazmaların kataloglanması çalışmalarına katıldı. Doktorasını Gabain'in yanında Eski Uygur Türkçesi üzerine yaptı (1958). Daha sonra Türkiye'ye döndü. Bir süre Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde çalıştı; ardından Mehmet Kaplan'la birlikte gittiği, yeni açılan Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde asistan olarak görevlendirildi (1959). 1961'de doçent, 1964'te profesör oldu. Bu yıllarda araştırmalarını Eski Uygur Türkçesi metinlerine ve bu metinlerdeki Budist kültürüne yöneltti. Aldığı davet üzerine 1965 yılından itibaren Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde görev aldı. Burada ders verme ve bilimsel araştırma faaliyetlerinin yanı sıra Sources of Oriental Languages and Literatures serisini yayımlamaya başladı. Bu seride birçoğu Türkçe olan pek çok kaynak metin ve araştırma yayımlandı. 1976'da uzun süre mesai arkadaşlığı yaptığı Gönül Alpay ile evlendi. 1977'de Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları [TUBA] dergisini önce Fahir İz'le birlikte, daha sonra Gönül Alpay'ın katkılarıyla çıkardı. Koç ve Uludağ üniversitelerinin iş birliğiyle Harvard Üniversitesi'nde bir Osmanlıca yaz okulu açtı. Bu program gereğince 1997'den itibaren her yıl Ayvalık'ın Cunda adasında lisans üstü öğrencilerine Osmanlıca ve Türk kültürü dersleri verdi. 16 Eylül 2004'te ölen Şinasi Tekin, İstanbul Edirnekapı Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Şinasi Tekin, Eski Türkçe ve Uygur dönemiyle ilgili metinler, tıpkıbasımlar

yayımlamış, ayrıca makalelerinde bu dönemin Türk dili ve kültürü üzerinde durmuştur. Türk dilini ve kültürünü bütüncül anlayışla ele alan bir yaklaşıma sahipti. Eski Türkçe dönemi metinleri kadar diğer tarihî dönemlere ait metin ve sorunlar da onun ilgi alanına girmiş, kuruculuğunu ve editörlüğünü yaptığı seride Türk dili ve kültürünün temel metinlerinin bilimsel edisyonlarının yayımlanmasına imkân sağlamıştır. Dîvânü lugāti't-Türk, Dânişmendnâme, Battalnâme, Bâbürnâme gibi metinler bunlar arasındadır. Şinasi Tekin'in, Harvard Üniversitesi'nde yine kurucusu ve editörü olduğu Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları Serisi'n-den çıkardığı tıpkıbasımlar onun Anadolu ve Osmanlı sahası metinleri ve kültürüyle ilgisini göstermektedir. 1989-1994 yılları arasında Tarih ve Toplum dergisinde "İştikakçının Köşesi" başlığı altında yayımlanan etimolojik incelemeleri ilgiyle takip edilmiştir. Ele aldığı kelime ve kavramların hem dil bilgisi hem de sosyokültürel süreçler içinde gelişmelerini geniş bilgi birikimiyle ortaya koyan bu denemeler daha sonra kitap haline getirilmiştir. Journal of Turkish Studies dergisi otuz yıla yakın bir süre Tekin'in editörlüğünde yayımlanmış, yüzlerce makale, kitap tanıtımı ve eleştiri bu dergide Türkçe olarak yazılmıştır. Şinasi Tekin, bu dergi ve yayım serisi aracılığıyla Türkçe'yi Batı dünyasında Türkoloji'nin yayın dillerinden biri haline getirmiştir. Ayrıca Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Atatürk Üniversitesi Yıllığı, Türk Kültürü, Türk Yurdu ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nde makaleleri çıkmıştır.

Eserleri. 1. Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar (Ses İşiten İlah) Vap Hua Ki Atlıg Nom Çeçeki Sudur (Saddharmapuñdarîka) (Erzurum 1960). 2. The Vigur Translation of Sthiramati's Commentary on the Vasubandhu's Abhidharmarkos'as'ātra (New York 1970). V. yüzyılda yaşayan Hintli filozof Vasubandhu'nun Abhidharmakoşo adlı eseri içinde bulunan, Hintli Budist keşişi Sthiramati'nin yazdığı tefsirin Uygurca çevirisidir. 3. Menâhicü'l-inşâ. Tekin'in, Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib'in XV. yüzyılda kaleme aldığı, en eski Osmanlıca inşâ kitabı kabul edilen eser üzerine yaptığı doktora çalışması olup metin, sözlük ve eserin tıpkıbasımından meydana gelmiştir (Cambridge 1971). 4. Willi Bang Kaup: Berlindeki Macar Enstitüsünden Türkoloji Mektupları (Erzurum 1980). Bu tercüme Türkiye'de Türkoloji çalışmalarına önemli katkı sağlamıştır. 5. Uygurca Metinler II: Maytrisimit: Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma.

Uygurca İptidaî Bir Dram: Burkancılığın Vaibhâşika Tarikatine Ait Bir Eserin Uygurcası (Ankara 1976). Türkiye'de yayımlanmış Eski Uygurca metinleri kapsayan kitap filolojik yöntemi ve açıklamaları ile örnek eser niteliği taşır. 1980'de Almanca olarak Berlin'de de basılmıştır. 6. Die Kapitel über die Bewusstseinslehre im uigurischen Goldglanzsütra (IX und X.) (Wiesbaden 1971). Doktora tezinin kısaltılmış edisyonudur. 7. Budhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit (Wiesbaden 1980). 8. Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Bağdat Köşkü, nr. 304) nüshasının tıpkıbasımı olup seyahatnâmenin birinci cildidir (Gönül Alpay ile birlikte, Cambridge 1989). 9. Eski Türklerde Yazı, Kitap ve Kağıt Damgaları (İstanbul 1993). 1992'de İstanbul Üniversitesi'nde verdiği üç konferansın genişletilmiş şeklidir. 10. İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler (İstanbul 2001). Bu yazılarda kelimeler Türk kültür hayatının seyri içinde yaşayan, değişen ve ölen birimler şeklinde ele alınmış, kültürler ve diller arasındaki alışverişler göz önüne serilmiştir. 11. Osmanlıca El Kitabı (I-II, Cambridge 2002). Osmanlıca yaz okulu için kaleme alınmıştır. Eserde farklı konularda, farklı dönemlere ait değişik yazı

biçimleriyle yazılmış metinlerin transkripsiyonu ve filolojik açıklamalar yer almaktadır. Bunların dışında Şinasi Tekin'in dergilerdeki makaleleri yanında kitap tanıtımları ve bazı kitaplarda yazdığı bölümler vardır. 1980'li yıllara kadar daha çok Eski Uygur dili ve kültürüyle ilgili makaleler yazan Tekin'in bu tarihten sonra gittikçe artan sayıda Anadolu sahası metinlerine ve Osmanlı kültür tarihine eğildiği görülür.

BİBLİYOGRAFYA

"Kronolojik Yaşam Öyküsü", Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlıya (haz. Günay Kut - Fatma Büyükkarcı Yılmaz), İstanbul 2005, s. 22-23; Gönül Alpay Tekin, "Şinasi Bey ile Geçen Bir Ömür", a.e., s. 24-73; Selim Sırrı Kuru, "Bir Dilin Derinlerinde: Şinasi Tekin'in Eserlerine Bir Yaklaşım Denemesi", a.e., s. 74-86; Yorgo Dedes, "Şinasi Tekin Bibliyografyası", a.e., s. 87-99; Mustafa S. Kaçalin, "Prof. Dr. Şinasi Tekin

(1933-2004)", MÜTAD, sy. 16 (2004), s. 269-298; a.mlf., "Prof. Dr. Şinasi Tekin (28 Eylül 1933 - 16 Eylül 2004)", TUBA, XXX/1 (2005), s. 351-360; W. M. Thackston, "Şinasi Tekin (1933-2004)", MESA Bulletin, XXXIX (2005), s. 159-160; Nail Tan, "Prof. Dr. Şinasi Tekin", TDl., sy. 657 (2006), s. 288-290; Günay Kut, "Şinasi Tekin (1933-2004)", Journal of Turkish Literature, sy. 3, Ankara 2006, s. 147-152.

Hayati Develi

TEKİNDAĞ, Şehabeddin

(1918-1983)

Osmanlı tarihçisi.

Mehmed Cenab Şehabeddin 20 Ocak 1918'de İstanbul Beşiktaş'ta doğdu. Babası bahriye zâbitliği ve PTT memurluğunda bulunan Usturumçalı Rüstem Nûri Bey'dir. İlk ve orta öğreniminden sonra girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden 1942'de mezun oldu. Ardından aynı bölümde asistan yardımcısı ve lektör sıfatıyla fahrî olarak çalıştı. Öğrencilik yıllarında kuvvetli hâfızası, derslere karşı ilgisi ve çalışkanlığı ile hocalarının dikkatini çekti. 1944 Temmuzunda Ortaçağ Şark tarihi hocası Mükrimin Halil Yinanç'ın yanında Ortaçağ Kürsüsü asistanlığına tayin edildi. Karamanoğulları üzerinde doktora çalışmasına başladı. Tarihten Sesler adlı popüler bir dergide bazı yazıları yayımlandı. Tahrir heyetinde bulunan hocalarının yönlendirmesiyle İslâm Ansiklopedisi'ne maddeler yazdı ve iyi bir tarih araştırmacısı olacağını kanıtladı. Kaleme aldığı ilk maddeler "Canbulat", "Cezzâr Ahmed Paşa", "Çanakkale" (tarih kısmı) ve "Çeşme"dir (1945). Doktora çalışmalarını sürdürürken 1945'te askere alındı; 1947 Nisanında terhis edildikten yedi ay kadar sonra 13-15 inci Asırlarda Cenûbî Anadolu Tarihine Ait Bir Tedkik: Karaman Beyliği başlıklı doktora tezini tamamladı. Ardından çalışmalarını Memlük tarihine yöneltti, Memlük Sultanı Berkuk'a dair incelemelerde bulundu, bu amaçla bir buçuk yıl Fransa'da Paris kütüphanelerinde çalıştı (Ocak 1950 - Ağustos 1951). 1952'de Sultan Berkuk ve Zamanı adlı tezini bitirdi ve 1954 Kasımında doçent unvanını aldı. Akademik kariyeri dışındaki ilmî faaliyetlerini daha çok Fâtih Sultan Mehmed dönemi üzerinde yoğunlaştırmaya başladı. Bu durum onun Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'ne geçmesinde önemli rol oynadı. Nitekim Yeniçağ tarihi eylemli doçentliğine nakliyle ilgili gerekçede araştırmalarını daha ziyade Osmanlı Devleti'nin doğu ülkeleriyle olan ilişkilerine yönlendirmiş olduğu da belirtilmişti.

1956 Temmuzunda Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'ne geçince kürsü başkanı M.

Cavit Baysun'un yanında sıkı bir çalışma dönemine girdi. Özellikle Baysun'un o sıralarda yayımı hız kazanan İslâm Ansiklopedisi'nin Tahrir Heyeti başkanı olması Tekindağ'ın ilmî yönelimini etkiledi. Ansiklopedinin başkalarının yazmaya tâlip olmadığı veya redaksiyonu gereken zor maddeleri ona havale edildi. Çok sıkı bir mesai ile talepleri karşılamaya çalıştı ve ilk rahatsızlığı bu yoğun günlerde kendini gösterdi. Haziran 1957'de kalbindeki problemler sebebiyle tedavi altına alındı. Bununla birlikte yoğun çalışmalarına devam etti. Ağustos 1963'te kadrolu profesörlüğe yükseltildi. Cavit Baysun'un ölümü üzerine (Kasım 1968) Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'nün başına getirildi (16 Ocak 1969). 1970 Mayısında Türk Tarih Kurumu üyeliğine seçildi. Özellikle doktora çalışma alanı olan Konya-Silifke bölgesine yaptığı ilmî gezilerle bazı yeni tesbitlerde bulundu; İzzet Koyunoğlu yazmaları üzerinde çalıştı. Bu çalışmaları yanında kürsü başkanlığı görevini ölümüne kadar sürdürdü. 1976'dan itibaren birbirini takip eden hastalıklar yüzünden çalışmaları aksadı. 1978'de bir süre hastahanede tedavi gördü; 1982'de kalp yetersizliği ve kronik bronşit kendisini iyice yıprattı ve 12 Ağustos 1983'te vefat etti.

Şehabeddin Tekindağ sağlam kaynak bilgisi ve titiz incelemeleriyle temayüz etmiştir. Özellikle Karamanoğulları'na dair çalışması sahasında ilk ciddi inceleme niteliği taşır. Berkuk devriyle ilgili araştırması da Türkiye'de Memlük tarihçiliği alanında derinlemesine ilk çalışmalardan biridir. Memlük Sultanlığı'nın bölgede önem kazandığı bir dönemi kapsayan incelemede bilhassa iktisadî hayat, askerî ve idarî teşkilât pek çok tarih eseri ve çeşitli belgeler kullanılarak ele alınmıştır. Osmanlı tarihiyle ilgili araştırmalarında ise Fâtih Sultan Mehmed'le İstanbul'un fethi ve şehrin iskânı konularına ağırlık vermiş, bunlar genellikle popüler dergilerde ve gazetelerde yayımlanmıştır. Tekindağ'ın bibliyografya ve kaynak araştırmaları da önemlidir. Yavuz Sultan Selim adına yazılmış selimnâmeleri ilk defa bir araya getirerek tanıtmış, bazı arşiv belgelerini değerlendirmelerle birlikte Belgelerle Türk Tarihi Dergisi'nde neşretmiştir. Bunlar arasında Şahkulu Baba Tekeli isyanı, Haliç Tersanesi, Selman Reis'in arîzası, Rodos'un fethi ve patrikhâneyle ilgili belgeler zikredilebilir. İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı maddeler geniş kaynak bilgisiyle meydana getirilmiş, sağlam bilgiler içeren çalışmalardır. Bu ansiklopedi tecrübesini, 1970'ten itibaren Meydan Larousse'un Türkçe versiyonu için kaleme aldığı doksana yakın maddede de göstermiştir. Onun en bilinen özelliklerinden

biri çeşitli ilmî kongre ve seminerlere katılması, konuşmaları dikkatle dinlemesi ve ardından kendine has üslûbuyla söz alma alışkanlığıdır. Son zamanlarında XVI. yüzyılın sonuna kadar gelen bir Osmanlı tarihi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat hastalıklar bunu tamamlamasını engellemiştir. Bu çalışmanın ilk taslağını ders notları şeklinde Fatih'ten III. Murad'a Kadar Osmanlı Tarihi (1451-1574) başlığıyla teksir ettirmiştir (İstanbul 1977). Fâtih devri öncesini de kaleme almış, bunların bir bölümü asistanları tarafından temize çekilmiş, ardından İsmet Miroğlu bu yazılanları ve ders notlarını düzenleyip kendi adına neşretmiştir ("Fetret Devrinden II. Bayezid'e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, X, İstanbul 1989, s. 167-279; "Yavuz Selim Devri", a.g.e., s. 281-312).

Başlıca eserleri ve makaleleri şunlardır: Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı

(XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Bir Araştırma) (İstanbul 1961); Anadolu Türk Tarihi ve Kültürü (Trabzon 1967; Trabzon Teknik Üniversitesi'nde verilen konferansların teksir basımı); "Alaeddin Keykubad ve Halefleri Zamanında Selçuklu-Küçük Ermenistan Hudutları" (TD, I/1 [1949], s. 29-34); "Karamanlıların Gorigos Seferi (1367)" (TD, VI/9 [1954], s. 161-174); "Dürzî Tarihine Dair Notlar" (TD, VII/10 [1954], s. 143-156); "İbn Kemal'e Göre Fâtih'in İstanbul'u Muhasara ve Zabtı" (İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 1 [1955], s. 1-27); "XVIII. ve XIX. Asırlarda Cebel Lübnan: Şihaboğulları" (TD, IX/13 [1958], s. 31-44); "Son Osmanlı-Karamanlı Münasebetleri Hakkında Araştırmalar" (TD, XIII/17-18 [1963], s. 43-76); "XIII. Yüzyıl Anadolu Tarihine Aid Araştırmalar: Şemseddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar" (a.g.e., XIV/19 [1964], s. 81-98); "Fatih'in Ölümü Meselesi" (TD, XVI/21 [1966], s. 95-108); "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar" (TTK Belleten, XXX/117 [1966], s. 59-90); "II. Bayezid Devrinde Çukurova'da Nüfûz Mücadelesi: İlk Osmanlı-Memlûklu Savaşları (1485-1491)" (TTK Belleten, XXXI/123 [1967], s. 345-373); "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi" (TD, XVII/22 [1967], s. 49-78); "Bayezid'in Ölümü Meselesi" (TD, sy. 24 [1970], s. 1-16); "Selim-nâmeler" (TED, I [1970], s. 197-230); "Osmanlı Tarih Yazıcılığı" (TTK Belleten, XXXV/140 [1971], s. 655-663); "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe

Yazmalar Üzerinde Çalışmalar" (TM, XVI [1971], s. 133-162).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmut Ak, "Üniversite Tarih Eğitiminde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü/Anabilim Dalı'nın Yeri", Cumhuriyetin 80. Yılında Üniversitelerde Tarih Öğrenimi, Araştırmaları ve Yayınları Semineri, Bildiriler, İstanbul 2004, s. 106-107, 109,112; Bekir Kütükoğlu, "Prof.Dr. M.C. Şehabeddin Tekindağ İçin", TD (Prof. Dr. M. C. Şehâbeddin Tekindağ hatıra sayısı), sy. 34 (1984), s. 1-18.

Feridun Emecen

TEKİNER, Efdaleddin

(1868-1957)

Osmanlı tarih araştırmacısı ve muallim.

İstanbul Cerrahpaşa'da doğdu. Dedesi Zaptiye Nâzırı Hacı Hâfız Paşa, babası Sadâret Mektûbî Kalemi halifelerinden Hazîne-i Hâssa Dairesi umumi müfettişi İsmâil Cevad Bey'dir. Annesi şair ve münşîlerden Maraşlı Kenan Bey'in kızı Emine Yegâne Hanım'dır. Süleymaniye'de başladığı tahsiline Beyazıt Kaptan İbrâhim Paşa Rüşdiyesi'nde ve Mektebi Mülkiyye'nin idâdî kısmında devam etti. 1893'te Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Aynı yıl Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemi halifeliğiyle devlet hizmetine girdi, ertesi yıl Dîvân-ı Hümâyun Âmedî Kalemi'ne geçti. Bu arada Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmında muallim yardımcısı olarak çalıştı. 1896'dan itibaren sırasıyla Aşiret Mektebi Hümâyunu'nda, Mektebi Sultânî'de, Mektebi Mülkiyye'nin idâdî kısmında, Mercan İdâdîsi'nde, Dârülfünun'da, Mektebi Mülkiyye'de ve Mektebi Hukūk'ta muallimlik yaptı. Bu öğretim kurumlarında çeşitli dersler verdi. 1910'da Âmedî Kalemi halifeliğinden Dahiliye Nezâreti Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi üçüncü şube müdürlüğüne getirildi. Aynı zamanda Donanma Muâvenet-i Milliyye Cemiyeti komiserliğinde, Târîh-i Osmânî Encümeni ve Dârülfünun üyesi sıfatıyla Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliklerinde bulundu. Bir Osmanlı tarihi yazmak için oluşturulan heyete dahil edildi. Ayrıca Kadastro Mektebi ile Evkaf Mektebi ve İnâs Dârülfünunu gibi yerlerde muallimliğini sürdürdü. Eylül-Kasım 1912 arasında Bursa vali vekilliği yaptı, ertesi yılın ekiminde mebânî-i emîriyye ve hapishaneler umum müdürü oldu. Bu görevi esnasında İstanbul Tevkifhânesi ile Üsküdar ve Bursa hapishanelerini inşa ettirdi. 1916'da Ali Emîrî Efendi başkanlığında teşkil edilen Tasnîf-i Vesâik-i Târîhiyye Encümeni, ertesi yıl İstanbul Muhâfaza-i Âsâr-ı Atîka Encümeni üyeliklerine getirildi; 1918'de Dârülfünun'daki görevine döndü. 20 Mart 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetince eski İstanbul hükümetinin muamelâtını tasfiye komisyonu üyeliğine, ertesi yıl Dahiliye Nezâreti bünyesindeki görevine tayin edildi. 1925'te mübadeleye tâbi tutulmaması karşılığında bir Ermeni'den 4500 lira aldığı suçlamasıyla açığa

alındıysa da bu ispatlanamayınca 1928 Haziranında görevine iade edildi ve 14 Ekim 1928 tarihinde emekliye ayrıldı. Daha sonra Dârüşşafaka tarih muallimliği yaptı; İstanbul Zahire Borsası, Türk Tarih Kurumu, Türkiye İlmî Eserleri Koruma Derneği gibi müesseselerde üyeliklerde bulundu. Bu görevde iken İstanbul'un eski eserlerini yıkımdan kurtarmak için büyük mücadele verdi. 13 Ağustos 1957'de öldü. Fransızca ve Arapça bilen Efdaleddin Tekiner'in gençliğinde birkaç tiyatro eseri kaleme aldığı ve şiirle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

İyi bir devlet memuru, iyi bir muallim ve titiz bir tarih araştırmacısı olan Efdaleddin Tekiner yakınlarınca yazmaktan çok anlatmayı tercih eden biri diye nitelenir. Tarih araştırmalarının sadece sefer ve savaşları değil kültür ve medeniyeti de konu edinmesi hususuna dikkat çekmiş, mimari, tabâbet ve sanat gibi alanların tarihinin yazılması gerektiğini vurgulamıştır. Bunun için başta arşiv belgeleri olmak üzere vakfiyelerin, mahkeme sicillerinin, mezar taşlarının, kitâbelerin, para ve mühür koleksiyonlarının bir an önce istifadeye açılmasını önermiştir. Harf inkılâbından sonra eski belge ve kaynakları okuyup anlayabilecek kişilerin azalmasından endişe duymuş, çeşitli türleri olan arşiv yazısının mutlaka yeni nesle öğretilmesine, hatta daha o yıllarda arşivist-paleograf yetiştiren bir okula ihtiyaç bulunduğuna temas etmiştir.

Eserleri. 1. Coğrafya-i Umrânî (İstanbul 1316). Beşerî coğrafyaya dair bir ders kitabıdır. Osmanlı maarif sisteminde yeni konulmuş bir ders olması hasebiyle müellifin eserin başında coğrafya ile ilgili verdiği bilgilerin özel bir önemi vardır. 2. Muhtasar İslâm Târihi I (İstanbul 1326). Tekiner'in daha kapsamlı biçimde tasarladığı eserinin bir parçası olup İslâmiyet'in zuhurundan Emevîler'in sonuna kadar gelen bir ders kitabıdır. 3. Küçük Osmanlı Târihi (İstanbul 1328). Rüşdiye ve idâdîlerde okutulmak üzere hazırladığı bu kitapta müellifin Osmanlı tarihini on dönem halinde ele aldığı ve her dönemin sonunda "fezleke" başlığı altında bazı sosyolojik değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. 4. Târîh-i Osmânî Haritaları (İstanbul 1329). Osmanlı Devleti'nin çeşitli dönemlerdeki sınırlarını gösteren haritalardan ibaret bir eserdir. 5. Abdurrahman Şeref Efendi, Tercüme-i Hâli, Hayât-ı

Resmiyye ve Husûsiyyesi (İstanbul 1345). "İrşadkârım" diye nitelediği son Osmanlı vak'anüvisi Abdurrahman Şeref'in hayatı ve eserleriyle ilgili bir çalışmadır. Tekiner ilk üç eserini İbnü'l-Cevâd Efdaleddin imzasıyla kaleme almıştır.

Bunların dışında başta Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda olmak üzere Mülkiye Mecmuası, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni gibi dergilerde makaleleri çıkan Tekiner, III ve IV. Türk Tarih Kurumu kongrelerinde tebliğler sunmuş, İslâm-Türk Ansiklopedisi'nde çoğu Osmanlı teşkilât ve kültürüyle ilgili on dört madde yazmıştır. Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda on iki sayı devam eden "Alemdar Mustafa Paşa" başlıklı yazısı ile 4 Cemâziyelevvel 699 (27 Ocak 1300) olarak belirlediği Osmanlı Devleti'yle ilgili "İstiklâl-i Osmânî Tarih ve Günü Hakkında Tedkikat" adlı makalesi (TOEM, V/25, s. 36-48) dikkat çekicidir. Müslümanların İspanya'dan çıkarılması esnasında Endülüs ulemâsının Osmanlı padişahından yardım talebi için gönderdiği Arapça kasideyi "Bir Vesîka-i Müellim" adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve oldukça duygusal bir de yorum yapmıştır (TOEM, I/4 [1326], s. 201-210). Mülkiye Mecmuası'n-daki seri yazısında ise "Osmanlı İhtilâlleri" başlığı altında isyan ve ayaklanmaları ele almış, aynı mecmuada "Târih" başlığıyla kaleme aldığı yazılarda tarih, özellikle Osmanlı tarihçiliği ve tarih yazımı üzerinde durmuştur. Son yıllarında Silâhdar Târihi'nin basılmamış kısımlarını yayıma hazırlamakla meşgul olmuş, ancak bunu tamamlayamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 71, s. 83-84; nr. 180, s. 149; Semavi Eyice, Üstad Efdaleddin Tekiner, İstanbul 1958; a.mlf., "Tekiner, Mehmed Efdaleddin", TA, XXXI, 41; a.mlf., "Tekiner, Efdaleddin", DBİst.A, VII, 235-236; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 517-520; Fahri Çoker, Türk Tarih Kurumu: Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s. 500-505; Tayyib Gökbilgin, "Kaybettiğimiz Değerler: Efdaleddin Tekiner", TTOK Belleteni, sy. 188 (1957), s. 3 vd.; Haluk Şehsuvaroğlu, "Merhum Efdaleddin Tekiner", a.e., sy. 189 (1957), s.

5; Eyüp Baş, “Târîh-i Osmânî Encümeni Kurucularından Efdaleddin (Tekiner) Bey’in Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği Üzerine”, AÜİFD, XLVI/2 (2005), s. 167-204.

Abdülkadir Özcan

TEKİRDAĞ

Marmara bölgesinin Trakya kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Marmara denizinin kuzey sahilinde kıyı çizgisinin yön değiştirdiği (doğu-batı doğrultusunu terkederek kuzey-güney doğrultusunu aldığı) yerde, kıyıya yüksekten bakan bir plato kenarının üstünde bu kenarı genişçe yaran vadi (Ördeklidere) yamaçlarında kurulmuştur. Tarihi Antikçağ'lara inen şehrin bilinen ilk ismi Bisanthe'dir (Visanthe). Roma ve Bizans döneminde Rhaidestos, Resisthon, daha sonraları Resisto diye bilinirken Venedik idaresinde Rodosto, Osmanlı fethinin ardından Rodosçuk adıyla anılmaya başlanmıştır. Osmanlı resmî kayıtlarında mevcut ilk ismi Tekfurdağı'dır (BA, MAD, nr. 35, vr. 1a). Evliya Çelebi, vaktiyle Bizans tekfurlarının bağlarının burada bulunması ve şehrin kuzeyini çevreleyen dağlardan dolayı şehre Tekfurdağı adının verildiğini bildirmektedir. Bu ad hem şehir hem bölge için kullanılmış olup Tekirdağ ismi de buna dayanır.

Tekirdağ ve çevresinde yapılan araştırmalarda antik yerleşmelere rastlanmış, şehir merkezinde ve civarında milâttan önce IV. yüzyıla ait Trak mezar taşları ortaya çıkarılmıştır. Buna dayanılarak bölgenin en eski sakinlerinin Trak kabileleri olduğu belirtilmiştir. Bölgede Bistoni, Paiti, Kikon, Dersai, Edon ve Satrai adlı Trak kabilelerinin bulunduğu tesbit edilmiştir. Bazı antik harita ve atlaslarda burası için yapılan Bisaltia tanımlaması bölgenin güneyinde Marmara denizi kıyılarının kuzeybatı bölümünde (bugünkü Tekirdağ ve çevresi) oturan Biston Trakları dolayısıyladır. Tekirdağ'ın bilinen ilk ismi Bisanthe bölgede yaşayan Biston Trakları'na istinaden verilmiştir. Bisanthe ve çevresi milâttan önce IV. yüzyılda bir süre Odrys Krallığı'nın hâkimiyetinde kalmıştır. Odrys Prensi Seuthes, Bisanthe'yi elindeki kıyı şehirlerinin en güzeli diye tanımlamaktadır. Herodot'a göre ise şehir Samos göçmenleri tarafından kurulmuştur. Antik dönemde Bisanthe'nin hemen batısında Panion adlı bir yerleşim yeri bulunmaktadır. Burası Bizanslılar zamanında Panion adıyla anılan bugünkü Barbaros'tur (Banados). Şehri Samoslu göçmenlerin kurduğu varsayılırsa Bisanthe'nin batı kısmındaki Panion'un Samos

adasının karşısına düşen Panionion bölgesinden gelenler tarafından oluşturulduğu söylenebilir. Plinius da şehrin

Samoslu göçmenler tarafından meydana getirildiğini ifade etmekte ve buranın VI. yüzyılın önemli piskoposluk merkezlerinden biri sayıldığını belirtmektedir. Bu durumda günümüzde şehrin bulunduğu yeri ilk defa Traklar'ın iskân ettiği, daha sonra diğer Ege kavimlerinin gelip mevcut yerleşmeleri geliştirdikleri ileri sürülebilir.

Kuzey Marmara kıyıları uzun yıllar Traklar tarafından meskûn iken bölge Traklar'la Grekler arasında çekişmelere sahne oldu ve Traklar Ganos, Bisanthe, Perinhtos gibi kıyı bölgelerinde Grek kolonilerinin kurulmasını engelleyemedi. Grekler döneminde şehrin adı Rhaidestos şeklinde geçmeye başladı. Ardından bölge Romalılar'ın istilâsına uğradı; istilâ sonrası Yunanlılar şehirde yarı bağımsız halde yaşamayı sürdürdü (m.ö. 168 - m.s. 395). Roma döneminde şehrin adının değişmediği, ancak Rahidestus biçiminde kaydedildiği görülmektedir. Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesiyle birlikte şehir Bizans hâkimiyetinde kaldı. Bizans devrinde Trakya topraklarının geneli Avar, Bulgar, Peçenek gibi milletlerin saldırılarına mâruz kaldı ve bundan şehir de etkilendi. Prokopius, Ereğli'den bir gün uzaklıktaki şehrin sur ve kalesinin bulunmaması sebebiyle barbarların saldırılarına uğradığını ve bu sebeple Iustinianos'un şehri surlarla çevirdiğini kaydeder.

Tekirdağ Kalesi, Emevîler'in İstanbul seferleri sırasında Araplar tarafından kuşatıldı. Evliya Çelebi'nin Emevîler'in önce Tekirdağ Kalesi'ni fethedip sonra İstanbul'u muhasara ettiği yönündeki bilgilerinin doğruluğu şüphelidir. Şehir daha sonra yine Hun, Avar, Bulgar ve Peçenekler'in saldırılarının hedefi oldu ve 1204 yılında Latin işgaline uğradı. Edirne'de karargâh kuran Latin birlikleri karşısında Bulgar Çarı Kaloyan, Bizans'a yardıma gelerek onları Edirne'den çıkarınca buradan kaçan Latinler Rodosçuk Kalesi'ne sığındı. Bulgar-Latin çatışmasını fırsat bilen İznik Prensi III. Ioannes Vatatzes 1220'lerde Trakya'ya girerek sahil şehirlerini geri almayı başardı, ancak bölgedeki Bulgar-Latin çekişmeleri sürüp gitti. VIII. Mikhail zamanında 1275'te şehir tekrar Bizans idaresine girdi. 1305 yılı başlarında Bizanslılar tarafından tutulan paralı asker birliği Katalanlar, Trakya'yı yağmalayıp Tekirdağ Kalesi'ni ve ahalisini yok ettiler, ardından

yakınındaki Panion'u (Banados) ele geçirdiler.

Bizans'la ittifaklar neticesinde Gelibolu yakasına geçen Osmanlılar Trakya'ya akınlara başladılar. Şehzade Süleyman Paşa'nın vefatının ardından görevi devralan Şehzade Murad (I.) Gelibolu'dan hareketle Tekirdağ üzerine yürüdü, Tekirdağ halkı hisarı savaşmadan teslim etti. Süleyman Paşa'nın vefatı 758 (1357 [?]) olarak kaydedildiğine göre bölgenin fethinin 1357-1358 yıllarında gerçekleştiği söylenebilir. Tekirdağ'ı ele geçiren Şehzade Murad ardından Çorlu Hisarı üzerine yürümüştü. Osmanlı fethi sırasında küçük bir kasaba halindeki Tekirdağ kale ve liman olmak üzere iki yerleşim yerinden meydana geliyordu. Yerleşimin merkezini teşkil eden kale bugünkü şehrin doğu kısmındaki yamaçlardaydı. Liman ise Bizans'ın ilk dönemlerinde kasabanın batı sahilinde inşa edilmiş, daha sonra kalenin aşağı kısmına taşınmıştı. Fethin ardından bir kaza merkezi yapılan şehir Rumeli'deki ilk sancaklardan biri olan Çirmen'e bağlandı. Merkezi Rodosçuk olup İnepazarı (İnecik) ve Banados diğer iki önemli yerleşim yeriydi. Bölgeye Anadolu'nun çeşitli yerlerinden Türkmen grupları getirilerek iskân edildi. Bugün şehir civarındaki Avşarlı, Karahisarlı, Osmanlı, Selçuk, Gündüzlü, Oğuzlu gibi köyler bu göçlerin izlerini taşır. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişmeye başlayan şehirde ilk önemli yapılar Fâtih Sultan Mehmed devri ulemâsının katkılarıyla meydana getirildi. Çandarlızâde İbrahim Paşa iskelede üst katında kırk iki oda, alt katında on beş mahzenle on yedi dükkân bulunan büyük bir han yaptırdı. Eski İstanbul kadısı Ahmed b. Yegân ve Molla Kırîmî de iskelede birer han inşa ettirdi. Fâtih devri hekimlerinden Hekim Şirvânî kale içindeki bir kiliseyi camiye çevirtti. Yine Hekim Şirvânî ve Kasım Paşa birer hamam yaptırarak kasabanın gelişmesini sağladı. Rodosçuk'un vergi gelirleri Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'daki camisi ve imaretine aitti.

Tekirdağ kazasının merkezi Rodosçuk hakkında bugüne ulaşan en eski tahrir kayıtları 921 (1515) yılına aittir. Buna göre Rodosçuk'ta Câmi-i Şerif (Hekim Şirvânî Camii), Nebî Reis, Hacı Mehmed ve Hacı Hızır adlı dört müslüman mahallesiyle (312 hâne) Papa Hırtofila, Yanaki, Papa Yorgi, Dimitri, Papa Yani, Papa Snadios ve Papa Din (?) adlı yedi gayri müslim mahallesi bulunmaktaydı (395 hâne, altmış altı dul kadın). Bu yıllarda sayıları tam olarak tesbit edilmemekle birlikte kasabada yahudiler de

yaşıyordu, ancak müstakil bir yahudi mahallesi mevcut değildi (BA, TD, nr. 50, s. 226-243). 1520'lerde iskele tarafında İskele (Dizdarzâde) adıyla bir mahalle daha kurularak müslüman mahallesi sayısı beşe yükseldi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.116/4, s. 2-11). Bu tarihten itibaren Rodosçuk hızla gelişti. 1535'te Câmi-i Cedîd (Kürkçü Sinan Bey mahallesi) ve Hacı Îsâ adlı iki mahalle daha oluşturuldu (BA, TD, nr. 185, s. 130-142). 1540'larda hem mahalle sayısında hem kasabanın vergi gelirlerinde büyük artış oldu. Şah Velî (Hoca Velî), Nesîmî Hoca, Kemal Bey, Bevvâb Mehmed Bey ve Hüseyin Çavuş mahallelerinin kurulmasıyla birlikte müslüman mahallesi sayısı ona yükseldi (BA, TD, nr. 210, s. 208-228). Hareketli bir ticaret trafiğine sahne olan kasabanın etrafına sağladığı iş imkânları sayesinde kısa zamanda nüfusu daha da arttı. 1540'larda Rodosçuk'un nüfusu 343 hâne müslüman, 308 hâne Rum ve yirmi hâne yahudi olmak üzere toplam 671 hâne idi. Ayrıca sayıları kayıtlarda belirtilmemiş Çingeneler mevcuttu. Bunların yanında kasabada bulunan yeniçeri grupları hesaba katıldığında nüfusun 3500-4000 dolayında olduğu söylenebilir.

957 (1550) yılından sonra tutulan resmî kayıtlardan kasabada Hacı Mûsâ, Cennet Hatun, Hoca Bayezid (Cekli), Yûnus Bey, İbrâhim Bey, Canpaşa, Hüseyin Çavuş der-Leb-i Deryâ, Abdi Hoca, Hacı Hürmüz gibi dokuz yeni mahallenin kurulduğu anlaşılır (BA, TD, nr. 385, s. 400-424). Ancak bunlardan bazılarının başka mahallelerle birleştiği ya da farklı isimlerle anıldığı tesbit edilmiştir. Böylece kasabadaki müslüman mahallesi sayısı on sekize, 1003'te (1595) Behram Reis ve İskender Çavuş mahallelerinin katılmasıyla yirmiye yükseldi (TK, KKA, TD, nr. 572, vr. 4a-16a). Aynı yıllarda altı Rum mahallesiyle birlikte toplam mahalle sayısı yirmi altıya ulaştı. Kasabanın nüfusu 617 hâne müslüman, 200 hâne Rum ve yaklaşık yirmi hâne yahudi olmak üzere 837 hâne kadardı. Bu yıllarda Anadolu'da Celâlî zulmünden kaçan Ermeniler de beş on kişilik gruplar halinde kasabaya gelmeye başlamıştı (Rodosçuk Şer'iyye Sicili, nr. 1549, vr. 55a). Kasabadaki diğer unsurlarla birlikte XVI. yüzyılın sonlarında nüfusu 4500-5000 kişi tahmin edilmektedir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında kasabanın demografik yapısı oldukça değişti. XVI. yüzyılın sonlarında küçük gruplar halinde gelen Ermeniler XVII. yüzyılın ortalarına doğru kalabalık kitleler halinde Rodosçuk'a

yerleşti. Kemahlı Rahip Gregor 1610 ve 1635 yıllarında olmak üzere iki büyük göçün gerçekleştiğinden bahseder. Polonyalı Simeon bu dönemde Tekirdağ'da 200

hâne Ermeni'nin yaşadığını belirtir. Ermeniler'le aynı yıllarda kasabaya Karamanlı Rumlar'dan bir grubun geldiği de kayıtlıdır. 1071 (1661) yılına ait avârız defterinde 710 hâne Ermeni, seksen altı hâne Karamanlı Rum tesbit edilmiştir. Yahudilerin sayısı yirmi sekiz hânedir. Aynı yıl Türk nüfusu 1103 (ayrıca 258 oda), Rumlar ise 206 hânedir (BA, MAD, nr. 3040, s. 6-9). Böylece toplam nüfus 2133 hâneye, yaklaşık 11.000-11.500 kişiye ulaştı. XVII. yüzyılın sonlarına doğru gayri müslim nüfusta kısmî düşüşler oldu. Ermeniler'in sayısı 245-250 hâneye, Rumlar'ın sayısı 135 hâneye geriledi, yahudilerin sayısı artarak kırk hâneye yükseldi. Daha çok geçici yerleşimi niteleyen ve kira yoluyla oturulan odaların sayısı 460'a ulaştı. Müslüman nüfus sabit kaldı. XVII. yüzyılın sonunda Rodosçuk'un toplam nüfusu 3000 kişi dolayında azalarak yaklaşık 8500'e indi. Bu yıllarda müslüman mahallesi sayısı yirmi iki, Rum mahallesi sayısı altı idi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında iki Ermeni mahallesi ve bir yahudi mahallesi mevcuttu (BA, KK, nr. 2781, s. 12-14).

Tekirdağ kazasının Rodosçuk dışında zamanla şehrin birer parçası olacak olan diğer önemli yerleşim yerleri İnepazarı (İnecik) ve Banados'tur. İnecik çoğu kaynakta Apri ile (Apros/Kermeyan) karıştırılarak antik dönemde var olan bir yerleşim yeri diye kaydedilmektedir. 1960'lardan sonra yapılan çalışmalar İnecik ile Apri'nin ayrı ayrı yerleşmeler olduğunu ortaya koymuştur. İnecik, Osmanlı öncesinde bir yerleşim yeri değildi. Daha önce bir köy iken 1420'lerde Çirmen sancak beyi Umur Bey'in katkılarıyla kurulan pazar yeri sayesinde gelişip kasaba haline dönüşmüştü. Umur Bey ayrıca cami, bir mahzen, otuz dükkân ve pazara gelen tüccarların konaklaması için bir han yaptırmıştı. II. Bayezid döneminde Selânik beyi olan Hüseyin Bey de kasabada zâviyeli bir cami, bozahâne, bezirhâne ve bir kervansaray inşa ettirmişti. XVI. yüzyılda burada Câmi-i Köhne, Duacı, Dervişan, Câmi-i Cedîd, İlyas Fakih, Keçili olmak üzere altı mahalle vardı. XVI. yüzyıl başlarında 151 hâne, on dört mücerret olan nüfusu yüzyılın ikinci yarısında 112 hâneye geriledi. Banados tahrir defterlerinde köy diye kaydedilmesine rağmen XVI. yüzyılın başlarında altı mahalleden meydana geliyordu (BA, TD, nr. 50, s. 237-243). Rumlar'dan meydana gelen nüfus,

XVI. yüzyılın başlarında 306 hâne olup bazı mahallelerinde toplam sekiz hâne kadar da müslüman yaşıyordu. Yüzyılın ortalarına doğru on yedi hânelik bir nüfusa yükselen müslümanlar Câmi-i Şerif mahallesini kurdular (BA, TD, nr. 210, s. 222-227). XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Rum nüfusu 161 hâneye düştü (TK, KKA, TD, nr. 572, s. 14-15).

Bu üç kasaba içinde merkezî bir özelliğe sahip olan Rodosçuk fizikî açıdan da mâmur bir şehir hüviyeti gösteriyordu. Şehrin imarında üst düzey devlet adamlarının ve şehir ileri gelenlerinin payı büyüktü. Ahmed Bâdî Efendi Rodosçuk'ta mevcut on camiden bahseder; Rüstem Paşa Camii bunların en büyüğüdür. Mimar Sinan'ın eseri olan cami klasik dönem Osmanlı mimarisinin en güzel örneklerinden biridir (960/1553). Caminin etrafında medrese ile bir mektep, bir çifte hamam, bedesten ve bir imarethâne bulunmaktaydı (bk. RÜSTEM PAŞA KÜLLİYESİ). Kasabanın ilk camisi Hekim Şirvânî tarafından kiliseden çevrilen ve zamanımıza ulaşmayan Eskicami'dir. Bugün Eskicami olarak bilinen mâbedin ise ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemekte, buraya Eskicami isminin sonradan verildiği anlaşılmaktadır. Ortacami'yi Rodosçuk ileri gelenlerinden Kürkçü Sinan Bey 1520'lerde yaptırmıştı. İlk inşasında Câmi-i Cedîd adıyla bilinen cami Rüstem Paşa Camii'nin yapılmasıyla Câmi-i Vasat diye anılmaya başlanmıştır. Şehirde geliri Fâtih Vakfı'na ait değirmen, bozahâne, başhâne, şem'hâne, balıkhâne, bezirhâne gibi çok sayıda işletme bulunmaktaydı. Evliya Çelebi, iskele başında ve şehrin içinde 300 mahzenin olduğundan ve mahalle aralarında çok sayıda bezirhânenin mevcudiyetinden söz eder.

Tekirdağ'ın gelişmesindeki en büyük etken, Eskiçağ'da olduğu gibi Osmanlı döneminde de hayli faal bir ticarî transfer noktasında bulunmasıdır. Balkanlar'dan ve Doğu Akdeniz'den getirilen mallar burada depolanıp gemilerle İstanbul'a, bazan da Bursa üzerinden Anadolu'ya gönderilmekte, Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen mallar Bursa'dan Tekirdağ'a, oradan Edirne ve Balkanlar'a ulatırılmaktaydı. İstanbul'un iaşesi için başta buğday olmak üzere pek çok gıda maddesi Tekirdağ'dan temin edilmekteydi. Ayrıca Balkanlar'ın değişik bölgelerinden hububat ve canlı hayvan, Filibe'den pirinç, Mısır iskelesinden pirinç ve baharat, İzmir taraflarından kuru meyve ve yemişler Tekirdağ üzerinden İstanbul'a geliyordu. Burası büyük bir pazar yeri durumundaydı. Aşağı Çarşı ve Yukarı Çarşı olmak üzere iki büyük çarşısı vardı. Evliya Çelebi iskeledeki

Aşağı Çarşı'nın Mısır Çarşısı'na benzediğini yazar. Kâtib Çelebi, İstanbul'a üç günlük mesafedeki Tekirdağ İskelesi'nin çoğunlukla bir tahıl iskelesi özelliği taşıdığını kaydeder. Kavak ve İnöz tuzlalarından çıkarılan tuzun sevkiyatı da Tekirdağ Limanı'ndan yapılmaktaydı. İskelenin artan fonksiyonu ile XVIII. yüzyılda da şehrin gelişmesi sürdü. Bu asırda nüfusunun 10.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. XVIII. yüzyıl başlarında Macar Beyi II. Rákóczi'ye ve maiyetine bir süre ev sahipliği yapan Tekirdağ, Rákóczi'nin baş-mâbeyincisi olan Kelemen Mikes'in kaleme aldığı Türkiye Mektupları'nda Avrupa'nın kenarında oldukça büyük ve güzel bir şehir diye nitelenmektedir. K. Mikes, Tekirdağ'da nüfusun büyük çoğunluğunun Türkler'den meydana geldiğini, Rum, Ermeni ve yahudilerle birlikte şehirde dört milletin yaşadığını kaydeder. Ayrıca Tekirdağ sırtlarındaki bağların çokluğundan bahsederek ancak bir vilâyetin tamamında bu kadar bağın bulunabileceğini hayranlıkla ifade eder. Şehirdeki pek çok işletme gibi bağların geliri de Fâtih evkafına aitti.

XIX. yüzyılda şehir eski durumuna göre gerilemeye başladı. Bunda uğradığı işgallerin de payı vardır. 1828'de Ruslar Tekirdağ'a geldiler. Bu sırada şehir harap

durumda bulunuyordu. 1831'de yapılan ilk nüfus sayımına göre Tekirdağ ve İnecik'in nüfusu 19-20.000 kişi civarındaydı. Ruslar 1878'de ikinci defa Tekirdağ'a girdiler. Türk nüfusun bir kısmı şehri terketti. Şehir ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru tekrar gelişme gösterdi. 1880'e doğru 20.000 olan nüfusu 1890'larda 12.000'i müslüman 23.000'e ulaştı. Rumeli demiryolunun tamamlanmasıyla Tekirdağ Limanı yavaş yavaş işlevini yitirmeye başladı, fakat İstanbul ile Tekirdağ arasında haftada iki gün vapur seferleri devam etti. XX. yüzyılın başlarında 14.000 Türk, 19.000 Rum, 7600 Ermeni'nin ve az sayıda yahudinin bulunduğu kaydedilir. Bu sırada yine bağcılık en başta gelen ziraî faaliyeti oluşturuyordu. İskelesi de yeni bir canlılık kazanmıştı. Fakat Balkan savaşları şehirde tekrar ciddi bir sarsıntıya yol açtı. 1912'de Bulgarlar Tekirdağ'a girdi ve şehir ancak sekiz ay sonra geri alınabildi. I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale savaşları sırasında iskelesi hayli faal bir askerî hareketliliğe sahne oldu. Mondros Mütarekesi'nin ardından müttefik güçlerce işgal edildi. Trakya'nın Yunanistan'a verildiği Sevr Antlaşması yapılmadan önce Yunanlılar 20 Haziran 1920'de Tekirdağ'a girdiler. Millî Mücadele'den sonra Mudanya

Mütarekesi'yle şehir boşaltılarak Türkler'e iade edildi (13 Kasım 1922). Yunanlılar'ın çekilmesi sırasında şehrin Rum ve Ermeni ahalisi burayı terketti; onların yeri Yunanistan'dan gelen Türkler'le dolduruldu.

XV. yüzyılda Çirmen sancağına bağlı bir kaza olarak gelişen Tekirdağ, XVII. yüzyıl sonlarında bir ara Gelibolu sancağına bağlandıysa da Tanzimat'ın ardından Edirne vilâyetine bağlı bir sancak haline geldi. XIX. yüzyılda Tekirdağ sancağının Malkara, Ereğli, Çorlu, Vize, Burgos ve Hayrabolu isimli altı kazası ve Nâib, Ortaca, Işıklar, İnecik olmak üzere dört nahiyesi vardı. 1886-1887'de Tekirdağ sancağında 8923 hânede 40.761 müslüman, 7525 hânede 38.434 Rum, 2026 hânede 10.917 Ermeni, doksan dokuz hânede 599 Katolik, 713 hânede 3671 Bulgar, yirmi sekiz hânede 174 Protestan, 215 hânede 1625 yahudi, yetmiş hânede 436 gayri müslim Kıptî ve iki hânede on iki ecnebi yaşamaktaydı (Salnâme-i Vilâyet-i Edirne, s. 266).

BİBLİYOGRAFYA

Rüstem Paşa Vakfiyesi, VGMA, nr. D.635/2, s. 137; Rodosçuk Şer'iyye Sicili, nr. 1524, vr. 46b; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1991, s. 355; Ksenophon, Anabasis (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1962, s. 38; Plinius (Pliny the Elder), Naturalis Historia (Natural History) (trc. H. R. Rackham), London 1958, IV, 48; Salnâme-i Vilâyet-i Edirne (1305), s. 266; Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız), İstanbul 1970, s. 54; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 347; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 19; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, s. 731; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 21-22; Arif Müfid Mansel, Trakya'nın Kültür ve Tarihi, İstanbul 1938, s. 34; K. Mikes, Türkiye Mektupları (trc. Sadettin Karatay), Ankara 1944-45, s. 99; Abidin Özmen, Trakya, Ankara 1948, s. 4-5; Mehmet Tuncel, Babaeski, Kırklareli ve Tekirdağ Camileri, Ankara 1974, s. 31-51; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 112; Zafer Taşlıklıoğlu,

Trakya'da Epigrafi Araştırmaları, İstanbul 1983, I, 88-90; H. D. Andreasyan, "Celâlilerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1988, s. 45; İnci Delemen, Tekirdağ Naip Tümülüsü, İstanbul 2004, s. 77; Yusuf Ayönü, Katalanların Anadolu ve Trakya'daki Faaliyetleri: 1302-1311, İzmir 2009, s. 65-68; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi'nin Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 136; İlber Ortaylı, "16. Yüzyılda Rodosçuk", Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, sy. 8, İstanbul 1995, s. 5-12; Besim Darkot, "Tekirdağ", İA, XII/1, s. 133-135.

Hacer Ateş

Bugünkü Tekirdağ.

Cumhuriyet'ten önce Trakya'nın ürünlerini ve buraya ulaşan diğer ürünleri deniz yoluyla İstanbul'a sevkeden önemli bir liman şehri durumunda olan Tekirdağ bu özelliğini Balkan savaşları, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarındaki sıkıntılı günlerde yitirmiş bulunuyordu. Bu gerileme Cumhuriyet dönemiyle birlikte sona erdiyse de şehrin gelişmesindeki duraklama bir süre daha devam etti. Cumhuriyet devrine girilirken Edirne vilâyeti içinde bir sancak merkezi iken Cumhuriyet'in ilk yıllarında vilâyet merkezi durumuna getirildi. Tekirdağ şehrinin nüfusu ilk nüfus sayımında (1927) 15.000'den azdı (14.387 nüfus). Şehrin nüfusu arada bazı iniş çıkışlar göstermekle birlikte (1935'te 20.354, 1940'ta 17.081, 1945'te 14.780) 1950 (15.696 nüfus) ve 1955 (17.957 nüfus) sayımına kadar aynı seviyelerde seyretti. II. Dünya Savaşı yıllarına rastlayan 1940 ve 1945 sayımlarında nüfusta görülen azalış, bütün Trakya şehirlerinde olduğu gibi Tekirdağ'ın da sıkıntılı ve korkulu günler geçirdiğine (önce Almanlar'ın, daha sonra Sovyetler'in Bulgaristan'a girerek sınıra çok yaklaşmaları sebebiyle) ve nüfusunun bir kesiminin ülkenin başka bölgelerine gittiğine işaret eder. Nüfustaki duraklama ve azalış şehrin mekân üzerindeki gelişmesini de etkiledi. 1950'de dokuz mahalleden oluşan (Yavuz, Aydoğdu, Zafer, Ertuğrul, Eskicami, Ortacami, Turgut, Gündoğdu ve Hürriyet mahalleleri) Tekirdağ şehri (Belediyeler Yıllığı, III, 524) doğuda Çiftlikönü mevkiinden batıda Malkara caddesinin şehir içini terkettiği yere kadar doğu-batı ve kuzey-güney doğrultusunda o dönemdeki Kız Enstitüsü binası ile iskele arasında küçük bir alan üzerinde yayılıyordu. Bu kesim

günümüzde çok genişlemiş bulunan şehrin ilk nüvesini oluşturur. Şehrin kurulduğu yerin özel topografya şartları mahallelerinin yayılış biçiminde, bazı resmî binaların ve meydanların yerlerinin seçiminde, yolların açılış yeri ve uzanış doğrultularında etkili olmuştur. Zira kıyı gerisindeki plato kenarını yaran Ördeklidere vadisi şehrin kurulduğu yerde denize ulaşır. 1960'lı yıllara kadar şehir bu vadinin kısmen tabanında, kısmen yamaçları üzerinde yayılıyordu. Ayrıca şehrin içinde bulunan kıyı taraçaları da (Marmara denizinin jeolojik dönemlerdeki farklı seviyelerine işaret eden kıyı kademeleri) şehrin yayılışını etkilemiştir. Tekirdağ şehrinde yer alan üç kademeden denize en yakın olanı üzerinde (12 m. yükseklikte) eski vali konağı,

25 m. yükseklikteki ikinci taraça üzerinde çarşı ve iş merkezi, üçüncü taraça üzerinde (45 m.) eski Kız Enstitüsü binası (Cumhuriyet'ten önceki dönemlerde redif binası, Yunan işgalinde Jandarma Komutanlığı, Cumhuriyetin başında hastahane olan bina) yer almıştır. Bu yayılış biçimiyle Tekirdağ, Türkiye'deki şehir tipleri arasında az sayıda bulunan (Tuncel - Göçmen, X/18-19 [1973], s. 127), "kıyı taraçaları üzerinde kurulan şehirlerin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır (Türkiye'de bu tipin diğer örnekleri Trabzon, Samsun ve Fethiye'dir).

Tekirdağ, 1960 yılından itibaren nüfusu 25.000'e yaklaşırken (1960 sayımında 23.967 nüfus) mekân üzerinde eski yerleşme alanı etrafında ortak merkezli daire yayları halinde genişlemeye başladı. Bu genişlemeler daha çok batı (Malkara-Çanakkale doğrultusunda), kuzey (Muratlı doğrultusunda) ve doğu (İstanbul) istikametindeki yollar boyunca inşa edilen binalarla gerçekleşti. Bunlardan doğudaki İstanbul yolu ile batıdaki Çanakkale yolunun daha çok kuzeyinde yeni inşaatlar yükseldiği halde kuzeye yönelen Muratlı yolunun her iki tarafında (hem doğuda hem batıda) yayılma dikkati çeker. Şehrin bu gelişmesi daha çok çevresindeki tarım alanlarının aleyhine oldu. Mekânsal gelişmelerle birlikte şehrin nüfusu 1965'te 30.000'e yaklaştı (27.069); 1970'te 35.000'i (35.387), 1975'te 40.000'i aştı (41.257). Buna karşılık mahalle sayısında fazla bir değişiklik olmadı; hatta 1970'li yılların başlarında mahalle sayısı beşe düşmüştü (Tolun, X/18-19 [1973], s. 155). Söz konusu yıllarda şehir büyüdüğü halde mahalle sayısındaki bu düşüş, eskiden küçük olan mahalle birimlerinden bazılarının birleştirilmesinin (Ortacami ve Eskicami mahalleleriyle

Hürriyet, Gündoğdu ve Turgut mahallelerinin birleştirilmesi) sonucudur. İlk defa 1980'de 50.000 (52.093), 2000 yılında 100.000 (107.191) nüfusu aşan Tekirdağ şehri 2010 sayımında 141.437 nüfusa ulaştı. Genişliği 105 hektarı aşan ve mahalle sayısı on beşe yaklaşan Tekirdağ, İstanbul'dan sonra Trakya kıyılarının en büyük liman şehridir. Tekirdağ Limanı daha ziyade bir ihraç limanı karakterindedir. Tekirdağ ile Bandırma Limanı arasındaki deniz trafiği geliştirildiği takdirde Tekirdağ, Trakya-Batı Anadolu ilişkisi açısından önemli bir rol üstlenecek durumdadır. Bu bağlantı aynı zamanda, Avrupa'dan gelerek Ege bölgesinin turizm merkezlerine ulaşmak isteyen turistlerle Avrupa'da çalışan Egeli vatandaşlar için en kestirme yol olacaktır.

Şehrin kurulduğu yerin topografya durumu, şehir içindeki önemli ulaşım eksenlerini doğu-batı doğrultusunda ve kıyıya paralel biçimde uzanmaya zorladı. Denizin doldurulmasıyla kazanılan kıyı boyundaki geniş cadde üzerinde modern binalar, gazino ve lokantalar sıralanır. Kıyı yoluna paralel uzanan Hükümet caddesi şehrin geleneksel eksenidir. Bu cadde deniz taraçası üzerinde uzanır ve Tekirdağ'ın eski çarşısının bir bölümünü içerir. Kıyı caddesiyle ona paralel Hükümet caddesi belirgin bir diklikle birbirinden ayrılır. Bu diklik deniz doldurulmadan önce deniz kıyısında yükselen falezlerdir. Denizin doldurulmasıyla bu falezler kıyıdan epeyce içeride kalarak "ölü falez" denilen duruma düşmüştür (XVIII. yüzyılın başlarında Macar Prensi F. Rákóczi'nin bir süre yaşadığı, günümüzde müze olan ev bir ölü falezin üzerindedir). Kıyı caddesiyle Hükümet caddesi dışındaki ticaret yerleri doğu-batı doğrultulu caddelere farklı istikametlerden karışan Muratlı, Çiftlikönü, Şadırvan, Peştemalcı caddeleri üzerindedir.

Yakın çevresinde üzüm bağlarının ve tarım alanlarının yaygın oluşu Tekirdağ şehrini bu ürünleri işleyen sanayi kollarının bulunduğu bir endüstri merkezi durumuna getirmiştir. Endüstri kuruluşları arasında 1931'de yapılan şarap ve içki fabrikası ile daha sonraki yıllarda yoğunlaşan ve ham maddesini tarımdan alan gıda sanayii türleri (ay çiçeğini işleyen yağ fabrikaları ile un ve irmik fabrikaları) en başta sayılması gerekenlerdir. Ticaret, sanayi, liman faaliyeti dışında şehrin son yıllarda dikkati çeken bir başka özelliği turizm etkinliğidir. Marmara denizinin plajlarından yararlanmak için yaz aylarında Tekirdağ'daki yazlık konutların bulunduğu

kesimlere olan akınlar bu mevsimde şehirde önemli bir nüfus artışına sebep olmaktadır. Meselâ yeni mahallelerden Altınova şehrin en büyük yazlık yeridir ve yaz aylarında bu mahallenin nüfusunun 30.000'i aştığı dikkat çeker. Tekirdağ'da kıyı turizmi kadar çekici olmasa da kültür turizmi açısından özellik taşıyan mimari eserler vardır. Bunların başında 1553 tarihli Rüstem Paşa Camii, Eskicami, Ortacami, Hasan Efendi Camii ve Yûsuf Ağa Camii sayılabilir.

Tekirdağ şehrinin merkez olduğu Tekirdağ ili Çanakkale, Edirne, Kırklareli ve İstanbul ili topraklarıyla çevrilmiştir. Güneyde Marmara deniziyle sınırlanan Tekirdağ ili kuzeydoğuda çoğu haritalarda gösterilemeyecek ölçüde küçük bir kıyı (Kastro koyu kıyıları) boyunca Karadeniz'le komşu olur. Merkez ilçeden başka Çerkezköy, Çorlu, Hayrabolu, Malkara, Marmara Ereğlisi, Muratlı, Saray ve Şarköy adlı sekiz ilçeye ayrılır. 6313 km² genişliğindeki Tekirdağ ilinin 2010 sayımına göre nüfusu 798.109, nüfus yoğunluğu 126 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Tekirdağ'da il ve ilçe merkezlerinde 108, kasabalarda 57 ve köylerde 283 olmak üzere toplam 448 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 40'tır.

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Çevik, Tekirdağ Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1949; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1950, III, 524; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 112-113; Besim Darkot, "Tekirdağ", İA, XII/1, s. 133-135; Metin Tuncel - Kemal Göçmen, "Köyceğiz-Fethiye Yöresinde Bazı Coğrafî Gözlemler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, X/18-19, İstanbul 1973, s. 127; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1987, I, 150, 214, 377; Ferhan Gezici, "Trakya'da Kentsel Yerleşmeler, Eğilimleri ve Bölgesel Gelişmedeki Rolleri", Trakya'nın Bugünü ve Geleceği İçin Trakya'da Sanayileşme ve Çevre Sempozyumu, Bildiriler Kitabı (3-6 Ocak 1996, Çorlu), Denizli, ts., s. 3, 6; Şaduman Sazak, "Trakya Bölgesinde Kentleşmenin Tarım Topraklarına Etkisi", a.e.,

s. 70; Mehmet Serez, Tekirdağ Tarihi ve Coğrafyası Araştırmaları, Ankara 2007; Ahmet Ardel, “Marmara Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, IV/7 (1956), s. 4, 5; Bedriye Tolun, “Tekirdağ Şehir Nüfusu”, a.e., X/18-19 (1973), s. 155-166; Suraiya Faroqhi, “İstanbul’un İaşesi ve Tekirdağ-Rodoscuk Limanı”, Gel.D, 1979-1980 özel sayısı (1981), s. 139-154; F. Babinger - [M. Bazin], “Tekirdağ”, EI^2 (Fr.), X, 443-444.

Metin Tuncel

TEKİŞ, Alâeddin

(ö. 596/1200)

Hârizmşahlar Devleti hükümdarı (1172-1200).

Hârizmşah İlarslan b. Atsız'ın büyük oğludur. Alâeddin Muhammed Tekiş, İlarslan döneminde Cend valiliğine tayin edildi. Babasının ölüm haberini aldığında başşehir Gürgenç'e gitmek için Cend'den ayrıldı. Bu sırada Gürgenç'te bulunan küçük kardeşi Sultan Şah Mahmud annesi Terken Hatun'un nüfuzu sayesinde tahta çıkarıldı. Bu durumu kabul etmeyen Alâeddin Tekiş, Karahıtaylar'dan askerî destek alarak Hârizm'e hareket etti. Terken Hatun ve Sultan Şah Mahmud ona karşı koyamayacaklarını anlayıp Gürgenç'i terketmek zorunda kaldılar. Alâeddin Tekiş başşehre girerek tahta oturdu (568/1172). Bu olayın ardından Terken Hatun ile Sultan Şah, Horasan hâkimi Müeyyed Ayaba'ya başvurdular ve ondan sağladıkları yardımla Hârizm üzerine yürüdüler. Subarlu'da yapılan savaşta Müeyyed Ayaba hayatını kaybetti (569/1174), kısa bir süre sonra Terken Hatun da yakalanarak öldürüldü. Fakat Sultan Şah saltanat iddiasından vazgeçmedi, bu defa Gurlular'dan yardım istedi. Gur Hükümdarı Sultan Gıyâseddin Muhammed, bunu Alâeddin Tekiş aleyhine kullanılabilecek bir fırsat şeklinde değerlendirip Sultan Şah'ı bir hükümdar gibi karşıladı. Sultan Şah'ın Gurlular'la anlaşması Alâeddin Tekiş'i kuvvetli bir devletle karşı karşıya getirdi. Bu sırada Alâeddin Tekiş'in Karahıtaylar'la bağlarını koparmasını isteyen Sultan Şah, Gur hükümdarının da teşvikiyle onlardan yardım istedi. Hârizm'i zaptetmek için harekete geçen Karahıtay ordusu Gürgenç savunmasını aşamayıp geri çekildi. Sultan Şah, Horasan'a yönelerek Merv, Serahs ve Tûs'a hâkim oldu (576/1181). Alâeddin Tekiş kardeşinin bu faaliyetlerine tepki vermeyip ordusunu güçlendirmeyi ve devletini daha sağlam temeller üzerine oturtmayı tercih etti. Siriderya ötesinin devlet için taşıdığı önemin farkında olan Tekiş bu bölgede askerî ve ticarî kazançlar sağlayacak hamleler yaptı. Bunun sonucunda bozkırda yaşayan Kıpçak Türk kitleleri onun etrafında toplanmaya başladı. Stratejik önem taşıyan Cend şehrine oğlu Nâsırüddin Melikşah'ı tayin etti. Hârizm kuvvetleri şehri üs olarak kullanıp Siriderya ötesinde faaliyetlerde

bulundular. Barçınlığkent ve civarının ülkeye katılması ve bir Türk boyu olan Uranlar'ın reisi Alp-Kara'nın Tekiş'in hizmetine girmesiyle Hârizmşahlar ordusu daha da kuvvetlendi. Alâeddin Tekiş bu kuvvetlerle harekete geçip Karahıtaylar'a bir darbe indirmek amacıyla Mâverâünnehir seferine çıktı ve Buhara'yı ele geçirdi (578/1182). Bunun ardından sultan unvanını kullanmaya başladı.

Öte yandan Horasan'a hâkim olan Sultan Şah'ın Herat'a kadar uzanan bölgeye akınlar yapması Gurlular'ı Tekiş'le iş birliğine sevketti. Bu gelişmeyi haber alan Sultan Şah kardeşi Tekiş'e elçi gönderip kendisine tâbi olduğunu bildirdi ve aleyhinde düzenlenen ittifakı bozdu. Ancak tehlike geçince hücumlarına tekrar başlaması Alâeddin Tekiş'i Horasan'a bir sefer düzenlemeye mecbur etti (582/1186); 583 (1187) baharında bölgenin önemli şehri Nîşâbur'u ele geçirdi. Böylece Horasan'ın batısını kendisine bağladığı gibi Mâzenderan'ı da hâkimiyeti altına aldı. Merv civarındaki hâkimiyetiyle yetinmek zorunda kalan Sultan Şah ise Câm, Bâharz ve Zîripil'in kendisine verilmesi halinde Tekiş'in hükümdarlığını tanıyacağını bildirdi. Alâeddin Tekiş, kendisine meşrû hükümdarlık imkânı veren bu gelişme üzerine Tus'un Râdekân koruluğunda görkemli bir törenle tahta oturdu (585/1189). Ardından dikkatini Irâk-ı Acem bölgesine çevirdi. Bu bölgede 583 (1187) yılından itibaren hâkimiyet mücadelesi şiddetlenmiş, Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul ile Atabeg Kızılarslan Osman arasında baş gösteren mücadeleye bölgeyi ele geçirmeye çalışan Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh da katılmıştı. Sultan Tuğrul halifenin ordusunu mağlûp etti (584/1188); fakat Atabeg Kızılarslan'a karşı aynı başarıyı gösteremedi. Atabeg'in 587'de (1191) muhalifleri tarafından öldürülmesi üzerine nüfuzlu kumandanlar bulundukları bölgelerde müstakil hareket etmeye başladılar. Bu sırada Rey ve civarının hâkimi Kutluğ İnanç, Tekiş'ten yardım istedi. Tekiş bu teklifi kabul edip harekete geçti ve Taberek Kalesi'ni ele geçirerek bölgeye hâkim oldu. Alâeddin Tekiş, Sultan Şah'ın Hârizm'e yürüdüğünü öğrenince hemen başşehrine yöneldi; Sultan Şah bir defa daha Hârizm'i ele geçirme planından vazgeçmek zorunda kaldı, ancak Hârizm tahtı üzerindeki iddiasını sürdürdü. Bir yandan Mâzenderan ispehbedi, öte yandan Sultan Tuğrul ile temasa geçip Horasan'ın pay edilmesi hususunda onlarla anlaştı. Bunun üzerine Sultan Tekiş ispehbedin hâkimiyetindeki Bistâm ve Damgan'ı ele geçirdi, Esterâbâd'ı tahrip ettirdi. Tekiş'in akınları Taberistan'a kadar uzandı. Daha sonra Sultan Şah'ın önemli merkezlerinden

Serahs'ı ele geçirdiği sırada Sultan Şah vefat etti (589/1193).

Alâeddin Tekiş, Irâk-ı Acem'den ayrılınca Sultan Tuğrul, Taberek Kalesi'ni ele geçirdi ve Hârizmli kumandanları hapsettirdi. Ardından Bistâm ve Damgan'a yürüdü. Kutluğ İnanç, Alâeddin Tekiş'i bir defa daha bölgeye davet etti. Bu sırada Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh ustaca bir siyaset izleyerek Sultan Tuğrul'a ait bütün bölgeleri Tekiş'e verdiğine dair bir menşur gönderdi. Sultan Tekiş 1194 baharında Irak'a yöneldi. Sultan Tuğrul savaş için harekete geçtiyse de askeri onu terketti ve savaşa devam ettiği sırada yakalanıp öldürüldü (Rebîülevvel 590/Mart 1194). Böylece Irak Selçuklu Devleti sona erdi. Alâeddin Tekiş, Irâk-ı Acem'in merkezi Hemedan'a gidip tahta oturdu (4 Receb 590/25 Haziran 1194). Abbâsî halifesi bir taraftan Tekiş'in Irak Selçukluları'na karşı yürümesini teşvik ederken diğer taraftan vezirinin kumandasında 10.000 kişilik bir orduyu bölgeye göndermişti. Sultan Tekiş bu orduya geçit vermediği gibi Dînever'e kadar ilerledi. Ardından Rey'in idaresini oğlu Yûnus Han'a bıraktı ve kumandanlarından Mayacık'ı ona atabeg tayin ederek geri döndü.

Sultan Alâeddin Tekiş 1195'ten sonra daha çok ülkenin doğu sınırındaki gelişmelerle uğraşmak zorunda kaldı. Siğnâk'taki Kıpçak reislerinden Katır Buku Han üzerine sevkettiği orduda bulunan Uranlar

karşı tarafa geçince yenilgiye uğradı. Ardından Horasan'a vali tayin ettiği oğlu Kutbüddin Muhammed ile birlikte tekrar harekete geçti ve Katır Buku'yu esir edip Kıpçaklar'ı itaat altına aldı. Kıpçak, Uran, Kanglı gibi Türk boylarını kendisine bağlamak amacıyla bölgedeki Türk beylerinden birinin kızı olan Terken Hatun ile evlendi. Bu evlilikten sonra Hârizmşahlar Devleti'nin hükmettiği bölgelere kalabalık Türk grupları gelmeye başladı. Hârizmşahlar ordusuna alınan bu gruplar aynı zamanda devletin yapısını ve karakterini derinden etkiledi.

Alâeddin Tekiş'in doğudaki faaliyetleri sırasında Irâk-ı Acem'de yeni gelişmeler ortaya çıktı. Hemedan'a hâkim olmak için harekete geçen Kutluğ İnanç, Mayacık tarafından yenilgiye uğratıldı; ancak halifeden yardım alarak Mayacık'ı geri çekilmeye mecbur etti. 591'de (1195) Hemedan'a giren Halife Nâsır-Lidînillâh'ın kuvvetleri İsfahan'ı ve çevresini zaptetti. Tekiş ertesi yıl Hemedan'a yeniden hâkim oldu. Onun

ayrılmasının ardından bölgede yine karışıklıklar baş gösterdi. Bölgede hâkimiyeti ele geçirme arzusundan vazgeçmeyen halife bu defa Nûreddin Gökçe'yi Hârizmşah kuvvetleri üzerine gönderdi. Bu tehlikeyi de bertaraf eden Mayacık, bir süre sonra halifenin teşviki ve yardımıyla bağımsızlığa heves edip Hemedan'ı aldı ve Tekiş'in torunu Erboz Han'ı İsfahan'dan uzaklaştırdı. Alâeddin Tekiş 594 (1198) yılında bölgeye gelerek Mayacık'ı yakaladı. Halifenin tahriklerine kapılan bu güçlü kumandanını affedip Cend bölgesine sevketti. Sultan Tekiş'in kuvvetlerinin bir defa daha bölgede görünmesi karşısında halife Horasan, Türkistan ve Irâk-ı Acem'in saltanat menşurunu kendisine göndermek zorunda kaldı. Alâeddin Tekiş, veziri Nizâmülmülk Mes'ûd b. Ali'nin öldürülmesinin (593/1197) ardından oğlu Kutbüddin Muhammed'in emrindeki kuvvetleri Bâtınîler üzerine sevketti. Zor durumda kalan Bâtınîler itaat arzedip 100.000 dinar ödeyerek Kutbüddin Muhammed ile anlaşma yoluna gitti. Bâtınîler'e karşı kesin netice almak isteyen sultan hasta olmasına ve hekimlerin uyarılarına rağmen ikinci bir orduyla sefere çıktı. 20 Ramazan 596 (4 Temmuz 1200) tarihinde Nesâ civarında vefat etti. Cenazesi oğlu Kutbüddin Muhammed tarafından Hârizm'e götürülerek Gürgenç'te yaptırdığı büyük medresenin türbesine defnedildi.

Sultan Alâeddin Tekiş âdil, merhametli, güzel ahlâklı, bilgili ve kabiliyetli bir hükümdardı. Hanefî fıkhına vâkıftı. Reşîdüddin Vatvât, Seyfî-yi Nîşâbûrî, Kemâleddîn-i İsfahânî ve Avfî gibi şairler kendisini övmüş, Avfî eserinde onun bir rubâîsine yer vermiştir (Lübâb, I, 41). Edip, şair ve âlimleri himaye eden Tekiş'in kendisi de iyi bir edip ve şairdi. Reşîdüddin Vatvât, Alâeddin Tekiş tahta çıktığında çok yaşlı olmasına rağmen onu tebrik etmek için sedye ile saraya götürülmüş, bir rubâî yazarak kendisini tebrik etmiş ve ölünceye kadar sarayında kalmıştır (Hind Hüseyin Tâhâ, s. 318-319). Reşîdüddin Vatvât ʿUmdetü'l-buleġāʾ ve ʿuddetü'l-fuṣaḥâʾ, Fahreddin er-Râzî Câmiʿu'l-ʿulûm ve Ḥadâʾiḳu'l-envâr fî ḥaḳāʾiḳi'l-esrâr adlı eserlerini ona ithaf etmişlerdir. et-Tevessül ile't-teressül adlı münşeat mecmuasının müellifi Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî Tekiş'in sarayında görev almış ve huzurunda Atâ Melik Cüveynî'nin büyük dedesi Bahâeddin Muhammed b. Ali ile edebî konularda tartışma yapmıştır (Ghulam Rabbani Aziz, s. 229-230, 238). Sultan Alâeddin Tekiş döneminde Hârizmşahlar Devleti bölgenin en güçlü ordularından birine sahip, idarî sistemi sağlam büyük bir devlet niteliğini kazanmıştı. Bu yönüyle Tekiş,

Hârizmşahlar hânedanının en büyük şahsiyeti olarak değerlendirilebilir. Oğlu Alâeddin Muhammed'in ilk başarılarını da bizzat kendisi hazırlamıştır. İran'daki bazı yerli hânedanları, atabegleri, belirli bir tarihten sonra Gurlu hükümdarlarını kendine tâbi kılan Tekiş bütün İran'ı Hârizmşahlar'ın hâkimiyeti altında birleştirmeye çalışmış, ancak bu isteği oğlu Muhammed tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Alâeddin Tekiş "han" unvanının yanı sıra "melik-i Hârizm, hudâvend-i âlem, pâdişâh-ı benî Âdem, seyyidü mülûki'ş-Şark ve'l-Garb, şehriyâr-ı Îrân ve Tûrân, Ebü'l-Muzaffer, el-melikü'l-a'zam" gibi unvan ve lakapları da kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Vatvât, ʿUmdetü'l-buleġāʾ ve ʿuddetü'l-fuṣaḥâʾ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3302, vr. 27a-45b; Muhammed b. Müeyyed, et-Tevessül ile't-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315 hş., bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Avfî, Lübâb, I, 40-41; ayrıca bk. İndeks; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, bk. İndeks; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I-III, bk. İndeks; A. Hartmann, an-Nāsir li-Dīn Allāh: 1180-1225, Berlin-New York 1975, bk. İndeks; Hind Hüseyin Tâhâ, el-Edebü'l-ʿArabî fî iḳlîmi Ḫârizm, Bağdad 1396/1976, s. 42, 46, 315, 318-319; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 24-36, 229-230, 238, ayrıca bk. İndeks; Afâf Seyyid Sabra, et-Târîḫu's-siyâsî li'd-devleti'l-Ḫârizmiyye, Kahire 1407/1987, s. 61-95; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1992, s. 84-144; Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara 1993, s. 25-30; Yusuf Hikmet Bayur, "Hârizmşâh Alâü'd-dîn 'Tekiş'in Adı Hakkında", TTK Belleten, XIV/56 (1950), s. 589-594; M. Fuad Köprülü, "Hârizmşâhlar", İA, V/1, s. 269-271; M. N. Şahinoğlu, "Vatvât", a.e., XIII, 238.

Meryem Gürbüz

TEKİT

(التأكيد)

Bir kelime veya cümleyi lafız yahut mânaca pekiştiren sözel öğeler anlamında nahiv ve belâgat terimi.

Sözlükte “güçlendirmek, sağlam hale getirmek” anlamındaki ekd kökünden türeyen te’kîd “sağlamlaştırmak, pekiştirmek” demektir. Vekd, tevkîd de aynı mânada kullanılır. “Sözü pekiştirmek” anlamında daha çok te’kîd, “yemini pekiştirmek” anlamında ise tevkîd kelimesi tercih edilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vkd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ekd”, “vkd” md.leri; krş. Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn, V, 397). Bir kelime veya ifadenin pekiştirmeli anlatımı Arap dili ve belâgatının köklü üslûplarından olup en eski gramer kitaplarında da te’kîd ve tevkîd terimleri yer almıştır. Halîl b. Ahmed’e nisbet edilen el-Ḥurûf ve’l-edevât’ta (s. 363, 396, 505) tevkîd “nûn”larından, yine ona nisbet edilen Kitâbü’l-Cümel’de te’kîd “lâm”ı ve te’kîd

“nûn”undan söz edilir (s. 256, 315); Sîbeveyhi de el-Kitâb’ında bu konuyla ilgili açıklamalarda bulunur (bk. bibl.). Arap dilinde kelime ve ifadeler tesis ve tekit şeklinde iki kategoriye ayrılır. Tesis daha önce dile getirilmemiş, yeni bir anlam bildiren kelime ve cümlelerdir; tekit ise önceden ifade edilmiş bir anlamı, bir düşünceyi lafız veya anlam boyutunda tekrar etmekten ibarettir. Tekit konusunu nahivde ve belâgatta olmak üzere iki çerçevede ele almak mümkündür.

A) Nahivde Tekit. İ‘rab bakımından önündeki öğeye uyan tâbi‘ler (tevâbi‘) sıfat, tekit, bedel, nesak atfı ve beyan atfı olmak üzere beş kategoriden meydana gelir. Nahivde tekit tâbi olduğu unsuru lafız veya mânaca pekiştirir; onun zâhiri ve hakikati üzere bulunduğunu vurgulayıp muhatabın zihnine yerleştirir ve mecazi mâna gibi hakikati dışındaki anlayışları önler. Tekit lafız tekidi ve mâna tekidi şeklinde ikiye ayrılır. 1. Lafız Tekidi. Lafzın kendisinin veya eş anlamlısının tekrar edilmesi suretiyle hem lafzın hem anlamın pekiştirildiği kategoridir. Bu tür tekide pekiştirilen öğede

muhtemel şüphe, yanılma ve ihtimalleri önlemek, gafil muhatabı uyarmak, korkutmak, teşvik etmek, tekrardan lezzet duymak gibi amaçlar için başvurulur (Radî elEsterâbâdî, II, 357-358): “جاء المعلّم المعلّم” (uyarma), “والسابقون السابقون” (el-Vâkıa 56/10, teşvik), “كلاّ سوف تعلمون ثم كلاّ سوف تعلمون” (et-Tekâsür 102/3-4, tehdit) gibi. Türkçe’de “kalem malem”, Arapça’da “atşân natşân, hasen besen kasen” gibi “itbâ” adı verilen eklemeli pekiştirmeler de lafız tekidindendir. Ardarda tekrarlanan iki kelime veya ifadenin gerçekte (lafzî) tekit olmadığı halde bu izlenimi vermesine “îhâm-ı te’kîd” denir (bk. ÎHÂM). 2. Mâna Tekidi. Pekiştirici öğe olarak kullanılan sınırlı sayıdaki نفس، عين، أنف، كلا، كلتا، كلّ، جميع، عامّة kelimelerle yapılmış tekittir. Pekiştirilecek öğenin zâhiri üzere bulunduğunu muhatabın zihnine yerleştirmek, onunla ilgili mecazi yorum, anlayış ve ihtimalleri önlemek amacıyla yapılır.

B) Belâgatta Tekit. Tâbi‘ i‘rabına dayalı nahiv tekidinin her çeşidini kapsayan bu türün amacı sözün dinleyici veya muhatabın zihnine yerleşmesini ve açık seçik anlaşılmasını sağlamaktır. Çeşitli tekit edatları ve zâit harflerle yapılan pekiştirmeler mef‘ûl-i mutlak, hal, temyiz, terdîd, tekrar, istifham, özellikle her türlü ıtnâb üslûbu, haberin tekidi, yemin vb. meânî ilminin kapsamına giren belli başlı konulardır. Beyân ilminin ana konuları olan teşbih, mecaz, istiare ve kinaye türlerinin birçoğunda amaç abartılı ve pekiştirmeli üslûpla sözü daha etkili ve çarpıcı biçimde sunmaktır. Bedî‘ ilminde başta yergi biçiminde pekiştirmeli övgü (te’kîdü’l-medh bimâ yüşbihü’z-zem) ve övgü biçiminde pekiştirmeli yergi (te’kîdü’z-zem bimâ yüşbihü’l-medh) sanatları olmak üzere iktibas, mübalağa, mezhebi kelâmî, tazmin, tecâhül-i ârif, tecrîd gibi birçok bedîî tür ve sanatın temel hedefi de sözü abartılı ve pekiştirmeli biçimde ortaya koymaktır.

1. Meânî İlminde. Muhatabın sözü inkâr etmesini önlemek, ifadenin mecazi mânaya yorumlanmasına engel olmak, muhatabın şüphesini gidermek, onu uyarmak, sözün zihinde iyice yerleşmesini ve tam anlaşılmasını sağlamak, anlatıma abartı ve azamet kazandırmak, kelâmın umumiliğini veya hususiliğini belirlemek gibi amaçlar için tekide başvurulur. Belâgatta tekit vasıtaları çoktur. İnne, enne, keenne, lâkinne, tekit “nûn”ları, kad, sîn, sevfe, elâ, emâ ve hâ gibi tembih edatları; şan, kıssa ve fasıl zamirleri, lâm-ı cühûd, lâm-ı ibtidâ, lâm-ı fârika, len, yemin “vâv”ı, yemin “bâ”sı, yemin “tâ”sı, mübalağa sîgaları, kellâ, bel, nefiy “lâ”sı; bâ, min, en, kâne, zâ gibi

zâit harf ve edatlar, cinsi nefyeden lâ, şart “immâ”sı ve “emmâ”sı gibi pekiştirici öğelerle mef‘ûl-i mutlak, hâl-i müekkide, temyiz, kasr, istisna, tekit sıfatı, bedel, atf-ı beyân, fasıl, istifham, ıtnâb çeşitleri, tekrarlar gibi anlatım üslûpları başlıca pekiştirici öğelerdir. Söz sahibinin sarfedeceği sözü duruma ve konuma, muhatabın kültür düzeyine ve anlayış seviyesine, ifade edeceği hususu kabul etme ihtimaline göre ayarlayıp uyarlaması, meânî ilminin ana gayesi olduğundan pekiştirme öğeleri bu konuda etkin rol oynar. Bu bağlamda haberin tekidi, müsned ve müsnedün ileyhin tekidi, bir tekit işlevi gören ıtnâb üslûpları bu disiplinde önemli yer tutar. Muhatap tarafından benimsenme konumuna göre haber üç kategoriye ayrılır. Verilecek haberle ilgili olarak muhatabın zihni boşsa ve herhangi bir saplantısı yoksa bu tür habere “ibtidaî haber” denir ve pekiştirmesiz söz halinde sunulur. Muhatap haberin içeriği hakkında tereddüt içindeyse ona verilecek haber “talebî haber” diye anılır ve tereddüdünü gidermek amacıyla sözün bir tekit öğesiyle pekiştirilmesi gerekir. Söz sahibinin, vereceği haberin içeriğinin muhatap tarafından kabul edilmeyeceğini farketmesi halinde muhatabın inkâr derecesine göre iki, üç veya dört pekiştirici öğe kullanır. Bu tür habere “inkârî haber” denir. Bu kategoriye dair güzel örneklerden biri Yâsîn sûresindedir (bk. İHBÂR). Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî el-Aḳṣa’l-ḳarîb’inde (s. 346) haberde tekit derecelerini şöyle sıralamaktadır: Fiil cümlesi (düz haber), isim cümlesi (tekit bildirir), “قد” ile tekitli fiil cümlesi, “لقد” ile tekitli fiil cümlesi, inne ile tekitli isim cümlesi, inne ve lâm-ı müzahlaka ile tekitli isim cümlesi. İsim ve fiil cümleleri daha fazla pekiştirilmek istenirse yemin ifadesi ilâve edilir (Zerkeşî, II, 391; tekit konusunda Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ile Müberred arasında geçen bir tartışma için bk. Abdülkāhir el-Cürcânî, s. 208 vd.). Müsnedün ileyh (özne) dinleyicinin zihnine iyice yerleştirme, gafletini giderme ve mecazi anlamı önleme gibi amaçlar için tekit edilir. Genellikle müsnedin (eylem) gerçekliği, yani mecazi yoruma kapatılması masdar tekidiyle, öznenin gerçekliği tekrarla veya “عين، نفس” kelimeleriyle yapılır (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 290). Bu bakımdan “وكلّم الله موسى تكليما” âyetinde (en-Nisâ 4/164) sadece müsnedin (kelâm) gerçekliği “teklîmen” masdarıyla pekiştirilmiş ve kelâmın burada “ilham etti, vahyetti” gibi mecazi yorumları bu pekiştirme ile önlenmiştir. Özne kendisiyle ilgili pekiştirici öğe bulunmadığından mecazi anlayışa açık durumdadır. İbnü’d-Dehhân’a göre tekit her zaman müsnedden mecaz ihtimalini gidermez; “ومكروا مكراً ومكرنا مكراً” âyetinde (en-Neml 27/50)

olduğu gibi. Bazan da “وأسررت لهم إسراراً” âyetinde (Nûh 71/9) görüldüğü üzere masdar tekit için değil fâsıla uyumu için gelebilir (Zerkeşî, II, 493). “سبحان الله، سكراً، عفواً” gibi fiili mukadder olan masdarlar fiil yerine geçtiğinden tekrar bildirmez, dolayısıyla tekit ifade etmez. Ancak “وعد الله” (er-Rûm 30/6), “صنع الله” (en-Neml 27/88), “صبغة الله” (el-Bakara 2/138) ve “فطرة الله” (er-Rûm 30/30) gibi Kur’ânî masdarlar, fiilleri mukadder olmakla birlikte önündeki âyet ve cümlelerin bir tür eş anlamlısı gibi tekrar bildirdiklerinden tekit ifade ederler. Arapça’da temyizli ifadeler tekit bildirir. Müsnedün ileyhin muhtevasında kapalı olarak bulunan birim temyizle açıkça belirtildiğinden tekrar, dolayısıyla tekit ifade eder. “اشتعل الرأس شيبا” (Başım ak saçlarla tutuştu) âyetindeki (Meryem 19/4) temyizli cümle, başın her tarafını ak saçların kapladığını ifade etmek suretiyle abartıya dayalı tekit bildirir. Nitelediği isimle aynı anlama gelen sıfatlar da tekrara dayalı tekit durumundadır “ولا طائر يطير بجناحيه” âyetinde (el-En‘âm 6/38) “kuş” mevsufu “iki kanadıyla uçan” sıfatıyla eş anlamlı olduğundan onu pekiştirmiştir. Yine cinsi

olumsuzlaştıran “لا” ismi, cinsine dahil bütün cüz ve birimleri olumsuzlaştırdığından şümul ifadesiyle abartı ve tekit bildirir: “لا إله إلاّ الله” gibi. Meânî ilminin ana konularından fasl (bk. FASIL) ve kasr üslûpları da abartıya ve dikkat çekmeye dayalı pekiştirmeyi hedefler (bk. HASR). Itnâb üslûplarında ikincil ifade ve cümlelerin çoğu anlamca birincilerin tekrarı, açıklaması ve birincilerin muhtevasında mevcudiyeti sebebiyle tekrara dayalı tekit bildirir (bk. ITNÂB).

2. Beyân İlminde. Beyânın ana konularını oluşturan teşbih, mecaz, istiare ve kinayede anlam somutlaştırılıp örneklendirilerek sunulduğundan pekiştirmeli anlatım hedeflenir. Teşbihte benzeme yönü zayıf, sönük ve cılız olan öğe güçlü olana benzetilerek zayıf tarafa güç verilir. Zayıf güçlü olanla örneklenerek vurgulu bir anlatım sağlanır. Bilhassa niteliği kolayca algılanamayan soyut varlıklar somutlara benzetilmek suretiyle onlara güçlü biçimde tanınma imkânı sağlanır. İbn Cinnî her teşbihte tekidin bulunduğunu ifade etmiştir (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 442 vd.). Özellikle beliğ teşbih, müekked teşbih, maklûb teşbih türlerinde pekiştirmeli anlatım hedeflenir (bk. TEŞBİH). Temeli teşbih olan istiare ile kinayede de örneklemeye dayalı pekiştirmeli anlatım hâkimdir (bk. İSTİARE; KİNAYE).

3. Bedî‘ İlminde. Bu disiplindeki birçok edebî sanatın temel hedefi bir düşünceyi daha estetik, daha vurgulu ve pekiştirmeli bir anlatım içinde sunmaktır. Özellikle "te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem" ile "te'kîdü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh" sanatlarında ana gaye övgü veya yergiyi pekiştirmeli bir anlatımla dile getirmektir. a) Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem, "yergiye benzeyen veya dışı yergi, içi övgü olan sözle övgünün pekiştirmeli olarak ortaya konulması" demektir. Bu sanatta istisna (illâ, gayru) ve istidrâk (lâkinne) edatlarının etkin rol oynamasından dolayı buna "istisna, istidrâk" diyenler, ayrıca "medih fî ma‘rızi'z-zem, medih fî sûreti'z-zem" gibi nitelemelere yer verenler mevcuttur. Sîbeveyhi "Velâkin anlamına gelenler" başlığı altında bu sanata belki de ilk işaret eden dilci olmuş, bu tarz ifadelerin şiirde çok geçtiğini belirtmiş ve bu konuda Nâbiga ez-Zübyânî ile Nâbiga el-Ca‘dî'nin beyitlerini şâhid göstermiştir (el-Kitâb, II, 326). Belâgata dair ilk müstakil eser olan el-Bedî‘ 'in yazarı İbnü'l-Mu‘tez bu sanatı söz güzelliklerinden saymış ve muhtemelen tarifinin adından anlaşılacağını düşünerek tanım yapmadan örnekler vermiştir (s. 158). Hâtimî, "istisna ve te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem" adını verdiği türle ilgili Nâbiga ez-Zübyânî'nin meşhur beytini aktararak kanaatine göre bunu ilk kullanan şairin Nâbiga ez-Zübyânî olduğunu ifade etmiştir (Ḥilyetü'l-muḥâḍara, I, 162). Ebû Hilâl el-Askerî ile İbn Reşîḳ bu sanata "istisna", İbn Münkız "rücû‘ ve istisna", Müeyyed-Billâh el-Alevî "tevcih" demiştir. Te'kîdü'l-medh sanatının üç ifade biçimi vardır. En yaygını ve en makbul olanı olumsuzlanmış bir yergi sıfatından bir övgü sıfatının istisna edilmesidir. "Onun hiçbir kusuru yoktur" gibi genel bir övgü sıfatının ardından getirilen istisna edatıyla küçük bir yergi sıfatının gelmesi beklenirken dışı yergi, içi övgü olan bir medhin getirilmesi övgü üzerine övgü olduğundan güçlü pekiştirme bildirir. Nâbiga ez-Zübyânî'nin şu beyti en eski ve en yaygın örneklerdendir: "ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم / بهنّ فلول من قراع الكتائب" (Onların hiçbir kusuru yoktur, sadece ordularla savaşmaktan kılıçlarının ağızlarında gedikler bulunmaktadır). Bu kadîm şâhid beytinden esinlenen birçok şair "لا عيب" klişesi veya benzeriyle başlayan birçok örnek ortaya koymuştur; şu beyitte görüldüğü gibi: "ولا عيب فيه غير أنّ ذوي الندى / خساس إذا قيسوابه ولئام" (Onun hiçbir kusuru yoktur, ancak ihsan sahipleri kendisiyle kıyaslanınca cimri ve hasis kalırlar) (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 460). Şu âyetler de bu üslûpta görülmüştür: "الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلاّ أن يقولوا ربّنا الله" (Onlar ki haksız yere yurtlarından çıkarıldılar, sadece, "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için) (el-Hac 22/40). "لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما إلاّ قيلاً سلاماً

سلاماً" (Onlar cennette boş söz ve günaha sokacak hiç bir şey işitmezler, sadece "selâm selâm" sözü dışında) (el-Vâkıa 56/25-26). Te'kîdü'l-medhin ikinci yolu, küllî hüküm bildiren müstesna minh unsurunun ibarede geçmeyip gizli olarak takdir edildiği müferrağ istisna tarzında gelen şeklidir. Bu da müstesna minhin (olumsuzlaştırılarak övgüye dönüştürülecek olan yergi unsuru) mukadder olması dışında ilk üslûpla aynı sayılmaktadır. Çünkü bunda da nefyedilen genel bir yergiden bir övgü sıfatı istisna edilmektedir. Şu âyetler bu üslûpta görülmüştür: "وما تنقم [شيئا] منّا إلاّ أن آمنّا بآيات ربّنا" ([İmana gelen sihirbazlar Firavun'a söylüyor]: Sen bizden [herhangi bir şeyi kusur olarak görerek] intikam almıyorsun, sadece rabbimizin âyetlerine inanmamız hariç) (el-A'râf 7/126; krş. el-Mâide 5/59; et-Tevbe 9/74; el-Bürûc 85/8). Ancak bu tür âyetlerde dikkat çeken bir husus, istisna edatından sonraki unsurun yergi görüntüsünde övgü değil zâhirî ve bâtınî mânasıyla övgü ifadeleri olmasıdır. Bu sebeple İbn Ebü'l-İsba' âyetlerin bu bedîî türe dahil edilmesinde bir zorlama görmüştür (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 49). Ancak müminlerin ilâhî tebliği kabul etmesinin muhaliflerince bir kusur ve zem vasfı görülmesi çerçevesinde gelmiş olması da mümkündür. Te'kîdü'l-medihte üçüncü yol bir medih sıfatından diğer bir medih sıfatının istisna edilmesidir. İstisna veya istidrâk (lâ-kinne) edatından sonra zem sıfatının geleceği beklentisi içinde olan dinleyici ikinci bir medih sıfatıyla karşılaşınca şaşırır. Bu konuda Nâbiga el-Ca'dî'nin şu beyti meşhurdur: "فتى كملت أخلاقه غير أنّه / جواد فما يبقى من المال باقيا" (Ahlâkı mükemmel bir gençtir o; ancak cömerttir, elinde avucunda para pul namına bir şey bırakmaz) (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 459-460). Gerek te'kîdü'l-medihte gerekse te'kîdü'z-zem sanatında istisna edatlarından başka, önündeki sözle sonundaki söz arasında bir tür karşıtlığın bulunduğunu bildiren ve istisna edatına benzeyen "لكنّ", önceki fikirden vazgeçmeyi bildiren idrâb edatı "بل" ve karşıtlık bildiren "على" harf-i cerri de kullanılır. b) Te'kîdü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh sanatı, te'kîdü'l-medhin mukabili olarak ilk defa Hatîb el-Kazvînî tarafından ortaya konulmuştur. Bu sanat yerginin övgü biçiminde anlatımına dayanmaktadır, diğer bir ifadeyle dışı övgü, içi yergi bildiren ifadelerle hicvetmektir. Klişeleşmiş iki üslûbu vardır. Birincisi, olumsuz övgü (yergi) sıfatından başka bir yergi sıfatının "إلاّ" vb. ile istisna edilmesi veya "لكنّ" vb. ile istidrâk edilmesidir: "فلان لا خير فيه إلاّ يسئ إلى من يحسن إليه" (Falanca hayırsızın biridir, ne var ki kendisine iyilik edene kötülük yapar). Desûkī bu türün en uygun örneğinin şu şekilde olması gerektiğini belirtir: "فلان لا خير إلاّ أنه يتصدّق ممّا يسرق" (Falanca

hayırsızın tekidir, ne var ki çaldığından sadaka verir) (Şürûḥu't-Telḫîṣ, IV, 396). Şu âyetlerde de benzer bir üslûp görülmüştür: "لا يوقون فيها برداً ولا شرابا إلاّ حميما وغسّاقا" (Azgınlar orada ne bir serinlik ne de içecek tadarlar, ancak kaynar su ve irin müstesna) (en-Nebe' 78/24-25). Te'kîdü'z-zemmin ikinci yolu bir zem sıfatından başka bir yergi sıfatının istisna veya istidrâk edilmesidir. "فلان فاسق إلاّ أنّه جاهل" (Falanca fâsıktır, ancak o bir de cahildir) gibi. Şu beyit de aynı üslûptadır: "لئيم الطباع سوى أنّه / جبان يهون عليه الهوان" (Alçak tabiatlının biridir, ne var ki zillete aldırmayan korkağın da teki). İbn Ebü'l-İsba' ile İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin te'kîdü'z-zem sanatıyla ilgili anlayışları bu iki üslûp biçimine uymamaktadır. İbn Ebü'l-İsba',

"hicâ fî ma'rızı'l-medh" (övgü sunumlu yergi) adını verdiği türü "dışı övgü, içi yergi" veya "övgü izlenimi veren yergi ifadeleri" diye açıklamıştır. Birkaç beyitte gerçekleşen bu sanatta ilk beyit veya beyitler bağımsız olarak değerlendirildiğinde tam övgü bildirmelerine karşılık hicve hazırlayıcı öncüllerden sonra gelen bu kısımlar birlikte ele alındığında yergi hissedilmektedir. Abdüssamed b. Muazzel veya Ebü'l-Umeysil'in dilinde tutukluk bulunan ünlü şair Ebû Temmâm hakkındaki beyitleri gibi:

يا نبي الله في الشعـ / ـر ويا عيسى بن مريم

أنت من أشعر خلق اللـ / ـه ما لم تتكلّم

"Ey şiirin peygamberi, şiirin Îsâ'sı! Sen Allah'ın yarattıkları içinde en büyük şairlerdensin, ama konuşmadığın sürece" (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 550-552). Ayrıca örnekte farkedilen alayvari övgü rengi de yergiyi pekiştirmektedir. Batalyevsî'nin çokluk ifadesi sûretinde azlık (hiçlik) anlatan, "teksir sûretinde taklîl" adını verdiği hiçlik anlatan yergi ifadeleri de ilk türe benzemektedir: "كم بطل قتل!... كم ضيف نزل عليه!..." (Kaç yiğit öldürmüş! Kaç konuk ağırlamış!) (el-İnṣâf, s. 104-105).

Terdîd, tekrar, nihayet tekrarı, sadaret tekrarı, mugayir tekrarı, genelin ardından özelin anılması, iktibas, tazmin, mezhebi kelâmî, tecrîd, tecâhül-i ârîf gibi bedîî türlerde de pekiştirme ihtiva eder veya pekiştirmeli anlatım hedeflenir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vkd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ekd”, “vkd” md.leri; Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, V, 397; a.mlf., el-Cümel fi’n-naḥv (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1405/1985, s. 256, 315; a.mlf., el-Ḥurûf ve’l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Muskat 1428/2007, s. 363, 396, 491, 505; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, I-III, tür.yer.; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I-IV, tür.yer.; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 158; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 162; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371-76/1952-56, II, 442 vd.; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 459-460; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 45-47; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1415/1994, s. 87-94, 100, 208 vd.; Batalyevsî, el-İnṣâf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1403/1983, s. 104-105; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1407/1987, s. 170, 171, 189, 202, 268, 423; İbnü’l-Hâcib, el-Îżâḥ fî şerḥi’l-Mufaṣṣal (nşr. İbrâhim M. Abdullah), Dımaşk 1425/2005, I, 411-414; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 133-134, 233-238, 253-259, 375-376, 550-552; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 49-50, 96-97, 151; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu’l-Kâfiye (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, II, 357-375; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, I, 366-373; IV, 386-397; Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, el-Aḳṣa’l-ḳarîb fî ʿilmi’l-beyân, Kahire 1327, s. 346; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 287-293, 464-465; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-Maḳāṣıdü’ş-şâfiye fî şerḥi’l-Ḫulâṣati’l-Kâfiye (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Mekke 1428/2007, V, 2-38; Zerkeşî, el-Burhân, II, 391, 402-422, 493; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 103-109; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 239-244.

İsmail Durmuş

TEKKE

Bir şeyhin yönetiminde tasavvuf eğitiminin verildiği mekân.

Osmanlı Türkçesi metinlerinde tekye şeklinde yazılıp günümüzde tekke olarak kullanılan kelimenin kökeni hakkında kesin bilgi yoktur. Yapısı “oturmak, yaslanmak” anlamında vekee kökünden geldiğini düşündürmekte, ayrıca Arapça’da “asâ, dayanak” mânasında tükee kelimesi bulunmaktaysa da klasik Arapça sözlüklerde tekye kelimesine yer verilmemesi Arapça olduğuna dair görüşü zayıflatmaktadır. Çağdaş Arap sözlükçülerinden Muhammed Adnânî bu kelimenin Arapça’dan alınıp tekye biçiminde Türkçeleştirildiğini belirtir. el-Muʿcemü’l-vasîṭ’te de herhangi bir açıklama yapılmadan tekye Türkçe diye kaydedilmiştir. Kelimenin aslının Farsça “post” anlamındaki tekke olduğu da ileri sürülmektedir. Ancak Farsça metinlerde tekke kelimesine rastlanmamakta, bunun yerine dergâh ve hankāh kullanılmaktadır. Arapça kurala göre tekâyâ şeklinde çoğulu yapılan tekke Osmanlı Türkçesi’nde XV. yüzyıldan sonra kullanılmaya başlanmış olmalıdır.

İslâm medeniyetinin temel kurumlarından olan cami, medrese ve tekke Asr-ı saâdet’te Mescidi Nebevî çatısı altında fonksiyonlarını icra etmiş, Mescidi Nebevî’deki ilmî, içtimaî, askerî işlevler tarihî süreç içerisinde bağımsız kurumlar haline gelmiştir. İlk tekkenin nerede ve ne zaman kurulduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hâce Abdullah-ı Herevî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sine ve Abdurrahman-ı Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns’üne göre ilk tekke II. (VIII.) yüzyılda Filistin’in Remle beldesinde inşa edilmiştir. İbn Teymiyye ise ilk tekkenin aynı yüzyılda Basra’nın Abadan bölgesinde yapıldığını söyler. İslâm dünyası bir taraftan Bağdat’tan Buhara’ya, diğer taraftan Kahire’den Kurtuba’ya (Cordoba) doğru genişlerken ilmî, fikrî ve siyasî yapılanmasını da ihtiyaçlara göre şekillendirmiştir. Tefsirden felsefeye kadar bütün ilimler medreselerde okutulmuş, tekkeler daha ziyade toplumun mânevî ve ahlâkî açıdan eğitilmesine yönelik esaslar üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk tekkeler basit bir oda ve küçük bir mekândan ibaretti. Zamanla değişik mimari özellikler kazanan ve çok farklı birimleri içine alan tekke yapıları ortaya çıkmıştır.

Tekkeler değişik zamanlarda ve değişik coğrafyalarda “zâviye, hankah, dergâh, ribât, âsitâne, buk‘a, imaret, düveyre, savmaa, mihrap, tevhidhâne, harâbat” gibi isimlerle anılmıştır. Mescid ve medrese kelimeleri de bu anlamda kullanılmıştır. Bazan tarikatın merkez tekkesi için âsitâne terimi tercih edilirken bazan da Mevlevîlik’te olduğu gibi büyük mevlevîhânelere âsitâne, küçüklerine zâviye adı verilmiştir. Kādirîhâne, Gülşenîhâne, Kalenderhâne, Mevlevîhâne gibi bağlı bulunduğu tarikatın ismini alan tekkeler de vardır. Büyük şehirlerde ve kervan yolları üzerinde inşa edilen tekkelerde tasavvufî eğitimin yanında han, imaret ve kervansarayların gördüğü hizmet de yürütülmekteydi. Tekke mensupları sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı güçlendirirken devlet yöneticileriyle yakın ilişkiler kurmuştur.

Tekkelerin mânevî havası ve iç düzeni tasavvuf eserlerinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Mahkeme sicilleri, vakfiyeler, tarih kitapları ve özellikle seyahatnâmelerde tekkelerin fizikî ve malî yapıları hakkında aydınlatıcı bilgiler bulunmamaktadır. Tekkelerin tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve en önemli eser, Şeyh Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın (ö. 440/1049) menkıbelerini ihtiva eden ve torunu Muhammed b. Münevver tarafından kaleme alınan Esrârü’t-tevḥîd’dir. Şehâbeddin es-Sühreverdî ʿ Avârifü’l-maʿ ârif’inin on üç ve on beşinci bölümlerini tekkelere ayırmış, Nûr sûresinin bir âyetinde (24/36) geçen “ev” kelimesi ve Tevbe sûresindeki (9/108) “mescid” ile ribât ve tekkeler arasında ilişki kurmuştur. İbn Cübeyr’in ve İbn Battûta’nın seyahatnâmeleri tarikatların oluşmaya başladığı dönemde yazılan ve tekkelere dair bilgi veren iki önemli kaynaktır. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde Osmanlı dönemi tekkeleriyle ilgili önemli bilgiler vardır. Bu tür bilgilerden tekkelerin ziraata elverişli geniş araziler üzerinde kurulduğu, zengin vakıflarla desteklendiği, sofa, odalar, mescid, hamam, değirmen,

abdesthane, mutfak, ambar, kütüphane, misafirhane, ahır, bağ bahçe gibi birimlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyelerde yer alan görevli isimleri (kapıcı, aşçı, değirmenci, bulaşıkçı, kilerci, ambarcı, kayyım, helvacı, ferrâş, çerâğī, kâtip, imam, müezzin, zâkir, virdhan, hatimhan, aşirhan, derviş vb.) tekkelerdeki çeşitli hizmetlere ışık tutmaktadır.

Genellikle tekkeler şeyh ve müridler veya padişah ve yöneticiler tarafından

yaptırılmıştır. Bazan şeyhin kendi mütevazi imkânlarıyla kurulan tekke mürid ve muhiblerin yardımlarıyla gelişir, vakıf imkânlarının artmasıyla hizmet alanları çoğalırdı. Maddî imkânları yetersiz kalan birçok tekke tarih sahnesinden çekilirken tekke şeyhinin ünü bazan küçük tekkelerin parlak bir dönem yaşamasına vesile olmuştur. Devlet yöneticilerinin tasavvufa bakışı tekkelerin sayısını doğrudan etkilemiştir. Tarikatların müstakil teşekkül halinde ortaya çıktığı Selçuklular döneminden önce kurulan tekkelerin belli bir tarikata aidiyeti söz konusu değildir. XIII. yüzyıldan sonra tekkeler muayyen bir tarikatın faaliyet merkezi şeklinde kurulmaya başlanmış ve giderek yaygınlaşmıştır. Tarikat kurucusunun türbesinin bulunduğu tekkeler genellikle o tarikatın merkez tekkesi kabul edilmiştir.

Tekkeler şeyh tarafından yönetilir. Tekkenin yönetim esaslarını tasavvuf gelenekleri ve şeyhin tavrı belirler. Vakıf geleneğinin yaygınlaşmasıyla birlikte vakfiye metinlerinde yer alan şartlar o tekkenin idaresine yön vermiştir. Vakfiyelerde tekke şeyhliğinin babadan oğula intikal eden bir görev şeklinde tesbiti, yetkin ve yeterli olmayan şeyh evlâdının ortaya çıkardığı problemler ve post kavgaları tasavvuf hayatının itibar kaybetmesinde önemli rol oynamıştır. Tarih boyunca devlet yöneticileri genellikle tekke şeyhi tayinlerine karışmamış, ancak gerekli durumlarda tekkenin yönetimine müdahale etmiştir. Osmanlı döneminde bu uygulamanın en çarpıcı örneği, 1826'da yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte yasaklanan Bektaşîliğe ait tekkelere yapılan şeyh tayinlerinde görülmektedir.

İslâm fetihleriyle birlikte üç kıtada faaliyet gösteren tekkeler çoğu zaman müstakil bir kurum halinde hizmet verirken bazan birçok kurumu barındıran külliyelerin içinde yer almıştır. Sohbet, ibadet, muhabbet ve hizmet merkezli dinî hayatı esas alan tekkelerde en üst düzeyde coşku ve heyecan âyin merasimlerinde, en hüzünlü zamanlar muharrem ayında düzenlenen ihtifallerde yaşanmıştır. Bazan farklı alanlarda hizmet veren kurumlara tekke veya zâviye adı verilmiştir. Meselâ cüzzamlıların tecrithânesine "miskinler tekkesi", okçuların tâlimgâhına "okçular tekkesi" denilmiştir. Tekkeler mânevî, sosyal ve kültürel birçok hizmeti kendi çatıları altında yürütmüştür. Hiçbir ayırım yapılmadan herkese hizmet verilen tekkeler de bazan çok uzak diyarlardan gelen hemşerilere de hizmet sunulmuştur. XIV. yüzyılda Tarsus'ta kurulan Türkistan zâviyeleriyle muhtelif şehirlerde

faaliyet gösteren Özbekler, Hindîler tekkesi bunun örneklerindendir.

Tekkeler daha çok kurucu şeyhlerin istediği mekânlarda inşa edilmiştir. Bazı tekkeler devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuş ve devletçe desteklenmiştir. Böyle bir görevle tesis edilen tekkeler tasavvuf eğitiminin yanı sıra güvenlik ve ticaret gibi konularda da hizmet vermiştir. Anadolu ve Balkanlar'da Erenköy, Veliköy, Tekkeköy, Dedeköy, Tekkekızıllar, Tekkeyenicesi, Tekkekaya gibi köy isimleri buraların dervişler tarafından kurulduğuna işaret etmektedir. Konya Seydişehir'de görüldüğü üzere çok uzak diyarlardan gelip bir şehri kurmakla görevlendirilen Seyyid Hârun gibi mürşidler de vardır. Tasavvuf erbabı fethedilen yerlerde tekkeler inşa edip bölgedeki toprakları insanların gönülleriyle birlikte ihya etmiştir. Elde edilen ürünleri konuklara ikram eden tekkeleri devlet vergi muafiyeti tanıyarak desteklemiştir. Bu hizmetler ihtidâ olaylarının en önemli sebeplerindendir. Sakin yerlerde kurulan, tevekkül ve teslimiyetle mânevî cihadın, gönül yolculuğunun yapıldığı tekkelerde gerektiğinde savaşa katılan dervişler yetişmiştir.

Bir kısım tekke vakfiyelerinde tekke şeyhinin aynı zamanda müderris olmasının şart koşulması tekkelerin bazan medrese görevini üstlendiğini göstermektedir. Bu durum tekke-medrese, zâhir-bâtın tartışmalarının mâkul bir seviyede gerçekleşmesini sağlamıştır. Medreseler dinin ilim boyutunu temsil ederken tekkeler duygu yönünü güçlendirmiş, şiir ve mûsikinin yardımıyla ruha coşku veren zikir meclisleri tekkelere farklı bir atmosfer kazandırmış, bu hal ilâhî aşk ve muhabbeti doğurmuştur. Tekkeler şiir ve mûsiki başta olmak üzere güzel sanatlar alanında önde gelen kurumlardır. Şiir ve mûsikinin büyük ustalarının tekkelerde yetişmesinin sebeplerinden biri zikir meclisleri, âyin merasimleri, bu merasimlerde okunan ilâhilerdir.

Tekke tarihinde önemli bir konu da buralarda kurulan kütüphanelerdir. Çeşitli ilim dallarıyla ilgili eserleri ihtiva eden bu kütüphanelerin bir kısmı, zamanımızda İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli şehirlerde hizmet vermeye devam etmektedir. Tarikatlara göre değişen derviş kıyafetleri, tekke yemekleri ve tarikat folkloru ayrı bir araştırmayı gerektirecek kadar zengin malzemeye sahiptir. Öte yandan tekkeler birçok kitabın mürşidlerin rehberliğinde okunduğu eğitim kurumlarıdır. Vakfiyeler ve diğer belgelerden anlaşıldığına göre müridlerin günlük dua ve evrâd

kitaplarından başka Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nın Mes̱nevî’si, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem’i, İbn Atâullah el-İskenderî’nin el-Ḥikem’i, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’u, Gazzâlî’nin İḥyâ͗’sı, Abdurrahman-ı Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns’ü başta olmak üzere Arapça ve Farsça birçok eser tekkelerde okunmuş ve şerhedilmiştir. Sadece Mes̱nevî’yi okuyup şerhetmek için XIX. yüzyılda İstanbul’da dârülmesnevî adıyla bir kurum oluşturulmuştur. Yûnus Emre’nin şiirleri, Eşrefoğlu Rûmî ve Niyâzî-i Mısrî’nin divanları, Süleyman Çelebi’nin Mevlid’i, Müzekki’n-nüfûs, Muhammediyye, Ferahu’r-rûh, Ma‘rifetnâme, Minhâcü’l fukarâ gibi Türkçe eserler de buralarda okunmuş, okutulmuş ve şerhedilmiştir. Böylece tekkeler İslâm medeniyetinin üç temel dilinin eğitim ve öğretimine katkı sağlamıştır.

Ayrı mezheplere ve ırklara mensup İslâm ülkelerinde kurulan tekkeler yaygın biçimde faaliyet göstermiş, ayrı mezheplere mensup müridler aynı tarikatın mürşidine bağlanmıştır. Bazı zâhir ulemâsının tasavvufa muhalif olması bu geleneği ortadan kaldıramamaştır. Hemen her tarikata ait birçok tekkenin faaliyet gösterdiği Osmanlı topraklarında devlet yöneticileriyle tekke mensupları arasındaki ilişkiler dikkat çekicidir. Osman Gazi’nin bir tekke şeyhi olan Edebâli ile alâkası, Orhan Gazi tarafından 1331’de İznik’te açılan ilk medresenin başına Fuṣûṣ şârihi Dâvûd-i Kayserî’nin getirilmesi, Yıldırım Bayezid’in Emîr Sultan, Fâtih Sultan Mehmed’in Akşemseddin’le ilişkileri, kuruluş safhasında olan devletle tekke mensupları arasındaki bağa işaret etmektedir. Bu olumlu ilişkiler genellikle daha sonra da sürmüştür. Öte yandan devlet tekke ve tarikatlara karşı genellikle eşit uzaklıkta durmuş, siyasî otorite ile ters düşen tarikatlara bağlı tekkeler sürekli gözlem altında tutulmuştur. Dervişler umumiyetle siyasal konulara

ilgisiz kalırken siyasîlerle yakın münasebet kuran sûfîler de vardır. Yöneticilerin kararlarına karşı çıkan dervişler de olmuştur. Tekke hayatının bazı yönlerine muhalefet eden, tekkeleri bid‘at eseri veya İslâm dışı sayan kimselerin görüşleriyle bir kısım devlet yöneticilerinin fikirlerinin aynı noktada buluşması tekkelerin sert tedbirlerle karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Bu durumun Osmanlılar’da en meşhur örneği Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasıdır. Bu tartışmalar neticesinde XVII. yüzyılda İstanbul’da yirmi yıla yakın bir süre sesli zikir meclisleri yasaklanmıştır.

İstanbul Ahkâm Defteri'nde yer alan 1208 (1793) tarihli belgeye göre tekkelerin açılışı devletin kontrolünde idi. 1812'de tekke vakıflarını denetim altına alan Osmanlı Devleti, 1866'da şeyhülislâmlığa bağlı biçimde oluşturduğu Meclisi Meşâyih'i tekkelerin yönetiminden sorumlu tutmuştur. 9 Şevval 1336 (18 Temmuz 1918) tarihli Takvîm-i Vekāyi'de yayımlanan Meclisi Meşâyih Nizamnâmesi'yle İstanbul'daki tekkelerin idaresi Meclisi Meşâyih'e, taşradakilerin idaresi müftülerin başkanlığında kurulacak Encümen-i Meşâyih'e verilmiştir. Tekkeleri resmî ve hususi şeklinde iki gruba ayıran bu nizamnâme ile asırlardır süregelen malî özerklikle birlikte idarî özerklik de sona ermiş, tekkeler merkezî bürokrasinin denetimine girmiştir. Nizamnâmenin gereği olarak yayımlanan bir dizi tâlimatnâmede şeyh ve dervişlerin yetiştirilmesinden bu kurumların teftişiyle temizliğine varıncaya kadar birçok konu tesbit edilmiştir. İslâm dünyasında tarikatlara göre tekkelerin sayısı konusunda herhangi bir istatistik bilgisi bulunmamaktadır.

Mustafa Kemal Paşa, Millî Mücadele için 1919'da faaliyete başladığı zaman Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde bulunan tekke şeyhlerine mektuplar yazmıştır; bunlardan üçü Nutuk'un III. cildinde yer almaktadır. Tekkeler bütün imkânlarıyla Millî Mücadele'yi desteklemiş, ilk mecliste birçok şeyh görev almıştır. İlk meclisin başkan vekillerinden Abdülhalim Efendi, Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini, Cemâleddin Efendi Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı şeyhidir. Meclisi Meşâyih reisi Şeyh Saffet Efendi 1923'te kurulan ikinci mecliste Urfa mebusudur. 1924'te Diyanet İşleri Reisliği teşkil edilirken cami ve mescidlerle beraber tekke ve zâviyelerin yönetimi de bu kuruma devredilmiştir. 30 Kasım 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun'la Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisindeki tekkeler kapatılmıştır. 10 Haziran 1949 tarih ve 5438 sayılı kanunla 677 sayılı kanuna muhalefet edenler hakkındaki cezalar arttırılmış, 1 Mart 1950 tarih ve 5566 sayılı kanunla sadece on dokuz türbe ziyarete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasîṭ, İstanbul, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 86; Muhammed b. Münevver, Tevhidin Sırları (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2003, s. 325-327; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Kahire 1358, s. 75-94; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 6; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 86; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307; Muhsin Kiyânî, Târîḫ-i Ḫânḳāh der Îrân, Tahran 1349 hş.; Muhammed Adnânî, Muʿcemü'l-aġlâṭi'l-luġaviyyeti'l-muʿâṣıra, Beyrut 1989, s. 97; Saim Savaş, Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi: Sivas Ali Baba Zâviyesi, İstanbul 1992; Âsım M. Rızk, Ḫânḳāvâtü'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire 1417/1997, I-II; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1999; a.mlf., Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul 2001; a.mlf., "Tekke Eğitimi ve Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, VI/2, İstanbul 2008, s. 107-138; İsmail Kara, Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İstanbul 2003, s. 345-346; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, Ankara 2005, s. 13-238; Ömer Lutfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", VD, II (1942), s. 279-386; Halim Baki Kunter, "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", a.e., VI (1965), s. 31-50; Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviyeler", a.e., XII (1978), s. 247-269; Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", Tasavvuf, sy. 12, Ankara 2004, s. 123-135; S. Farukî - Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviye", İA, XIII, 468-476; M. Baha Tanman, "Âsitâne", DİA, III, 485-487; a.mlf., "Hankah", a.e., XVI, 43-46; a.mlf., "Tekkeler", DBİst.A, VII, 236; Süleyman Uludağ, "Hankah", DİA, XVI, 42-43; Bilgin Aydın, "Meclisi Meşâyih", a.e., XXVIII, 247-248; Efsâne Münferid, "Tekye", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VIII, 60-68.

Mustafa Kara

MİMARİ.

Aynı tarikata bağlı kişilerin bir araya geldikleri, mürşidleriyle beraber barındıkları mimari kuruluşlar bölge, dönem, tarikat ve işlevlerine bağlı olarak çeşitli adlarla anılagelmiş, Osmanlı döneminde tekke adı diğerlerine oranla çok daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Tasavvufun henüz tarikatlar şeklinde ortaya çıkmadığı III. (IX.) yüzyıl başlarına kadar zâhidlerle

sûfîlerin toplu zikir ve sohbet gibi faaliyetlerini daha ziyade evlerde ve namaz vakitleri dışında camilerde yürüttükleri, öte yandan gezgin dervişlerin, yoldaşlarına ait evlerin yanı sıra İslâm dünyasının sınırlarında (Horasan, Mâverâünnehir, Güneydoğu Anadolu, Mağrib) VIII. yüzyıldan itibaren tesis edilmeye başlanan ribâtlarda konakladıkları bilinmektedir. Tunus'un Münestîr (Monastır) ve Sûse şehirlerinde 180 (796) ve 206 (821-22) yıllarında kurulan ribâtların zâhidler ve murâbıtların denetiminde olması, Horasan ribâtlarının genellikle türbelerle donatılan tekkeler gibi bu bölgede şehid düşen sahâbîlerin makamları (türbeleri) etrafında teşekkül etmesi dikkat çekicidir. İran-Türk kültür mirasının egemen olduğu Horasan bölgesinde özellikle seyyah sûfîleri barındıran ve hankah denilen kuruluşların ilk örnekleri de bu dönemde ortaya çıkarmıştır. Ayrıca sûfîlerin bir mürşidin denetiminde itikâfa çekildikleri, inziva nitelikli, halvet veya zâviye adını alan tesisler mevcuttur. Ancak ilk özgün tekkenin İslâm dünyasının neresinde, hangi tarihte ve kimin tarafından kurulduğu tesbit edilememektedir. Molla Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ünde, ilk tarikat merkezinin Filistin'in Remle şehrinde 800 yılından önce sûfîlere yakınlık duyan bir hıristiyan emîri tarafından kurulduğu nakledilirse de Dımaşk'ta 767 yılı civarında zâhidler için inşa edilen tesislerin varlığı bu rivayeti şüpheli kılmaktadır. Revaklı avlular çevresinde ibadet ve barınma birimlerinin sıralandığı, aynı zamanda gözetleme kulesi işlevini gören birer minareyle donatılan müstahkem Tunus ribâtları dışında bu döneme ait tekkelerin mimari özellikleri bilinmemektedir. Tasavvuf akımlarının tarikatlar şeklinde kurumlaşmaya başladığı III. (IX.) yüzyılın başlarından V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar geçen dönemde tekkelere ilişkin daha somut verilere ulaşılabilmektedir. Meselâ Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın biyografisinden, IV. (X.) yüzyılın son çeyreğiyle V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Horasan'daki hankahların tarikat yapısı şeklinde tasarlanmadığı, bir şeyh ile dervişlerini barındıran evlerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde yine Horasan'da ortaya çıkan ev-medreselerle bu ev-hankahların birbirinden ayrılmadığı ve kökü İslâm öncesi kültür katmanlarına kadar giden dört eyvanlı Horasan evi şemasını devam ettirdiği muhakkaktır. Aynı biyografide, Horasan hankahlarında "cemâathâne" veya "semâathâne" denilen (bu terim VI. [XII.] yüzyıldan sonra Anadolu'da "semâhâne"ye dönüşecektir) âyin ve toplantı mekânlarıyla namazların kılındığı musallâ birimlerinin varlığına değinilmektedir. Tarikatların Büyük Selçuklu Devleti'nin desteğiyle yeniden örgütlendiği V. (XI.) yüzyılın

ortalarından itibaren o tarihe kadar Türkistan-Horasan kuşağına özgü hankah terimi Selçuklular'la beraber batıya doğru yayılmış, Irak, Suriye, Filistin ve Anadolu'da yeni kurulan tekkelerin çoğuna

bu ad verilmiş, aynı gelenek Eyyûbîler'ce Mısır'a taşınmış ve burada Memlükler tarafından sürdürülmüştür. O döneme kadar mütevazi şeyh evi niteliğindeki binalar yerlerini, özellikle hankah olarak tasarlanan ve daha fazla insana hizmet verebilmek için boyutlarıyla mimari programı geniş tutulan kuruluşlara terketmiştir. V. (XI.) yüzyılın ortalarından IX. (XV.) yüzyıla kadar uzanan bu devir, tekke mimarisinin gelişiminde en önemli aşamayı oluşturur. Bütün İslâm dünyası irili ufaklı tekkelerle donatılmış; bölge, dönem, tarikat ya da işlev farklılıklarına bağlı olarak adları değişen bu kuruluşların varlığına rağmen camilerle evlerin tarikat faaliyetlerine tahsis edilmesi alışkanlığı yine devam etmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'te Latin patriğine ait sarayı ve Kahire'de bir hanımın konağını hankaha dönüştürmesi, Halep'te Emîr Alâeddin Tayboğa'nın konağını hankah şeklinde vakfetmesi bu uygulamanın yalnız şeyh evleri için geçerli olmadığını göstermektedir. Tekkelerde görülen bu yaygınlığın sonucunda değişik tasarım şemaları ortaya çıkmıştır. Türkistan ve Horasan kökenli Türk hânedanları ve onların mirasçısı olan birtakım yönetimlerin egemenlik kurduğu bölgelerde (Türkistan, Horasan, Kuzey Hindistan, İran, Irak, Suriye, Filistin, Mısır, Anadolu) inşa edilen tekkelerin çoğunda erken dönem Horasan hankahlarında görülen sivil mimari kökenli, dört eyvanlı şema ile bunun çeşitli biçimleri kullanılmıştır. Aynı zamanda cami işlevi gören âyin mekânının önündeki şadırvan avlusunun çevresinde tekke birimlerinin sıralandığı diğer bir plan tipi tesbit edilmektedir. Küçük boyutlu tesislerde bâni türbesiyle buna bitişen sınırlı sayıda mekânın teşkil ettiği diğer bir şema da yaygınlaşmıştır. Söz konusu coğrafyanın dışında kalan Mağrib'de çevre duvarıyla kuşatılmış, müstahkem bir külliye niteliğindeki zâviyelerin geliştiği görülür. Tarikat kurumunun yaygınlık kazanmasına paralel şekilde tekke mimarisi gibi terminolojisi de yerel özellikler arzetmekte, buna bağlı olarak tekkelerin bölge faktöründen bağımsız biçimde tanımlanması ve sınıflandırılması imkânsız olmaktadır.

Hankahlar. Suriye, Filistin ve Mısır'da hankah daha ziyade seyyah dervişlerin barınağı gibi kullanılan, herhangi bir tarikata bağlı bulunmayan, gerektiğinde devletin tayin ettiği yöneticiler tarafından idare edilen,

tasavvufî eğitimin arka planda tutulduğu geniş kapsamlı kuruluşları anlatır. Horasan, İran ve Hindistan'da hankah bir mürşid yönetiminde dervişlerin eğitildiği belirli bir tarikata bağlı merkezleri ifade etmektedir. Anadolu'da hankah adıyla anılan yapıların bazıları (Konya Sâhib Ata Hankahı) yukarıdaki tanımlardan birincisine, bazıları (Boyalıköy Hankahı) ikincisine uymaktadır.

Zâviyeler. Genelde bir şeyh ile dervişlerinin yaşadığı küçük kapsamlı tekkeler için kullanılmıştır. İslâm dünyasının sınır boyları olan Mağrib ile Anadolu'da meskûn bölgelerdeki ufak zâviyelerin yanı sıra kolonizasyon merkezi niteliğinde, geniş kapsamlı bazı kırsal kesim zâviyelerinin de inşa edildiği görülmektedir.

Ribâtlar. Sınır boylarında yaptırılan mücahid-sûfî ribâtları artık bu dönemde söz konusu değildir. Ribât diye anılan kuruluşlar eskisine oranla azalmıştır. Meselâ Mekke'de ve Kudüs'teki ribâtlarla Elbistan-Afşin'deki Ashâb-ı Kehf Ribâtı dervişlerin konaklama tesisleridir. Buna karşılık Kahire, Dımaşk ve Bağdat gibi büyük şehirlerde ribât doğu illerindeki hankahın karşılığı olarak tam teşekküllü tarikat yapısını ifade etmektedir.

Cemaathâneler ve Daireler. Yalnız Hindistan'a özgü olan bu mekânlardan birincisi Çiştîler'e ait geniş kapsamlı tarikat merkezlerini, ikincisi XVII ve XVIII. yüzyıllarda ortaya çıkan küçük kapsamlı inziva ve tefekkür merkezlerini belirtir.

Tekkeler, Dergâhlar, Âsitâneler ve Pîr Evleri. Daha ziyade Anadolu'da ve ardından Osmanlı egemenliğindeki topraklarda görülen bu mekânlardan tekke ve dergâhlar her türlü tarikat yapısını ifade eder. Özellikle tekke tabiri gerek Anadolu'da gerekse Osmanlı yönetimi altındaki diğer bölgelerde yaygınlık kazanmış ve bütün tarikat yapılarını karşılamıştır. Âsitâneler ise bir tarikatın ya da tarikat kolunun merkezi olan geniş kapsamlı külliyelerdir. İslâm dünyasındaki tarikatların büyük çoğunluğunun temsil edildiği İstanbul'da her tarikatın ve tarikat kolunun birer âsitânesi kurulmuştur. Pîrlerin ve pîr-i sânîlerin türbelerini barındıran âsitâneler ayrıca "pîr evi, huzûr-ı pîr, âsitâne-i pîr, dergâh-ı pîr" gibi tabirlerle anılır. Tekkelerde teşhis edilen mimari programın temelinde söz konusu tesislerde ihtiyaç duyulan işlevler bulunmaktadır. Bunlar önem sırasına göre ibadet, eğitim, ziyaret,

barınma, beslenme, temizlenme ve ulaşımdır. Bunlardan özellikle ilk ikisinin iç içe geçerek bir bütün oluşturduğu ve çoğunlukla aynı mekânlarda cereyan ettiği vurgulanması gereken bir husustur. İşlev şemasındaki bu özellik, tekkelerde eğitim sisteminin geleneksel medrese eğitiminde uygulandığı gibi öğrenciye bir şeyler öğretmekten çok onu değiştirerek kemale erdirmeyi amaç edinmesinden, tahsil edilerek değil yaşanarak elde edilebilen ve dervişle şeyhi arasında sır olan bir eğitim türü olmasından kaynaklanır. İnşa edildikleri bölgenin ve dönemin konut, cami/mescid ve medrese tasarımlarıyla çoğu zaman paralellik arzeden tekke mimarisinin teşekkülünde toplu ve ferdî ibadet, eğitim, sosyal dayanışma, toplumsal iletişim gibi çeşitli işlevleri, Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun türbesini de barındıran Mescidi Nebevî'nin etkisini de hesaba katmak gerekir. Özellikle sûfîler tarafından bütün tarikat silsilelerinin ulaştığı Hz. Muhammed'in ilk mürşid, Mescidi Nebevî'de barınan ashâb-ı Suffe'nin ilk dervişler olarak telakki edilmesi bu bağlantının kurulmasında etkin olmuştur. Konya Sâhib Ata Hankahı'nın kitâbesinde, söz konusu tesisin Allah'ın sâlih kullarına menzil ve Suffe ehli müttaki kullarına mesken olması için bina ve inşa edildiğinin belirtilmesi, VII. (XIII.) yüzyıl Anadolu'sunda bir tarikat tesisiyle Mescidi Nebevî arasında kurulan bağlantının canlılığını koruduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Azerbaycan ve İran'da Selçuklu ve İlhanlı Dönemleri. Azerbaycan'da Selçuklu Atabegleri devrinin sonunda, Bakü-Şemâhî yolunda Alibayramlı mevkiinde Pirsagat

nehri kıyısında 1256'da Mimar Şeyhzâde Habîbullah b. Şeyh Muhammed Garu tarafından inşa edilen hankah etrafa hâkim kayalık bir zirveye oturtulmuş, surlarla ve burçlarla kuşatılmış müstahkem bir yapıdır. Üstü açık bir avlu çevresinde gelişen hankah birimleri arasında yükselen minare aynı zamanda gözetleme kulesi görevi yapmaktaydı. Daha sonra yöreye hâkim olan Akkoyunlular'ın Hasankeyf'te (Hısnıkeyfâ) inşa ettirdikleri İmam Abdullah Zâviyesi ile aralarındaki benzerlik dikkat çekmektedir. İran'ın Netanz şehrinde İlhanlı dönemine ait cami-hankah-kümbet manzumesi (1304-1325) dönemin ileri gelen sûfîlerinden Şeyh Abdüssamed İsfahânî için tesis edilmiştir. Dört eyvanlı, revaklı avlunun güneyinde mihrap önünde yer alan sekizgen planlı hankahın âyin mekânı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Türkistan ve Horasan’da Timurlu Dönemi. Türkistan’da Yassı (Yesi) şehrinde yer alan ve 1336’da Timur tarafından yeniden yaptırılan Ahmed Yesevî Külliyesi, Türk-İslâm dünyasının en görkemli tarikat yapısıdır (bk. AHMED YESEVÎ KÜLLİYESİ). Bu külliye, Orta Asya’nın İslâm öncesi mimarisinde dört ana yönü ve evreni temsil eden merkezî kubbelidört eyvanlı tasarımın Türk-İslâm mimarisindeki en önemli uygulamalarından biri olup aynı gelenek Türkistan mimarisinde Kübreviyye pîri Necmeddîn-i Kübrâ’nın Ürgenç’teki tekke-türbesi (XIV. yüzyıl), Buyan Kulı Han’ın Buhara’daki türbesi, Kadızâde-i Rûmî, Abdi Darun ve Al Hoca Ata mezar külliyelerinde sürdürülmüştür. Horasan’da Herat yakınlarında Ziyaretgâh mevkiinde IX. (XV.) yüzyılda inşa edilen Mescidi Çihilsütun ile Mescidi Kümbed, Timurlu mimarisine bağlanan cami-tekke niteliğinde yapılardır. Söz konusu tesislerde harimin altında çilehânelerin varlığı dikkat çekicidir.

Mısır’da Memlük Dönemi. Mısır’da Memlük döneminde sayıları artan tekke yapıları zâviyeler, hankahlar ve kubbeler olmak üzere üç gruba ayrılır. Zâviyeler genellikle kare planlı ve kubbeli olan ibadet-âyin mekânı, aynı özelliklere sahip türbe, şeyhin ailesiyle barındığı harem, derviş hücreleri, halvethâneler, bir tür hamam, helâlar, kuyu, çıkrık, sarnıç, sebil, değirmen, fırın gibi bölümlere sahiptir. Kahire’nin Abbâsiye semtinde XV. yüzyıl sonlarında Halvetiyye’nin Demirtaşiyye kolunun pîri Şeyh Muhammed Demirtaşî’nin kurduğu zâviyenin kare planlı, kubbeli tevhidhânesiyle bunu kuşatan fevkanî halvethâneleri tarikat mimarisi açısından çok ilginçtir. Şeyh Demirtaşî’nin kabri tevhidhânenin güneydoğu köşesinde bulunur. Yönetici sınıfa mensup kişilerin inşa ettirdiği ve zengin vakıflarla donattığı hankahların bir kısmı aynı dönemin ve politikanın ürünü olan medreselerle yaklaşık aynı mimari özellikleri taşır. Medreselerde görülen açık avlulu, dört eyvanlı şema bazı hankahlarda uygulanmış, kıble eyvanı mihrapla donatılıp âyin mekânı şeklinde kullanılmış, eyvanlar arasında kalan yerlere derviş hücreleriyle diğer birimler yerleştirilmiştir. Başka bir hankah tipinde ise avlunun kıble yönüne çok destekli cami planına sahip bir ibadet-âyin bölümü yapılmış, avlu diğer yönlerde derviş hücreleri ve diğer birimlerle kuşatılmıştır. Temsil ettiği tip hangisi olursa olsun hankahların ortak bir özelliği, şeyh/velî türbelerini barındıran zâviyelerden farklı şekilde bânileri olan Memlük sultanları ve emîrlerine ait türbelerle donatılmış olmalarıdır. Medreselerle benzerlik gösteren tipin en güzel örneği Kahire’de Sultan II.

Baybars Çaşnigîr Hankahı'dır (1306). Cami-hankah tasarımı sergileyen diğer gruptan Kahire'den Emîr Şeyhû el-Ömerî, Emîr Tenkizboğa ve bu tipin en görkemli örneği olan Sultan Ferec b. Berkuk hankahları zikredilebilir. Kubbeler, Memlük emîrleri tarafından Kahire'de çoğunlukla Nil veya Nil'e bağlı kanalların kıyısındaki bahçelerde inşa ettirilmiştir. Söz konusu tesislerin merkezini kare planlı ve kubbeli köşk niteliğindeki mekânlar teşkil etmekte, hem dinî-tasavvufî hem lâdinî amaçlarla kullanılan bu hacimlerin çevresinde geniş sofalar ve çeşitli tekke birimleri yer almaktaydı. Bâniler buralarda "velîme" denilen görkemli ziyafetler vermekte, yönetici sınıfın yanı sıra sûfîlerin de katıldığı bu ziyafetlerde yarı uhrevî, yarı dünyevî bir hava esmekteydi.

Anadolu'da Selçuklu Devri ve Beylikler Dönemi. Bu döneme ait tekkeler plan tiplerine göre beş grupta toplanabilir. Merkezi kapalı avlu-eyvan ilişkisine sahip örnekler Orta Asya'da olduğu gibi plan tiplerinin en kalabalık grubunu meydana getirir. Söz konusu şemanın Anadolu'daki yaygınlığının sebepleri sert iklim şartları, kökleri İslâm öncesi Türk kültürüne kadar giden toplumsal bellek ve plan şemasının kullanışlılığıdır. Bu gruptaki örneklerin kendine has özellikleri bulunmakla birlikte genel hatlarıyla planın merkezinde çoğu zaman aydınlık feneriyle donatılmış, kubbeyle örtülü avlu ve buna saplanan beşik tonoz örtülü eyvan/eyvanlar yer alır. Bir dağılım mekânı işlevi gören kapalı avluya bağlanan eyvanların aralarında diğer işlevleri karşılayan mekânlar (odalar, mutfak, mezar yapısı) bulunmaktadır. Kapalı avlu toplantı ve âyinler için kullanılabilecek en uygun birimdir. Eyvanlar da büyük ihtimalle bu alana açılan oturma, sohbet ve âyini seyretme imkânı veren mekânlardır. Kitâbesi bilinen en erken tarihli örnek, Konya'nın Ilgın ilçesine bağlı Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınında yerleşimin dışındaki eğimli bir arazide, 1180'de II. Kılıcarslan'ın âzatlı câriyesi Sahnevber Hatun tarafından

yaptırılan Dediği Dede Tekkesi'dir. Konya Ali Gav Zâviyesi, Afyon Boyalıköy Hankahı, Diyarbakır'ın Eğil bucağının doğusunda Tekke adıyla anılan iskân sahasının dışındaki Eğil Tekkesi ve II. Gıyâseddin Keyhusrev'in eşi Mahperi Hatun'un yaptırdığı, Kayseri'nin İncesu ilçesiyle Ürgüp'ün Başköyü arasındaki Tekkedağı adlı sarp tepelerde yer alan Şeyh Turesân (Tur-Hasan) Zâviyesi bu şemanın farklı türlerini sergiler. Bu gruba giren tekkelerin en yoğun biçimde görüldüğü şehir Tokat'tır.

Gökmedrese'nin kuzeyindeki kapalı avlulu ve dört eyvanlı yapı kalıntısının bir hankaha ait olabileceği düşünülmektedir. Tokat'taki diğer yapılar, kubbeyle örtülü avluya tek bir eyvanın bağlandığı ortak bir şema gösterir. Bu durum, çoğu birbirine yakın tarihlerde inşa edilen yapıların aynı mimarın eseri olması ihtimalini akla getirmektedir. Ebû Şems Hankahı (1288), Şeyh Meknûn Zâviyesi, Hoca Sümbül Baba Zâviyesi ve Halef Gazi Hankahı birbirine yakın tarihlerde ve yerlerde inşa edilmiştir. Aynı şehirde daha geç tarihli örneklerden Abdullah b. Muhyî (Abdülmuttalib) Zâviyesi ile (1317-1318) Eretnaoğlu Sultan Alâeddin Ali Bey tarafından Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Gümüştop (Dazya) köyünde yaptırılan zâviyede de benzer şema gözlenir. Öte yandan Vezir Sâhib Ata'nın bânisi olduğu Konya'daki Sâhib Ata Hankahı, bünyesine dahil edilmiş türbe dışında bir cami ve çifte hamamla birlikte aslında büyük bir külliyenin parçasıdır. Burası, çoğunlukla boyutları ve bezemesi mütevazi yapılardan farklı şekilde anıtsallığı ve yoğun bezemeleriyle bir vezir yapısı olduğunu belli eder. Malatya'ya bağlı eski Arapgir'deki hankah, Aksaray'da Melik Mahmud Gazi Hankahı ve Beylikler dönemine ait kapalı avlulu-eyvanlı grubun en erken tarihli örneği olan Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı Elvançelebi köyündeki Elvan Çelebi Zâviyesi bu plan şemasının diğer önemli örnekleridir (bk. ELVAN ÇELEBİ ZÂVİYESİ). Saruhanoğlu Beyliği'ne ait Manisa Mevlevîhânesi (1368-1369), Alâeddin Zâviyesi olarak bilinen Selçuklu yapısının Tekeoğlu Zincirkıran Mübârizüddin Mehmed Bey tarafından tâdil ettirilmesiyle son şeklini alan Antalya Mevlevîhânesi, Germiyanoğlu Beyliği'ne ait Kütahya'daki Balıklı Tekkesi, Tekeoğlu Beyliği'ne ait Alanya Sitti Zeynep Tekkesi, Karamanoğlu Beyliği'ne ait Karaman Karabaş Velî Tekkesi farklı plan şemalarına rağmen kapalı avlulu-eyvanlı plan tipi içerisine giren dikkate değer örneklerdir.

Selçuklu dönemi tekkelerinde görülen ikinci önemli plan şeması, kapalı avlulu plan tipiyle benzer özelliklere sahip olmasına rağmen üstü açık bir avlunun tasarımın merkezini meydana getirdiği örneklerdir. Bazılarında bu avlu revaklı veya sundurmalıdır; derviş hücreleri de bu avluya açılır. Konya'nın Ereğli ilçesinde Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî Zâviyesi (XIII. yüzyılın ikinci yarısı veya XIV. yüzyılın başları) ve şifa gücüne inanılan bir sıcak su kaynağıyla ilişkili Kırşehir Karakurt (Karacakurt/Kalender) Baba Ilıca-Hankahı önemli eserlerdir. Ilıca'nın adına Moğol asıllı Nûreddin Caca Bey'in 1272 tarihli vakfiyesinde Terme şeklinde rastlanmaktadır. Belgede

henüz hankahın adına yer verilmediğinden ılıca-hankahın bu tarihten sonra yapıldığı kabul edilebilir. Beylikler döneminde bu plan tipinin devam etmemesi imkânsız görünmektedir. Ancak Anadolu Selçuklu döneminin sonlarına ait, ilk nüveyi meydana getiren bir mezar yapısı etrafında Beylikler ve Osmanlı döneminde çeşitli birimlerin eklenmesiyle günümüzdeki görünümünü kazanan, geniş programlı iki önemli tarikat külliyesi olan Konya Mevlânâ Tekkesi ile Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi'nin üzeri açık geniş avlular etrafında geliştiği tahmin edilebilir.

Üçüncü grubu meydana getiren, mezar yapısının açık avlunun merkezine yerleştirildiği tekkelere verilebilecek en erken tarihli örnek, Kayseri'nin Develi ilçesine bağlı Havadan köyü civarında eski bir mezarlığın ortasında çevre halkınca Tekke Salanı diye adlandırılan, eğimli bir arazide inşa edilmiş Havadan Köyü Tekkesi ya da vakıf defterlerinden anlaşıldığı üzere Şeyh Hacı İbrâhim Zâviyesi olarak bilinen ve kuruluşu Selçuklu dönemine kadar geriye giden külliyedir. Avlunun ortasındaki türbe hem plan şemasının merkezini teşkil etmekte, hem de tarikat yapılarına ziyaretgâh/kutsallık özelliği kazandırılmasıyla birlikte ihtiyaca bağlı olarak diğer yapıların inşasına öncülük etmektedir. Bu yapı dışında külliyede mutfak, mescid ve hazîre yer alır. Sultan Alâeddin Eretna Bey tarafından eşi Melike Sûlî Paşa Hatun adına Kayseri yakınında 1339'da yaptırılan, yanlışlıkla Köşkmedrese diye bilinen hankahta da mezar yapısı revaklarla çevrili avlunun ortasında bulunmaktadır. Az sayıda örneği barındıran dördüncü gruptaki ribât/kervansaray yapılarıyla ilişkili tekkelere Maraş Ashâb-ı Kehf Ribâtı ile (1213-1214) Konya-Doğanhisar yolu üzerinde

Aladağlar arasında Kalburcu (Güney) köyündeki Elikesik Han ve Zâviyesi iki farklı örnek olarak verilebilir. Bu iki tekke kutsallığına inanılan kült yerlerini, tehlikeli geçitleri, pazar/ticaret yerlerini, her iki külliyede mevcut kervansarayda konaklayan kervanların mallarını koruyan mücahid dervişlerle alâkalı tesislerdir. Son grubu birbirine bitişik kare/dikdörtgen planlı, kubbeli/tonozlu iki birimden oluşan yapılar meydana getirmektedir. Erzincan'ın Kemah ilçesinde Dânişmendoğlu Melik Gazi Zâviyesi (XII. yüzyıl sonu), Alanya Akşebe Sultan Tekkesi ve Balat'ta tekke adıyla bilinen yapı iki birimden oluşan kuruluşlardır. Söz konusu tekkelerde günümüze ulaşan iki birimli çekirdek yapı dışında yeme içme ve barınma işlevlerine cevap veren bölümlerin de bulunduğu ve zaman içinde ortadan kalktığı

tahmin edilebilir. Bunların yanı sıra mekânlarının çoğu bugüne kadar gelmediği için plan şeması aydınlatılamayan ve tam olarak hiçbir gruba girmeyen Konya Bulgur Tekkesi (XIII. yüzyıl sonu, Karamanoğlu devri) bu dönemden asıl adı bilinmeyen diğer bir örnektir.

Osmanlı Dönemi. Altı yüzyıldan fazla devam eden bir devletin üç kıtaya yayılmış topraklarında teşhis edilen Osmanlı tekkesini tanımlamaya çalışırken karşılaşılan en önemli sorun, bu tanımın devletin siyasal kimliğiyle birlikte mimarinin geçirdiği evrelere bağlı olarak değişmesidir. Meselâ devletin henüz Türkmen Beyliği kimliğini koruduğu erken döneme (1300-1453) ait bazı tekkelerle, siyasal ve sosyoekonomik şartların güçlendirdiği fütüvvet kurumuyla bağlantılı tabhâneli/zâviyeli camiler arasında belirgin bir yakınlık gözlenir. Selçuklu döneminin kapalı avlulu medreseleri ve hankahlarına bağlanan bu yapıların yanı sıra aynı dönemden gelen iki birimli türbe-zâviye yapıları da varlığını korumuştur. İstanbul'un fethinden XVIII. yüzyılın ortalarına kadar uzanan klasik üslûp devrinde erken dönemin tekke tipleri ortadan kalkmakta, buna karşılık işlev şeması bakımından dönemin simgesi olan cami merkezli külliyelere yaklaşan mescid-tekke veya cami-tekke türünde kuruluşlar yaygınlaşmaktadır. Bazı tekkelerde yine klasik dönemde olgunlaşan açık avlulu medrese şemasının türevleri kullanılmaktadır. Lâle Devri'yle başlayan Batılılaşma döneminde cephe düzenlerinde, mimari ayrıntılarda ve süsleme programlarında gözlenen Batı etkilerine rağmen klasik dönemde geçerli olan şemalar sürdürülmüş, ayrıca geç dönem sivil mimarisine yaklaşan, diğerlerinden farklı bir tekke tipi ortaya çıkmıştır. Başka bir sorun da Osmanlı kültür kimliğini benimseyen, Anadolu-İstanbul-Rumeli kuşağında tekkeler için de geçerli olan ortak bir mimari dilden söz edilebilmesi, buna karşılık Osmanlı öncesi geleneklerden beslenen bölge üslûplarının egemenliğini sürdürdüğü Ortadoğu ve Kuzey Afrika eyaletlerinde genellikle mimari kimlik açısından Osmanlı olarak nitelendirilmesi imkânsız tekkelerin çoğunlukta bulunmasıdır. Başka amaçlarla tasarlandığı halde sonradan Osmanlı kaynaklarında "vaz'ı meşîhat" diye anılan usulle tekkeye dönüştürülen yapıların varlığı da göz ardı edilmemesi gereken diğer bir husustur. İstanbul'da özgün tekkelerin yanında önemli bir yekün tutan bu "dönme tekkeler"in bir kısmı fetihten sonra cami-tekkeye çevrilen Bizans manastırları ve kiliseleridir. Meşihat konulan yapılar arasında camilere, mescidlere, konutlara, dârülhadis türünden eğitim yapılarına, hatta İstanbul

Sultanahmet'teki Düğümlü Baba Tekkesi gibi bazan bir sarayın (İbrahim Paşa Sarayı) alt yapısına rastlanabilmektedir. Sonuçta dönem, bölge ve yapının özgün işlevi gibi etkenler dikkate alınmaksızın tek ve değişmez bir Osmanlı tekkesi tanımı yapabilmenin mümkün olmadığı söylenebilir.

Osmanlı dönemi tekkelerinde, Bektaşî tekkeleri ve bağımsız mescidleri olan mevlevîhâneler dışında vakit namazlarının kılındığı, tarikat merasiminin (âyin, mukabele) icra edildiği, mevlevîhânelerdeki Meṡnevî şerhleri gibi ders türünden faaliyetlerin yürütüldüğü, çeşitli toplantıların düzenlendiği, ibadeti ve eğitimi kaynaştıran âyin birimleri Bektaşîler'ce meydan/meydan evi, Mevlevîler'ce semâhâne, diğer tarikatların mensuplarınca tevhidhâne olarak adlandırılmıştır. Yalnız mevlevîhânelere özgü olan, sabahları murakabenin yapıldığı meydân-ı şerif, Bektaşî tekkelerinde tarikat eşyasının saklandığı kiler evi, ayrıca halvet uygulamasının gözlendiği tarikatlara ait yapılardaki halvethâne de bu arada sayılabilir. Tarikat pîrlerinin, postnişinlerin, bunların aile bireylerinin ve bazı ileri gelen mensupların gömülü olduğu türbe, ayrıca dervişlerin ve muhiplerin kabirlerini barındıran hazîre tekkelerde mevcut ziyaret birimleridir.

Barınma birimleri, sivil mimaride olduğu gibi harem ve selâmlık diye adlandırılan iki ana kesimde toplanır. Harem şeyhin ailesiyle birlikte yaşadığı, ayrıca tekkeye gelen hanımların ağırlandığı bölümdür. Kapsamı bir iki odalı mütevazi evden mükellef konağa kadar gidebilen harem bölümlerinde sofalar, odalar ve helâ-abdestlik birimlerinin yanı sıra tekkenin büyük mutfağından ayrı küçük bir mutfak, küçük bir hamam ya da gusülhâne bulunur. Şeyh odası, meydan odası, zâkirbaşı odası, kahve ocağı gibi bölümlerden oluşan selâmlık birçok işlevi bünyesinde toplar. Şeyh odası postnişin tarafından erkek misafirlerin ağırlandığı, tasavvufî eğitimde önemli yeri olan sohbet ve meşk toplantılarının gerçekleştirildiği, meydan odası dervişlerin kendi aralarında oturup sohbet ettikleri mekânlardır. Zâkirbaşı odası Mevlevî-lik dışındaki tarikatların âyinlerinde mûsikiyi idare eden zâkirbaşının dinlendiği, misafir kabul ettiği, mûsiki meşklerinin yapıldığı, bu arada âyinlerde kullanılan mûsiki aletlerinin saklandığı birimdir. Kahve ocağı selâmlıkta sunulan kahvelerin kahve nakîbi denetiminde hazırlandığı yerdir.

Bunların yanı sıra tekkede ikamet eden dervişler birçok örnekte selâmlığın içinde yer alan derviş hücrelerinde barınır. Geniş programlı tekkelerde Bektaşîler'ce mihman evi, diğer tarikat ehlince misafirhane veya mihmanhane denilen, seyyah dervişler başta olmak üzere erkek misafirlerin ağırlandığı birimler de genellikle selâmlığın içindedir. Mâbeyin odası selâmlık-harem bağlantısını sağlar. Bu birimlerin tamamı ancak tam teşekküllü büyük tekkelerin selâmlıklarında görülebilir. Boyutları ve mimari programı sınırlı tekkelerin selâmlıklarında çeşitli faaliyetler çok amaçlı bir iki mekânda gerçekleştirilmektedir.

Mevlevîhânelerde matbah-ı şerif, Bektaşî tekkelerinde aşevi diye adlandırılan ve erkeklerin denetiminde olduğu için örneklerin büyük çoğunluğunda selâmlığın bünyesinde ya da onunla bağlantılı biçimde tasarlanan mutfak, tekkede barınanların yanı sıra çeşitli vesilelerle tekkede yemek yiyenler ve çevredeki yoksullar için yemek pişirilen mekândır. Mevlevîhânelerin mutfaklarında ayrıca tarikata giren "nevniyazlar"ın ilk eğitimleri ve semâ meşkleri yapılır. Öte yandan haremdekilerin ihtiyacına cevap verecek ölçekte tutulan harem mutfağı büyük mutfaktan dönme dolaplar aracılığıyla hareme aktarılan yemeklerin ısıtıldığı, hanımlar tarafından bazı yiyeceklerin hazırlanabildiği diğer bir mutfaktır. Erzağın saklandığı, Bektaşî tekkelerinde erzak evi denilen kiler, ekmeğin pişirildiği fırın (Bektaşî tekkelerinde ekmek evi), topluca yemek yenilen, mevlevîhânelerde "somathâne" adını alan yemekhane, şerbetlerin hazırlandığı şerbethâne, şehir dışındaki bazı tekkelerde görülen inek/koyun ahırı, kümes ve arı kovanı (Bektaşî tekkelerinde zenbûr evi) beslenmeye ilişkin diğer birimlerdir. Selâmlık ve harem bölümlerinde yer alan hamam veya gusülhâne, çeşitli abdest alma mahalleri, helâlar, çamaşırhane, su haznesi, sarnıç ve kuyu ihtiyaca ilişkin diğer birimlerdir. Ulaşım çoğu zaman atla, merkeple veya atlı taşıtlarla sağlandığından özellikle kırsal kesimlerde yer alan tekkelerde at ahırı (Bektaşî tekkelerinde at evi) önemli bir birimdir. Ayrıca deniz kıyısında yer alan tekkelerde iskele ve kayıkhane bulunur. Tarikat faaliyetlerinin yanı sıra toplumun başka ihtiyaçlarına da cevap veren, tarikat külliyesi ölçeğindeki bazı tekkelerde tekke hayatı ve tarikat mimarisiyle doğrudan ilişkisi olmayan muvakkithâne, kütüphane, sıbyan mektebi, dârülkurrâ, çeşme, sebil türünden birimlere yer verilmiştir.

Yerleşim düzenini yönlendiren etkenlerin başında tekkelerin işlev şeması

gelmektedir. Tekkelerde mekânlar arası ilişkileri biçimlendiren diğer bir önemli husus, tarikatların bünyesinden kaynaklanan bazı telakkiler ve bunların zaman içinde doğurduğu uygulamalardır. Meselâ âyin mekânlarıyla türbeler arasında gözlenen ve Osmanlı dönemi tekkelerinin önemli bir kısmını diğer dinî yapılardan ayıran yakınlık sûfîlerin ölüme ve velîlere ilişkin telakkilerine dayanmakta, âyinler türbede gömülü olanların mânevî huzurunda icra edilmektedir. Tekkelerin yerleşim düzenini belirleyen etkenler arasında arsanın topografyasını, boyutlarını, ana yollarla ilişkisini, manzaraya açılışını, komşu parsellerdeki binaların yüksekliğini de saymak gerekir. Osmanlı dönemi tekkelerini yerleşim düzenine göre dört grupta toplamak mümkündür.

I. Bu grubu oluşturan tekkeler yerleşim düzeni bakımından açık avlulu, revaklı Osmanlı medreseleri ve bunların bir türevi durumunda ortak avlulu cami-medrese gruplarıyla paralellik arzeder. Sayıca sınırlı olan bu tekke tipinin yönetici sınıfına mensup kişiler tarafından inşa ettirildiği dikkati çeker. Bunun rastlantı olmadığı, aynı zümre tarafından üretilen ve bir anlamda devletin resmî mimarisini temsil eden medreselerle aralarındaki benzerliği etkilediği söylenebilir. Örneklerin hepsinde âyin birimiyle dervişlerin barınmasına ayrılan hücreler üstü açık bir avlunun çevresinde toplanır. Avluyu bir, iki veya üç yönden kuşatan derviş hücreleri bazan "U" biçiminde yekpâre bir kitle meydana getirmekte, bazan avlunun kuzeyinde âyin biriminin mihraptaçkapı ekseninde yer alan bir giriş tarafından "L" biçiminde iki kitleye bölünmekte, bazı örneklerde de avlunun bir kenarı boyunca uzanmaktadır. Tasarımın çekirdeğini oluşturan bu avlu bir yandan tekke hayatının iç dünyasını teşkil etmekte, diğer yandan çevresinde sıralanan birimler arasındaki iletişimi kurmakta, ayrıca bütün bu hacimlerin aydınlanmasını ve havalandırmasını sağlamaktadır. Hücrelerin önünde insanları güneşten ve yağmurdan koruyan bir revak veya sundurma uzanır. Revak tonoz ve kubbe gibi kâgir örtü birimleriyle ya da tek eğimli bir çatıyla donatılmaktadır. Birinci gruptaki tekkelerde gözlenen diğer bir ortak özellik de haremin, tekkede barınan ve hemen daima bekâr olan dervişlerin kullandığı ana binadan belirli bir uzaklıkta bağımsız tasarlanmasıdır. Yapıldığı dönemin sivil mimari özelliklerini sergileyen genellikle ahşap harem binaları yüksek duvarların nâmahrem gözlerden gizlediği bağımsız bir bahçe ile donatılır. Ayrıca ana binanın merkezindeki avluya şadırvan veya bir dizi abdest musluğu yerleştirilir. Helâlar ise bağımsız küçük bir

avlu etrafında toplanarak mümkün olduğunca ibadet, barınma ve yemek birimlerinden soyutlanır. Çoğunluğu bir külliyenin bünyesi içinde yer alır. Bu külliyelerden bazıları geniş kapsamlı (İstanbul'da Koca Mustafa Paşa, Şeyh

Vefâ, Sokullu Mehmed Paşa, Piyâle Paşa ve Atik Vâlide külliyeleri; Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Külliyesi; Eskişehir Mevlevîhânesi'nin ait olduğu Kurşunlu Cami Külliyesi ile Ankara Mevlevîhânesi'nin içinde yer aldığı Cenabî Ahmed Paşa Külliyesi), bazıları dar kapsamlı (İstanbul'da Küçük Ayasofya, Bayram Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Hacı Beşir Ağa külliyeleri) yapı topluluklarıdır. Külliyelerde imaret ve hamam bölümleri mevcutsa tekkede barınanlar da bu birimlerden yararlanmakta, dolayısıyla tekkenin mimari programında yeme içme ve yıkanma ihtiyaçlarına cevap veren birimler yer almamaktadır. Aksi takdirde bu ihtiyaçlar tekkenin bünyesi içinde çözümlenmekte, mutfak, kiler, hamam/gusülhâne türünden hizmet birimleri bazı örneklerde avluyu kuşatan kitle içine alınmakta, bazılarında bu kitleden bağımsız tasarlanmaktadır. Bu grupta toplanan tekkelerin bir kısmında (Kahire'de İbrâhim Gülşenî, Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey, İstanbul'da Şeyh Vefâ, Sokullu Mehmed Paşa, Atik Vâlide, Bayram Paşa ve Hacı Beşir Ağa tekkeleri) aynı külliyedeki medrese hücrelerinden farklı olarak derviş hücrelerinin dışa kapalı tasarlandığı dikkati çeker. Bu hususu medrese ve tekke eğitimleri arasındaki nitelik farkının, başka bir deyişle tasavvufî hayatın gerektirdiği içe dönüklüğün tasarıma yansıması şeklinde değerlendirmek gerekir. Bütün bu ortak özelliklere rağmen söz konusu tip iki alt gruba ayrılmaktadır.

A) Bu grubu meydana getiren örneklerde âyinlerin icra edildiği bölüm aynı zamanda bir cami şeklinde tasarlanmış, söz konusu mekânın bu çift işlevi vakfiyelerde belirtilmiştir. Cami-tekke olarak nitelendirilebilen bu kuruluşların İstanbul'daki ilk örnekleri Şeyh Vefâ Tekkesi (1476-1490), ayrıca Bizans dönemine ait dinî binalar olup II. Bayezid döneminde yeni işlevleri doğrultusunda tâdil edilen ve ek yapılarla donatılan Küçük Ayasofya Tekkesi ile Koca Mustafa Paşa Tekkesi'dir (Halvetiyye-Sünbüliyye Âsitânesi). Aynı tasarım Konya Pîrî Mehmed Paşa Zâviyesi, Eskişehir Mevlevîhânesi, Ankara Mevlevîhânesi, yine İstanbul'da Kasımpaşa Piyâle Paşa Tekkesi, XVIII. yüzyılda Çarşıkapı'da Çorlulu Ali Paşa Tekkesi ile Edirnekapı dışında Mustafa Paşa Tekkesi'nde devam

ettirilmiştir. Şeyh Vefâ Tekkesi ve Piyâle Paşa Tekkesi gibi bazı örneklerde avluyu kuşatan hücreler dervişlerle medrese talebesi arasında paylaştırılmış, ibadet mekânı üçüncü bir işlevle donatılıp cami-tevhidhâne-dershane şeklinde kullanılmıştır. Bu cami-tevhidhâneler, bazı örneklerde gözlenen ve tarikat erkânından kaynaklanan ek birimler hariç tasarım açısından Osmanlı cami mimarisinin kapsamına girmekte, genellikle şadırvan avlusunun kıble yönünde bulunmaktadır. İki istisnaî örnek olarak Çorlulu Ali Paşa Tekkesi ile (avlunun batısında) Mustafa Paşa Tekkesi (avlunun doğusunda) verilebilir. Avluyu kuşatan hücrelerin oluşturduğu kitle/kitleler yan avlu girişleriyle cami-tevhidhâneden koparılmış, böylece tekke mensuplarının tasarrufu altında bulunmayan bu yapının çevreyle ilişkisi güçlendirilmiştir.

B) Bu grupta yer alan örneklerde ibadet ve âyin işlevlerini karşılayan mescid-tevhidhâne birimi tekkede yaşayan dervişlerin, ayrıca muhiplerin ve âyinleri izlemeye gelenlerin kullanımı için tasarlanmıştır. Klasik dönem üslûbunu yansıtan örneklerden Gebze Çoban Mustafa Paşa Tekkesi (1522), Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Tekkesi, İstanbul-Kadırga Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi ile İstanbul Üsküdar Atik Vâlide Tekkesi sayılabilir. Bunlardan son ikisi Mimar Sinan'ın tasarladığı külliyeler içinde yer alır. Saraybosna Hacı Sinan Tekkesi, İstanbul'da Haseki Bayram Paşa Tekkesi ile Eyüp Şeyhülislâm Mustafa Efendi Tekkesi, Sinan sonrası klasik üslûp döneminde; İstanbul'da Bâbıâli Beşir Ağa Tekkesi ile Fatih Haydar Tâhir Ağa Tekkesi de (Halvetiyye-Uşşakıyye/Salâhiyye Âsitânesi) Osmanlı barok üslûbu içinde bu tipin özelliklerini sürdürür. Mısır'da ve Libya'da bu alt gruba giren ve Anadolu-İstanbul-Rumeli kuşağı örneklerinden farklı özellikler sergileyen bazı yapılar ayrıca dikkate değerdir. Mısır'daki ilk Osmanlı tarikat yapısı ve tekke diye adlandırılan, ilk sûfî tesisi olan Kahire İbrâhim Gülşenî Tekkesi (Gülşeniyye Âsitânesi) (1519-1524), yerel üslûbu sürdüren cepheleri ve üst yapısına rağmen Osmanlı kökenli avlulu plan şemasıyla Memlük geleneğinden ayrılır. Yine de fevkanî konumu ve türbenin alışılmamış yerleşimiyle Osmanlı mimarisine aykırı bir yapıdır. Yoğun bir ticaret bölgesinde bulunan tekke, Fâtımî dönemine inen bir geleneğe uygun biçimde altında dükkânların bulunduğu yüksek bir platformun üzerine oturtulmuştur. Pîrin türbesi avlunun merkezinde yükselmekte, tekke birimleri âdeta etrafında "halka-nişin" olmaktadır. Aynı şehirdeki Süleyman Paşa Süleymaniye Medresesi/Tekkesi ile (1543) I. Mahmud Medresesi/Tekkesi de İbrâhim Gülşenî Tekkesi'nin fevkanî

konumunu sürdürür. Süleymaniye Tekkesi, Memlük hankahlarında gözlenen avlulu-eyvanlı şema ile avlulu-revaklı Osmanlı şemasının karışımından doğan melez bir plana sahiptir. Aynı karışım arsanın köşesine yerleştirilen sebilküttâbda, yapının cephelerinde, ayrıntılarında ve bezemelerinde gözlenir. Trablusgarp yakınlarında Zenzûr vahasındaki Sîdî Amura Zâviyesi (1721) plan kurgusu bakımından bu gruba giren, üst yapısıyla yerel üslûbu yansıtan ilginç bir örnektir. Bir önceki grupta yer alan cami-tevhidhânelerden daha ufak boyutlu olan âyin birimlerinin bir kısmı (Gazi Hüsrev Bey, Sokullu Mehmed Paşa, Atik Vâlide, Hacı Sinan, Beşir Ağa ve Tâhir Ağa tekkelerinde bulunanlar) Osmanlı mescidlerinin özelliklerini yansıtır. Kare veya kareye yakın dikdörtgen planlı olan bu birimler kubbe, tonoz yahut kırma çatıyla örtülmüştür. Bayram Paşa ve şeyhülislâm tekkelerindekiler ise sekizgen prizma biçiminde gövdeleri ve kubbeleriyle Osmanlı türbelerini hatırlatmakta, işlev açısından tarikat âyinlerinin dairesel koreografisine uyum göstermektedir. Tekkeyle ilişkisi olmayanlarca pek kullanılmayan bu mescid-tevhidhâneler dışa kapalı biçimde tasarlanmış, avluyu kuşatan diğer tekke birimleriyle

aynı kitle içine alınmış ve yegâne girişleri bu avluya açılmıştır. Bayram Paşa Tekkesi'ndeki mescid-tevhidhâne avlunun ortasında yükselen bağımsız kitlesiyle, Beşir Ağa Tekkesi'ndeki fevkanî konumuyla diğerlerinden ayrılır.

II. Bu gruba giren tekkelerde âyin mekânı, bazan da buna bitişik olan türbe, diğer tekke birimlerinden tamamen soyutlanarak şadırvan avlusunun kıble yönüne yerleştirilmiş, harem dışında kalan bölümler avlunun öbür yönlerine serpiştirilmiştir. Dağınık yerleşimli küçük külliyeler teşkil eden bu kuruluşların büyük çoğunluğunda harem avlunun çevresinden soyutlanmış, genellikle bağımsız bir bahçeye sahip olan bu bölüm ayrı bir girişle donatılmıştır. Çoğu zaman ibadet-âyin binalarının batı, doğu ve güney yönleri hazîrelere ve türbelere tahsis edilmiştir. Bu yapıları da iki alt gruba ayırmak mümkündür.

A) Büyük çoğunluğu aynı zamanda cami olarak kullanılmak üzere tasarlanan bu örneklerde cami-tevhidhâne binaları tek başına yer alır. Tekkelerin kapatılmasından sonra yalnızca söz konusu bölümlerle türbeler ayakta kalmış, işlevsiz kalan diğer birimler genellikle tarihe karışmıştır.

Gerek bu yüzden gerekse Osmanlı döneminin kâgir duvarlı, kırma çatılı mescidleriyle ufak boyutlu camilerinin özelliklerini sergilediğinden şimdiye kadar sanat tarihi literatüründe söz konusu yapıların çift işlevli olduğuna hemen hiç değinilmemiştir. İznik Yâkub Çelebi Zâviyesi (XIV. yüzyıl son çeyreği), Bursa Ebû İshak Kâzerûnî Zâviyesi, Tokat Hamza Bey Zâviyesi, ayrıca Edirne ve Tire mevlevîhânelerinin çekirdek yapıları (cami-semâhâneleri) olan Murâdiye Camii ile Yeşilimaret Camii bu tipin erken örneklerindendir. Tabhâneli/zâviyeli cami tasarımını sergileyen bu yapılar, fütüvvet geleneğine bağlanan cami tipiyle tarikat yapıları arasındaki yakınlığı yansıtmakta ve bu tekke tipinin erken Osmanlı mimarisine özgü bir türevini temsil etmektedir. Osmanlı mimarisinin erken ve klasik dönemlerinde bu tip Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî Tekkesi ile (Bayramiyye Âsitânesi) (1427-1428) Kastamonu Şâbân-ı Velî Tekkesi (Halvetiyye-Şâbâniyye Âsitânesi), Balkanlar'da özellikle Bulgaristan'ın (Doğu Rumeli) kırsal alanlarında yoğunlaşan Kıdemli Baba Sultan Tekkesi, Akyazılı Sultan Tekkesi, Demir Baba Tekkesi gibi tarikat külliyesi ölçeğinde geniş programlı kuruluşlarca temsil edilmiştir. Fakat klasik dönemde bu tipin asıl yaygın türevi, ibadet-âyin mekânının kâgir duvarlı ve çatılı tipik Osmanlı mescidi biçiminde tasarlandığı mescid-tekkeler ve cami-tekkelerdir. İstanbul'daki birçok örnek arasında Sinan'ın tasarladığı Fatih Drağman Tekkesi (1541), Balat Ferruh Kethüdâ Tekkesi, Yedikule Hacı Evhad Tekkesi ile Kocamustafapaşa Bezirgânbaşı (Ramazan Efendi) Tekkesi (Halvetiyye-Ramazâniyye Âsitânesi), ayrıca Topkapı dışında Takkeci İbrâhim Ağa Tekkesi anılabilir. Batılılaşma döneminde de yaygınlığını koruyan bu tipin temel özellikleri İstanbul'da Mevlânâkapı dışında Merkez Efendi Tekkesi (1514), Üsküdar Selimiye Tekkesi ile Devâtî Mustafa Efendi Tekkesi gibi kuruluşlarda izlenebilir. Öte yandan Makedonya Kalkandelen (Tetovo) Harâbâtî Baba Tekkesi (XVI. yüzyıl ?), Rumeli'de geniş kapsamlı ve dağınık yerleşimli Bektaşî tekkesi geleneğinin geç dönemde sürdüğünü kanıtlamaktadır. Araziyi kuşatan yüksek duvarlarla cümle kapısının üzerinde yer alan cihannümâ türündeki köşk, Rumeli'de fetih dönemlerinin yarı askerî nitelikli Bektaşî tekkelerine bağlanan bir geleneğin kalıntıları olsa gerektir. Asırlık ağaçların arasına ustaca serpiştirilmiş tekke birimleri, bunların arasındaki sundurmalar Osmanlı tekke mimarisinin Makedonya'daki en göz alıcı örneklerini teşkil eder.

B) Bu grubu oluşturan örneklerin diğerlerinden farkı türbelerin âyin

mekânlarına bitişik olmasıdır. Böylece söz konusu tekkeler mescid veya cami mimarisinin çerçevesinden çıkarak tarikat yapılarına has bir özellik kazanmıştır. Yine de örneklerin önemli bir kısmında âyin bölümleri tek başına ele alındığında tasarım açısından kâgir duvarlı, kırma çatılı mescidleri andırır. Ancak Bahariye Mevlevîhânesi gibi geç tarihli bazı örneklerde âyin mekânıyla türbeyi bünyesinde toplayan ana bina ahşap malzemesi, ayrıntıları ve cephe düzenlemeleri bakımından dönemin sivil yapılarıyla büyük benzerlik arzeder. Erken Osmanlı mimarisinde Orhan Gazi dönemi eserlerinden Bursa Yenişehir Postinpûş Baba (Seyyid Mehmed Dede) Zâviyesi ile Bursa Babasultan Geyikli Baba Zâviyesi bu tipin iki farklı şemasını sergiler. Postinpûş Baba Zâviyesi, ters "T" biçimindeki kitlesiyle ilk bakışta aynı dönemin tabhâneli camilerinden biri gibi görünür. Ancak tabhâneli camilerde dağılım mekânı olan sofanın yerini beşik tonozlu giriş eyvanına yanlardan saplanan kubbeli dehlizler almıştır. Eyvanın ekseninde kare planlı ve kubbeli âyin mekânı, dehlizlerin sonunda dikdörtgen planlı ve kubbeli sohbet, barınma, yeme içme gibi işlevlere mahsus bir mekânla türbe yer alır. Selçuklu ve Beylikler döneminin iki birimli tekkelerine bağlanan Geyikli Baba Zâviyesi'nde mescid-tevhidhâneyle bunun doğu duvarına bitişik türbe bağımsız girişlerle donatılmış, aradaki duvara bir niyaz penceresi açılmıştır. Çorum Abdalata köyünde bulunan Abdal Ata Tekkesi'nde (XV. yüzyıl sonu-XVI. yüzyıl başı ?) birbiriyle bağlantılı, kare planlı, kubbeli mescid-tevhidhâne ve türbe birimleriyle bu alt grubun erken klasik döneme ait ilginç bir uygulamasına tanık olunur. Kahire Şeyh Sinan Tekkesi, üst yapıda gözlenen Memlük etkilerine rağmen Anadolu kökenli bu şemayı tekrar etmesiyle Osmanlı tekkelerinin gelişme çizgisinde yer alır. Söz konusu tipin İstanbul'da pek çok örneği bulunur. Türbe birimi Sütlüce Hasîrîzâde Tekkesi'nde cami-tevhidhânenin güneydoğu köşesine bitişmekte, Kasımpaşa Hâşimî Osman Efendi (Saçlı Emîr) Tekkesi ile Eğrikapı Cemâlîzâde (Cemâleddin Uşşâkī) Tekkesi'nde (Halvetiyye-Uşşâkıyye/

Cemâliyye-i Sâniyye Âsitânesi) kıble cephesi boyunca uzanmakta, Silivrikapı dışında Seyyid Nizam Tekkesi ile Karagümrük Nûreddin Cerrâhî Tekkesi (Halvetiyye-Cerrâhiyye Âsitânesi) gibi örneklerde tevhidhânenin batı yönüne, Bahariye Mevlevîhânesi'n-de doğu sınırı boyunca gelişmektedir. Bu arada türbenin zemin katında, semâhânenin de bunun üzerinde yer aldığı Üsküdar Mevlevîhânesi bu düzeniyle Osmanlı öncesi

Anadolu Türk mimarisindeki kümbetleri hatırlatır.

III. Osmanlı mimarisinde en fazla örnekle temsil edilen bu grupta, ibadete ve ziyarete ilişkin bölümlerle gündelik hayatın cereyan ettiği bölümlerin tamamı veya bir kısmı aynı kitlenin içine işlev şemasının gerektirdiği biçimde yerleştirilmiştir. Özellikle geç dönemde tasarımları, cephe düzenleri ve ayrıntıları bakımından bulundukları bölgenin ve inşa edildikleri dönemin konut mimarisiyle büyük benzerlik gösteren bu yapılar -birkaç istisna dışında- “ev-tekkeler” diye adlandırılabilir. Tekkelerdeki eğitim-ibadet-barınma birlikteliğini en çarpıcı biçimde tasarıma yansıtan bu yapılar, tarihteki ilk tarikat yapılarının şeyh evlerinden kaynaklandığı düşünülürse Osmanlı dönemi tekkeleri içinde kadîm bir geleneğe bağlanan örnekler olmaktadır. Bu tipin en eski örneklerinden biri Amasya Yâkub Paşa Tekkesi’dir (XV. yüzyılın başı). Erken Osmanlı mimarisinin üretmiş olduğu bu nevi şahsına mahsus Halvetî tekkesini doğu-batı doğrultusunda kateden koridor birimler arasındaki bağlantıyı kurar. Koridorun kuzeyinde kubbeli eyvan biçimindeki tevhidhâne batıda türbeyle, doğuda şeyh odasıyla kuşatılmış, koridora göre yüksekte kalan güney yönüne ortaya mescid, yanlara derviş hücreleriyle halvethâneler yerleştirilmiştir. Anadolu’dan klasik döneme ait nâdir bir örnek olan Gaziantep Şeyh Fethullah Cami-Tekkesi (vakfiye 1559), tevhidhâneye açılan derviş hücreleriyle Osmanlı öncesi Anadolu mimarisindeki kapalı avlulu hankah tasarımının başşehir üslûbu dışında yaşadığını gösterir. Zemin katında barınma ve sohbet birimlerinin, üst katta tevhidhâne-dershane mekânının, arkalarında iki kat yüksekliğinde türbenin bulunduğu Bosna Akhisar (Prusac) Şeyh Hasan Kâfî Efendi Tekke-Medresesi (XVII. yüzyıl başı) benzeri olmayan bir yapıdır. Rumeli’den kayda değer başka bir tesis Makedonya’da Ohri Hayâtî Tekkesi’dir (Halvetiyye-Hayâtiyye Âsitânesi). Cami-tevhidhâneye bitişik selâmlık kanadı, bunun az ilerisinde harem binası, avlunun kuzeyinde türbe ve bunun köşesine yerleştirilmiş şadırvan, ayrıca medrese ve imaret birimlerinden oluşur. İstanbul’da bu gruba giren, XIX. yüzyılda inşa edilmiş veya son şeklini almış çok sayıda tekke bulunur. Bunlardan Yenikapı Mevlevîhânesi, Tophane Kādirîhâne Tekkesi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi, Eyüp Kâşgarî Tekkesi, aynı semtte Ümmî Sinan Tekkesi ve Galata Mevlevîhânesi, Beylerbeyi Şeyh Hüseyin Efendi Tekkesi dış görünümleriyle geçen yüzyıla ait ahşap konakları; Merdivenköy Şahkulu Sultan Tekkesi ile Aksaray Oğlanlar Tekkesi Tanzimat döneminin

kâgir konaklarını; Bebek Durmuş Dede Tekkesi bir Boğaz yalısını; daha mütevazi yapılar olan Beylerbeyi Havuzbaşı Şeyh Nevruz Tekkesi, Sultanahmet Abdurrahman Şâmî Tekkesi, aynı semtte Kaygusuz Tekkesi, Vezneciler Derûnî Mehmed Efendi Tekkesi, Süleymaniye Helvaî Tekkesi, Aksaray Kırkağacî Mehmed Emin Efendi Tekkesi, Silivrikapı Körükçü Tekkesi, Eyüp Selâmî Efendi Tekkesi, Kasımpaşa Aynî Ali Baba Tekkesi, Vezneciler Keşfî Osman Efendi Tekkesi de aynı dönemin iddiasız meskenlerini andırır. Rumeli'de XIX. yüzyıla ait ev-tekkeler olan Üsküp Şeyh Mehmed b. İsmâil Efendi (Haznedar Baba) Tekkesi'nde tevhidhâne, türbe ve selâmlık birimleri tek katlı yayvan bir kitle içinde toplanmakta; Kiçevo Hayâtî Baba Tekkesi, Prizren Kukli Mehmed Bey Tekkesi, Yakova (Diyakova) Âcize Baba Tekkesi ile Rifâî Tekkesi, Mostar Bilagay (Blagaj) Sarı Saltuk (Açıkbaş) Tekkesi de kendi bölgelerinin sivil mimarisini yansıtmaktadır.

IV. Tam olarak hiçbir tipe girmeyen karmaşık düzenli kuruluşlardır. Konya Mevlânâ Tekkesi, Nevşehir Hacıbektaş Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi, Eskişehir Seyitgazi Seyyid Battal Gazi Tekkesi, Selçuklu dönemine ait bir çekirdeğin etrafına Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde birçok birimin eklenmesiyle yüzyıllar içinde oluşmuş yığışımlı ve organik yapı topluluklarıdır. Bunlar revaklı avlular çevresinde toplanan birimleriyle I. gruba, ibadet ve ziyaret birimleri arasındaki yakın ilişkiden ötürü II-B grubuna, hemen bütün işlevlerin birbirine bitişen kitleler içinde toplanmasıyla III. gruba yaklaşır. Geç döneme ait tarikat külliyelerinden İstanbul Silivrikapı Bâlâ Tekkesi (1455 civarı, 1862-1863) cami-tevhidhâne, türbe ve harem bölümlerini barındıran ana binasından bağımsız avlulu selâmlığı, sebil-muvakkithâne-çeşme-şadırvan külliyesi ve mektebiyle bu gruba dahil edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937; Cevat Hakkı Tarım, Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler, İstanbul 1948, s. 32, 109-

116; A. Lézine, Le ribat de Sousse, Tunis 1956; Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante von Franz Babinger, München 1962, I, 88-96; H. J. Kissling, "Aus dem Derwischwesen SüdostEuropas", Grazer und Münchener Balkanologische Studien, München 1967, s. 128-166; a.mlf., "Aus des Geschichte der Chalvetijje-Ordens", ZDMG, CII (1953), s. 233-319; a.mlf., "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", Memoirs of the American Anthropological Association, LXXVI, Lancaster 1954, s. 23-35; a.mlf., "Die Islamischen Derwischorden", Zeitschrift für Religionssund Geistergeschichte, XII, Köln 1960, s. 1-16; Ahmet Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977; İ. Bilgin, "Über die Tekke-Architektur des 13. Jahrhunderts in Anatolien", Fifth International Congress of Turkish Art, Budapest 1978, s. 183-199; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi); Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980; a.mlf., "Bursa Tekkeleri", TT, XII/71 (1989), s. 42-50; S. Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien, Wien 1981; a.mlf., "Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830", Südost-Forschungen, XXXV, München 1976, s. 69-96; a.mlf., "Bektaschiklöster in Anatolien vor 1826. Fragestellungen und Quellenprobleme", Isl., LIII/1 (1976), s. 28-69; a.mlf., "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", IJMES, VII (1976), s. 183-208; a.mlf., "Rural Society in Anatolia and the Balkans during the Sixteenth Century", Turcica, IX/1, Paris 1977, s. 161-196; a.mlf. - Ömür Bakırer, "Dediği Dede ve Tekkeleri", TTK Belleten, XXXIX/155 (1975), s. 447-467; Yılmaz Önge, "Konya Sahib Ata Hankahı", Suut Kemal Yetkin Armağanı, Ankara 1984, s. 281-292; a.mlf.,

"Bilinmeyen Bir Selçuklu Medresesi: Konya Ali Gav Zâviyesi ve Türbesi", Önasya, III/28, Ankara 1967, s. 14-15, 22; Beyhan Karamağaralı, "Ereğli Şeyh Şihâbu'd-din Sühreverdi Türbe-Mescid ve Zâviyesi Sondajları", VII. Kazı Sonuçları Toplantısı (20-24 Mayıs 1985), Ankara 1985, s. 661-667; a.mlf., "Anadolu'da XII-XVI. Asırdaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında", AÜİFD, XXI (1976), s. 247-277; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 213-236; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I-II; Bahaeddin Yediyıldız, "Niksarlı Ahi

Pehlivan'ın Dârü's-Sulehâsı", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 281-290; M. Baha Tanman, "Relations entre les semahane et les türbe dans les tekke d'Istanbul", Ars Turcica-Akten des VI. Internationaler Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 312-322; a.mlf., "Sinan'ın Mimârîsi/Tekkeler", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 313-319; a.mlf., "İstanbul/Kasımpaşa'daki Piyale Paşa Külliyesi'nin Medresesi ve Tekkesi İçin Bir Restitüsyon Denemesi", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya: Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1989, s. 87-94; a.mlf., "İstanbul/Merdivenköyü'ndeki Bektaşi Tekkesi'nin 'Meydan Evi' Hakkında", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 317-342; a.mlf., "Settings for the Veneration of Saints", The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 130-171; a.mlf., "Eyüpsultan'da Tarikat Yapıları", 1. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler, İstanbul 1997, s. 102-120; a.mlf., "Bursa ve Çevresinde Erken Dönem Osmanlı Tarikat Yapıları", Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, Bursa 2002, s. 254-264; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), Ankara 2003, I, 289-307; a.mlf., "Zeytinburnu İlçesi'ndeki Tekkeler", Surların Öte Yanı Zeytinburnu (haz. Burçak Evren), İstanbul 2003, s. 92-113; a.mlf., "Tekkeler", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 361-388; a.mlf., "Un champ inexploré de l'architecture domestique ottomane: Les harems et les selamlıks des tekkes", Actes des VI et VIIe Congrès sur le corpus d'archéologie ottomane sur. Selsebils, minarets, mausolées et souks a l'époque ottomane, Tunis 2005, s. 51-71; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 306-363; a.mlf., "Osmanlı Şehrinde ve Mahallesinde Tekkelerin Yeri: İstanbul Örneği", a.e., s. 365-368; a.mlf., "Ottoman Architecture and the Sufi Orders: Dervish Lodges", a.e.: Sufism and Sufis in Ottoman Society (ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 318-381; a.mlf., "The Position of the Tekkes in Ottoman Cities and Urban Districts: The Istanbul Example", a.e., s. 383-386; a.mlf., "Kitchens of the Ottoman Tekkes as Reflections of Imarets in Sufi Architecture", Feeding People, Feeding Power-Imarets in the Ottoman Empire (ed. Nina Ergin v.dğr.), İstanbul 2007, s. 211-239; a.mlf., "Tekkeler", Geçmişten Günümüze

Boğaziçi, İstanbul 2008, I, 183-220; a.mlf., "İstanbul'da Bizans ve Osmanlı Dönemlerinde Dini ve Mistik Hayat", Bizantion'dan İstanbul'a: Bir Başkentin 8000 Yılı, İstanbul 2010, s. 290-296; a.mlf., "İstanbul Tekkeleri", Arredamento Dekorasyon, sy. 45, İstanbul 1993, s. 112-115, 115a; a.mlf., "Biz Aşağıda İmzası Olanlar...(III)/Bahariye Mevlevîhanesi'nin Mimari Özellikleri ve Semahane-Türbe Binası İçin Bir Restitüsyon Denemesi", İstanbul, sy. 8, İstanbul 1994, s. 45-53; a.mlf., "İstanbul Mevlevîhâneleri", Osm.Ar., XIV (1994), s. 177-183; a.mlf., "Hacı Bektaş-ı Veli Külliyesi", Nevşehir, İstanbul 1996, s. 144-158; a.mlf., "Le tekke bektachi de Kazlıçeşme. II. Emplacement, architecture et décoration", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, VII, Paris 1997, s. 111-126; a.mlf., "Le tekke de Gümüşhânevî à Istanbul: histoire et caractéristiques architecturales d'un tekke Nakşibendî-Halidî", Journal d'histoire du soufisme, V, İstanbul 2007, s. 87-106; a.mlf., "Tekkeler", DBİst.A, VII, 236-240; XVI, 43-46; a.mlf. - Sevgi Parlak, "Tarikat Yapıları", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ali Uzay Peker - Kenan Bilici), Ankara 2006, II, 391-419; Sevgi Parlak, Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Esas Olduğu Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapıları (yüksek lisans tezi, 2004), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Kiel, "A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: The Bektashi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kaligerovo-Nova Zagora", Studies on Ottoman Architecture of the Balkans, Aldershot 1990, s. 53-60; a.mlf., "Bulgaristan'da Eski Osmanlı Mimarisinin Bir Yapıtı Kalugerevo-Noca Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan Bektaşî Tekkesi", TTK Belleten, XXXV/137 (1971), s. 45-60; a.mlf., "The Türbe of Sarı Saltık at Babadağ-Dobrudja", GDAAD, VI-VII (1977-78), s. 205-225; Hakkı Acun, "Manisa Mevlevihanesi", IX. Vakıf Haftası Kitabı: 2-4 Aralık 1991, Ankara 1992, s. 109-111; R. Lifchez, "The Lodges of Istanbul", The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 73-129; Sedat Emir, Erken Osmanlı Mimarlığında Çok İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zâviyeler, İzmir 1994, I-II; Mahmut Erol Kılıç, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin 'Tomâr-ı Tekâyâ'sı", İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri, İstanbul 1997, III, 259-274; Damla Acar, Bulgaristan'da Deliorman Bölgesi'ndeki Babai ve Bektaşi Tekkeleri (yüksek lisans tezi, 1999), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali

Açıkel, “XIV-XVI. Yüzyıllarda Tokat Zâviyeleri”, Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç (ed. Kemal Çiçek), Haarlem-Ankara 2001, s. 229-263; Mehmet Özkarcı, “Afşin Eshâb-ı Kehf Ribatı ve Medresesi”, I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler (haz. Osman Eravşar), Konya 2001, II, 153-170; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2004; A. Erdoğan, “Konya’daki Eski Tekyeler”, Konya, sy. 13, Konya 1937, s. 814-823; Fuat Köprülü, “Ribât”, VD, II (1942), s. 267-278; Ömer Lutfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri. II. Vakıfların Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Kullanılmasında Diğer Şekiller”, a.e., II (1942), s. 279-365; L. Fekete, “Gül-Baba et le bektâsî derkâh de Buda”, AOH, IV/1-3 (1954), s. 1-8; Mahmut Akok, “Hacıbektaş Veli Mimari Manzumesi”, TEt.D, sy. 10 (1967), s. 27-58; Hamit Zübeyir Koşay, “Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi”, a.e., sy. 10 (1967), s. 19-26; Semavi Eyice, “Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi”, TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 551-600; a.mlf., “Çorum’un Mecidözü’nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi”, TM, XV (1968), s. 211-244; a.mlf., “Anadolu’da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanikâhı”, a.e., XVI (1971), s. 39-56; a.mlf., “Kırşehir’de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası”, TED, II (1971), s. 229-254; Erol Yurdakul, “Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankahı”, Önasya, V/59-60 (1970), s. 8-9; Ara Altun, “Konya’da Bulgur Tekkesi”, STY, IV (1970-71), s. 49-60; a.mlf., “Kütahya’da Balıklı Tekkesi Üzerine Notlar”, EFAD, sy. 9 (1978), s. 1-20; Muzaffer Erdoğan, “Mevlevî Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevîhaneleri”, GDAAD, IV-V (1975-76), s. 15-46; M. de Carcaradec, “Un monument inédit à Tokat: Şeyh Meknûn Zâviyesi”, Turcica, IX/1 (1977), s. 111-119; Ahmet Yaşar Ocak, “XIII. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu (Bozok)’da Bir Babaî Şeyhi: Emirci Sultan ve Zâviyesi”, TED, IX (1978), s. 129-208; a.mlf., “Zâviyeler”, VD, XII (1978), s. 247-269; Mehmet Çayırdağ, “Kayseri’nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesân Zâviyesi”, TTK Belleten, XLIV/174 (1980), s. 271-278; G. M. Smith, “The Özbek Tekkes of Istanbul”, Isl., LVII/1 (1980), s. 130-137; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 583-590; D. Behrens-Abouseif,

“Four Domes of Late Mamluk Period”, AIsl., XVII (1981), s. 191-201; a.mlf., “An Unlisted Monument of the Fifteenth Century: The Domes of Zâwiyat al-Demirdas”, a.e., XVIII (1982), s. 105-121; a.mlf., “The Qubba, an Aristocratic Type of Zawiya”, a.e., XIX (1983), s. 1-7; a.mlf., “Change in the Function and Form of Mamluk Religious Institutions”, a.e., XXI (1985), s. 73-93; a.mlf., “The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo”, Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 43-60; a.mlf. - L. Fernandes, “Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo”, AIsl., XX (1984), s. 103-114; Bilgin Turnalı - Esin Yücel, “İstanbul’daki Bazı Tekke Yerlerine Dair Bir Araştırma”, VD, XVIII (1984), s. 141-163; Günkut Akın, “Merdivenköy Bektaşî Tekkesi’ndeki Dünya Ağacı”, STAD, II/4 (1989), s. 68-74; a.mlf., “Tütekli Örtü Geleneği: Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü”, VD, XXII (1991), s. 323-354; Göksal Yıldırım, “Tokat Halef Sultan Zâviyesi”, STAD, III/7 (1990), s. 34-40; Nermin Şaman - Turgay Yazar, “Kayseri Köşk Hânikâhı”, VD, XXII (1991), s. 301-314; Ekrem Işın, “İstanbul’un Mistik Tarihinde Mevlevîhaneler”, İstanbul, sy. 4 (1993), s. 119-131; Adnan Gürbüz, “Elvan Çelebi Zâviyesi’nin Vakıfları”, VD, XXIII (1994), s. 25-30; Saim Savaş, “Tokat’ta Hoca Sünbül Zâviyesi”, a.e., XXIV (1994), s. 199-208; Nuran Tezcan, “Manisa Mevlevîhanesi”, Osm.Ar., XIV (1995), s. 193-199; Bekir Deniz, “Belgeler Işığında Aksaray Melik Mahmûd Gazi Hangâhı veya ‘Darphane’ Diye Bilinen Yapının Tarihlendirilmesi”, Sanat Tarihi Dergisi, VIII, İzmir 1996, s. 33-44; a.mlf., “Aksaray Melik Mahmud Gazi Hangâhı (Darphane) Kazısı”, a.e., XII (2003), s. 69-81; Ahmet Çaycı, “Elikesik Han ve Zâviyesi”, a.e., XII (2003), s. 55-67.

M. Baha Tanman - Sevgi Parlak

TEKKE CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Ohri’de Osmanlı dönemine ait cami, tekke ve türbe.

Makedonya’nın Ohri şehrinde İskenderbey mahallesinde Aliağazâde Zeynelâbidin Paşa tarafından inşa ettirilen imaret içerisinde bugün sadece cami, bitişiğindeki tekke, tekkeye ait türbe ve türbenin kuzey cephesine bitişik yedigen bir şadırvan yapısı bulunmaktadır. Külliyeye ait medrese ve imaret günümüzde mevcut değildir. Bugün faaliyetini hâlâ sürdüren Tekke Camii aslında bir Halvetî tekkesidir (Eyice, sy. 6 [1965], s. 141). 1133 (1721) ve 1198 (1784) yıllarında kaydedilmiş Evkaf kuyûd-ı kadîmesinin ayrı ayrı defterlerinde Aliağazâde Zeynelâbidin Paşa’ya ait iki vakfiye mevcuttur. Bunlardan birinde bâni bey, diğerinde paşa diye geçmektedir (Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 142). Belki de bu sebeple buraya Zeynelâbidin Tekkesi adı da verilmektedir. Ayrıca kurulduğu dönemde Âsitâne-i Hayâtiyye ismiyle zikredilmektedir (Ćehajić, s. 113-114).

Halvetî tekkesinin semâhâne/mescidi içten 7,95 × 7,90 m. ölçülerinde kare planlı bir yapıdır. Bu caminin duvarları ve minare XVII. yüzyıl sonundan kalmıştır. Beden duvarlarında alt sıra pencerelerin sivri kemerli alınlık altında dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereleri ise sivri kemerli açıklıklı olduğu anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda empire üslûbunda yeniden ele alınan camide dikdörtgen açıklıklı pencerelere sahip cemaat yeri önünde yuvarlak kemerli açıklıklı merdiven sahanlığı mevcuttur. Caminin harim kısmı namaz dışında tekkenin semâhânesi olarak kullanılmaktadır. Yapının iç tezyinatı tamamen yenidir. Son cemaat yeriyle birlikte dikdörtgen biçiminde bir planı olan yapı sakıflı mescidler tipinde yapılmış, üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülmüştür (Eyice, sy. 6 [1965], s. 141). Caminin mihrabının eski haliyle dört sıra stalaktitli olduğu bilinmektedir; ancak çeşitli dönemlerdeki tamirler esnasında üstleri sıvanmıştır. Küçük ve basit bir minbere sahip caminin ahşap tavanı kasetli şekilde yapılmıştır ve oldukça sadedir. İki ahşap direk üstüne oturan mahfil de çok sade olup mahfili taşıyan direkler üstte tavanı desteklemektedir. Camide altta sekiz, üstte altı adet pencere mevcuttur. Cami duvarları ve pencereleriyle ilgili son

tamirat neticesinde aslî şeklinin kaybolduğu gözlenmektedir (Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 144). Caminin batı cephesinde yer alan minareye harimin mahfil kısmından geçilmektedir. Minare kaidesi ve küpü kaba yontma taştandır ve küpün bir kısmı gövde ile beraber sıvalıdır. Şerefede üst simidin altında çift bilezik, dört sıra testere dişi stalaktit benzeri sarkıtlar vardır. Kesme taş minare klasik üslûba uygundur.

Camiye kuzeydoğu yönünden bitişik olarak inşa edilen Zeynelâbidin Tekkesi iki katlı olup alt katında kışlık kahve ocağı ve misafir odası şeklinde kullanılan mekânlar, üst katında yazlık kahve ocağı bulunmaktadır. Alt kattaki kışlık kahve ocağı bir kapı ve bir pencere ile camiye bağlanmaktadır. Tekke ile cami birbirinden ayrı yapılarmış gibi görünüyorsa da temelleri birlikte inşa edilmiştir. Son cemaat yerinden bir merdivenle çıkılan sahanlıkta abdest alma yerleri vardır. Tekke Halvetiyye'den Ramazâniyye tarikatının Hayâtiyye koluna aittir. Tekkenin kurucusu Buharalı Pîr Mehmed Hayâtî önce Edirne'ye gelip Şeyh Hasan Sezâî'nin yanında bir süre bulunduktan sanra Serez Halvetî Tekkesi'nde Şeyh Hüseyin Şîrâzî'nin yanında kalmış ve XVII. yüzyıl ortalarında hilâfet icâzeti alarak önce Kırçova'ya (Makedonya), oradan Ohri'ye tekke kurmaya gelmiştir (krş. Palikruševa - Tomovski, s. 205; Ćehajić, s. 113). Bölgedeki şehir ve kasabalarda Halvetî tekkelerinin kurulmasını sağlayan Pîr Mehmed birçok tarikat şeyhine icâzet vermiştir. Pîr Mehmed Hayâtî'nin ardından dokuz şeyh burada görev yapmış ve 1990'larda vefat eden son şeyh Abdülkadrî'den sonra tekkenin şeyhliği boş kalmıştır (ayrıca bk. RAMAZÂNİYYE). Cadde üzerindeki tekkenin avlu giriş kapısında üzerinde son yıllarda konulmuş "Pîr Muhammed Mehmed Hayâtî Halvetî Dergâhı ve Türbesi 1720" ibaresi yazılı bir levha bulunmaktadır.

Caminin kuzeydoğu cephesi önünde yer alan türbe iki bölümden oluşmaktadır. Kare planlı, üzeri içten kubbe ile, dıştan sekizgen çatı ile örtülü mekânda dört kabir, dikdörtgen planlı, üzeri meyilli çatı ile örtülü giriş mekânında ise dokuz kabir bulunmaktadır. Türbede Pîr Mehmed Hayâtî ile beraber üç tekke şeyhi, giriş dehlizinde sekiz sandukada tekkenin diğer şeyhleri defnedilmiştir. Ayrıca girişte kime ait olduğu bilinmeyen bir sanduka, türbenin içerisinde çok yıpranmış bir sancak bulunmaktadır. Türbenin kuzey köşesine bitişik bir şadırvan mevcuttur. Şadırvanın türbeyle birleştiği doğu köşesinde giriş kapısı yer almaktadır. Dışa taşkın beş cepheli

şadırvanın her cephesinde basık kemerli ikişer pencere vardır. İçten kubbe, dıştan meyilli piramidal çatı ile örtülüdür. Şadırvanın iç kısmında günümüzde mermerden bir fıskıye tesbit edilmiştir. Ancak şadırvanın içi tamamen tekkeye ait eşya ile doludur ve ciddi bir tamire ihtiyacı vardır. Tekkenin avlusunda geniş bir hazîre

bulunmaktadır. Hazîrede mevcut kabirler ve mezar taşları arasında üçü Ohri sancağı kaymakamı Şerif Ahmed Bey ile (ö. 1853) Hacı Emin Ağa'ya (ö. 1906) ve Müteveffiye Hanım'a (ö. 1904) aittir. Tekke Camii, Ohri'nin Tarihî Eserleri Koruma Müessesesi'nin muhafazası altında olmasına rağmen büyük ihtimalle cami cemaati tarafından yapılan tamirat yüzünden günden güne özgünlüğünü yitirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 735, 746; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyetinin Tarihçesi, Manastır 1327, s. 88; G. Palikruševa - K. Tomovski, "Les tekkes en Macedoine aux XVIII et XIXe siècle", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca, Napoli 1965, s. 205; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 142-144; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, sy. 3 (1956), s. 161; Džemal Ćehajić, Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1986, s. 112-114; Fehim Bajraktarević, "Turski Spomenici u Ohridu", POF, V (1954-55), s. 114; Semavi Eyice, "Ohri'nin Türk Devrine Ait Eserleri", VD, sy. 6 (1965), s. 141; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1066; M. Kiel, "Okhri", EI² (İng.), VIII, 166-167.

Muhammed Aruçi

TEKKE EDEBİYATI

Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra tasavvufun etkisiyle birçok eser kaleme alınmıştır. Türk edebiyatının divan ve halk edebiyatıyla birlikte üç ana kolundan biri olan tekke edebiyatına teşekkülünden günümüze kadar tasavvufun yanında dinî bilgiler de içerdiğinden "dinî-tasavvufî edebiyat", tasavvuf ana konuyu oluşturduğundan "tasavvuf edebiyatı", eserler tekke çevresinde yazıldığından "tekke edebiyatı", halk diline yakın bir üslûp kullanıldığından "tasavvufî halk edebiyatı", mutasavvıf Türk şairleri tarafından meydana getirildiğinden son yıllarda "Türk tasavvuf edebiyatı" gibi adlar verilmiştir. Esas kaynağını İslâm tasavvufunun teşkil ettiği tekke edebiyatı halk edebiyatı ile divan edebiyatı arasında yer alır. Bu edebiyatı halk tasavvuf edebiyatı ve klasik tasavvuf edebiyatı diye iki kola ayıranlar da olmuştur. M. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Nihad Sâmi Banarlı ve Şükrü Elçin gibi araştırmacılar tekke edebiyatı ürünlerini Türk halk edebiyatı geleneğine bağlarken Pertev Naili Boratav ve Umay Günay bu edebiyata halk edebiyatı içinde yer vermemiştir. Agâh Sırrı Levend, Vasfi Mahir Kocatürk ve Abdurrahman Güzel mutasavvıf şairlerin hem halk hem divan edebiyatından etkilendiği için tekke edebiyatının Türk edebiyatında müstakil bir disiplin olarak ele alınması gerektiği görüşündedir. Osmanlı döneminde tekke edebiyatı ürünlerine estetik bir değer verilmese de bir tür kutsiyet izâfe edildiği anlaşılmaktadır.

Tasavvufta ele alınan konulardan biri varlıktır. Mutasavvıf şairler varlığın esasının "zât-ı mutlak, vücûd-ı mutlak, hüsn-i mutlak" diye nitelendirilen Allah olduğuna inanmışlardır. Diğer bütün varlıklar geçici sûretlerdir ve O'nun bir yansıması ya da gölgesidir. Seyrü sülûk ile mânevî açıdan gelişen insan kendi varlığındaki ilâhî sırrı keşfedip nefsini eğiterek ölmeden önce ölüp Allah'a ulaşmayı hedeflemelidir. Güzel ameller işleyen, ibadet ve zikirle meşgul olan kişinin gönlünde ilâhî tecelliler zuhur etmeye başlar. Bütün bu duyuş, düşünüş ve haller tekke edebiyatının konusunu meydana getirir. Tasavvuf düşüncesinde vahdeti vücûd anlayışı tasavvufî mahiyette olmayan şiirleri de etkilemiştir. Çeşitli fikir cereyanlarının hiçbiri İslâmî edebiyatlarda tasavvuf kadar sanata nüfuz etmemiştir. Bu cereyanın doğuşu ve gelişmesi Arap edebiyatında başlar, buradan Fars edebiyatına geçer.

Mecazi aşk ile hakiki aşk arasında kuvvetli bağlar kuran, ortak mazmunların bulunduğu bir şiir çizgisinde gelişimini sürdüren tasavvuf edebiyatı Anadolu'da Nesîmî, Kadı Burhâneddin, Şeyhî gibi şairler vasıtasıyla divan şiirinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. İslâmiyet'ten önce mistik görev yüklenen Türk şairleri Tanrı'ya ilâhiler söylüyor ve yakarışta bulunuyordu. İslâmiyet'in kabulünden sonra Karahanlılar döneminde yazılan Kutadgu Bilig'deki dört alegorik şahsiyetten biri olan Odgurmış zâhid bir sûfîyi temsil eder. İslâmlaşma sürecinde bölgeye gelen ilk zâhidler Odgurmış'ın kişiliğinde yansıtılmıştır (Şeker, s. 348-353). Eserin son bölümünde Türk tasavvufunun derin bilgi, inanış ve düşünüş unsurlarının dile getirilmesi önemlidir.

Tekke edebiyatının ilk örnekleri Ahmed Yesevî'nin hikmetleriyle ortaya çıkmıştır. Ahmed Yesevî bu şiirleriyle Taşkent ve Siriderya çevresinde büyük bir nüfuz kazanmış, İslâmiyet'i halkın anlayacağı bir dille anlatmış, gönüllere hitap ederek İslâmiyet'i büyük kitlelere sunmuştur. Yesevî hem medrese hem tasavvuf kültürüne sahip olduğu için hikmetlerinde tasavvufî söylemin yanında Kur'an ve hadislerdeki İslâmî öğretinin de verilmeye çalışıldığı görülmektedir. V. (XI.) yüzyıldan itibaren Rum abdalları, Kalenderî, Haydarî, Vefâî gibi değişik tasavvufî zümreler Anadolu'ya gelmiş ve Selçuklular döneminde henüz kurumsallaşmasa da güçlü bir tasavvuf kültürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Halkın teşkilâtlanmasında, huzur ve sükûnun sağlanmasında Mevleviyye, Rifâiyye ve Bektaşîlik gibi tarikatların büyük rolü olmuştur. Bu dönemde Kırşehir ve dolaylarında Hacı Bektâş-ı Velî, Orta Anadolu'da Yûnus Emre gibi ünlü sûfîler yetişmiştir. Çeşitli tarikatlara mensup sûfî şairler, VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da halk topluluklarına onların anlayacağı dille hitap etmiştir. Tekke ve tarikatların kurulup gelişmesine paralel olarak Anadolu'da sûfî şairler vasıtasıyla zengin bir tasavvuf edebiyatı teşekkül etmiştir. XIII-XIV. yüzyıllardaki Türk edebiyatının en önemli özelliği dinî-tasavvufî ağırlıklı olmasıdır. Ahmed Fakih, Hoca Dehhânî, Şeyyad Hamza, Nesîmî gibi şairlerin eserleri bu türdendir (tekke edebiyatının Osmanlı dönemindeki gelişmesi için bk. DİA, XXXIII, 559-562).

Muhteva. Tekke şairleri eserlerinde düşüncelerini vahdeti vücûd anlayışı çerçevesinde anlatmıştır. Yaratılış, tevhid, peygamberler, tarikat ilkeleri,

tasavvuf büyükleri, ilâhî aşk, vecd, insân-ı kâmil, dünyanın fâniliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk, velâyet, kerâmet, zikir, sohbet ve halvet tekke edebiyatının başlıca konularını meydana getirir. Tekke şiirinde sanat endişesinden ziyade içinde bulunulan halin ve zevkin dışa yansıtılması esastır. Bu edebiyatın doğmasına tekkelerde gelişen tasavvufî düşünce, zikir, âyin ve erkân zemin hazırlamıştır. Yûnus Emre'nin ve Şeyh Galib'in idrak ettiği hakikat sırrı aslında aynı olmakla beraber biri İç Anadolu'da doğup kırsal kesimin kültürüyle gelişmiş, diğeri İstanbul'da şehir kültürüyle yetişmiştir. Bunların şiirlerinde ortak terimler bulunsa da estetik, içerik ve biçim farklıdır. Tekke edebiyatının temel konusu olan ilâhî aşkı beşerî aşktan ayırt edebilmek için birçok terime, mecaz ve alegoriye yer verilmiştir. Anlaşılması güç tasavvufî düşünceyi, aşk, heyecan ve tecelliyi birtakım terim ve mecazlara başvurmadan ifade etmek mümkün değildir. Tasavvuf terminolojisine göre şarap ve mey ilâhî aşk; mug sâlik, derviş ve mürid; pîr-i mugan mürşid karşılığıdır. Meyhâne tekke ve dergâhın remzidir. Mahbûb ve mâşuk ile Allah kastedilir. Âşık kendisini ilâhî aşka adamış kimsedir. Bunun gibi zülüf, gîsû, muy, ebrû Allah'ın birlik sıfatını, esrâr-ı ilâhîyi ifade eder. Şem‘ ilâhî nur, sâkî mürşid, kâse, kadeh ve cam âşığın kalbi, mutrip ilâhî hakikati öğreten kimsedir. Tasavvufî şiirlerin genellikle füyûzât-ı ilâhiyye olduğu kabul edilir. Mutasavvıf şair içinde bulunduğu halin tasvirini

yapar. Bu şiiri anlamak için tasavvufî âlem anlayışını kavramak gerekir. Kullanılan dil iç âlemde teşekkül eden hal ile biçimlendiğinden âlem-i şehâdetin verileriyle karşılaştırıldığında bazan "şathiyyât" denilen, ve ilk bakışta anlamsız görünen şiirler ortaya çıkar.

Osmanlı tezkirecileri eserlerinde tekke şairlerine pek yer vermez. Ancak, "Eş‘ârı tasavvufâne ve güftârı âşıkānedir" diye tanıtılan bazı mutasavvıf şairler (Mustafa Safâyî, s. 464) bu tezkirelerde yer alabilmiştir. XVI. yüzyıl tezkire yazarlarından Latîfî sûfîlerin şiirleri için şunları söyler: Velî olan bu şairler şiirlerinde halk beğensin diye sanat ve hayallere başvurmazlar. Övünmek ve ün kazanmak için söz söylemezler. Her türlü kötü niyet ve maksattan yüz çevirirler. Bir iş Allah rızası için olursa ancak o zaman kötü niyet ve maksatlardan arınmış olur. Onların sözleri bütünüyle Cenâb-ı Hak'tan gelen ilham ve feyizle söylenmiştir. Allah onlara nasıl ilham edip feyiz vermişse hiç değiştirip bozmadan öylece yazıp tesbit ederler

(Tezkiretü’ş-şu‘arâ, s. 119). Tekke şairlerine göre şiir Allah’a hamdetmeye, Hz. Peygamber’i tavsif etmeye yaramalıdır. Ali Canip Yöntem divan şairini tekke şairinden ayırırken, “Çoğu hükümdar saraylarına mensup olan, vezirlerin himayesinde yaşayan bu adamlar ömürlerini itikâfta geçiren dervişler gibi gönüllerinde vecdli, ateşli ‘mistik’ tahassüsler besleyemezler. Tekke şiirinde tasavvuf bir iman, divan şiirinde bir fantezidir” diyerek tekke edebiyatında tasavvufun aslî unsur olduğuna vurgu yapar (bk. bibl.).

Tekke edebiyatını daha çok Anadolu coğrafyasında olmak üzere VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren çeşitli tarikatlara, meşrep ve zümrelere mensup sûfî şairlerin manzum, mensur veya manzum-mensur karışık, ana temasını tasavvuftan alan eserleri oluşturur. Bu süreçte Yûnus Emre, Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî, Akşemseddin, Kemal Ümmî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Elmalılı Ümmî Sinan, Bursalı İsmâil Hakkı, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Kuddûsî gibi Sünnî şairler bu edebiyatın ana kolunu meydana getirir. Alevî-Bektaşî çizgisini temsil eden tekke şairlerinin önde gelenleri arasında Kaygusuz Abdal, Hatâî (Şah İsmâil), Muhyiddin Abdal, Yemînî, Pîr Sultan Abdal, Kul Himmet, Âşık Viranî, Ali Türâbî Dede, Edib Harâbî gibi isimler bulunmaktadır. Alevî-Bektaşî zümrenin eserlerinde Hz. Ali, Ehl-i beyt ve on iki imam sevgisi ön plandadır. Bunlarda ilâhî aşk, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, Âl-i abâ, harflerin sırları, Hz. Hüseyin’i şehid edenlere lânet, tevellâ ve teberrâ gibi konular işlenir (Gölpınarlı, TDl., XIX/205-210 [1969], s. 361-371). İlk temsilcisi Hacı Bayrâm-ı Velî kabul edilen Melâmî-Hamzavî zümreye mensup şairlerin başlıca temsilcileri Sârbân Ahmed, Kaygusuz Vizeli Alâeddin, Hamza Bâlî, İdrîs-i Muhtefî, Lâ-mekânî Hüseyin Efendi, Abdullah Bosnevî, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Sarı Abdullah, Sun‘ullah Gaybî gibi şairlerdir. Bunlar eserlerinde vahdeti vücûdu esas almışlar, aşk ve cezbeye büyük önem vermişlerdir. Bâtınî temayüller Alevî-Bektaşî şairlere göre daha az, Ehl-i beyt sevgisi ve Şiîlik inançları kuvvetlidir. Zikir, esmâ, taç, hırka, sülûk mertebeleri gibi terimler şiirlerinde yer almamaktadır (ayrıca bk. a.g.e., XIX/205-210 [1969], s. 371-375).

Türler. 1. Hikmet. Şairin anlayış ve sezgilerine göre din konularını işleyen şiirlerdir. Hikmet şekil yönünden eski halk şiirindeki koşuk ve sagulara benzer. Hikmetlerde İslâmiyet’in esasları, tasavvuf âdâbı, kıyamet halleri, peygamber sevgisi, dervişlerle ilgili menkıbeler anlatılır. Yesevîlik’te şeyhin

sözlerini öğrenmek, okumak ve yaymak gelenek halini almıştır. Aruzla yazılanları olmakla beraber genellikle 4+3=7, 4+4+4=12'li heceyle dörtlük biçiminde kaleme alınmış olup yarım kafiyeli ve çok kere rediflidir. Ahmed Yesevî'nin şiirlerinden oluşan eser Dîvân-ı Hikmet adıyla tanındığından Orta Asya tekke şiiri VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda hikmet ismiyle anılmıştır. Yesevî hikmetlerinde günah ve sevaptan, rahmet ve azaptan, cennet ve cehennemden bahsedildiği için bunlar tekke edebiyatının zâhidâne şiirleri arasında değerlendirilmiştir.

2. İlâhi. Tanrıyı övmek amacıyla söylenen ya da dinî tasavvufî konuları işleyen şiirlerdir. Tanrı aşkıyla ilgili duygu ve düşüncelerden oluşan ilâhiler tekke edebiyatında en yaygın nazım türlerindendir. Bu şiirler başlangıçtan beri "nefes" olarak da adlandırılmıştır. İlâhiler, Allah sevgisi yanında O'nun gücü ve yüceliği gibi konuların işlenmesi bakımından divan şiirinin tevhid ve münâcâtlarına benzer. Dinî törenlerde ve dergâhlarda kendine özgü bir makamla terennüm edilir. Makamla söylenişleri bu şiirlerin yüzyıllar boyu nesilden nesile aktarılarak günümüze ulaşmasına vesile olmuştur. Erzurumlu İbrâhim Hakkı gazellerine "ilâhinâme" adını vermiş, şiirlerinin Hak aşkının şerhi olduğunu belirtmiştir. İlâhilerin hem hece hem aruz vezniyle, çoğunlukla koşma veya gazel biçiminde yazıldığı, aruzla yazan şairlerce bunlara tevhid adı verildiği, ayrıca ilâhilerin bazan halka çeşitli konuları telkin ettiği kaydedilir (Onay, Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, s. 218-219). Dörtlük biçimindekiler 7, 8, 11'li heceyle, beyit biçimindekiler 11, 14, 16'lı hece ölçüsüyle yazılır ve gazel gibi kafiyelenir. İlâhiler tarikatlarda değişik adlarla anılmaktadır. a) Nefes. Anadolu'da bu kelimeyi ilk defa XIV. yüzyıl şairlerinden Elvan Çelebi babası Âşık Paşa'nın Garibnâme'si, Yûnus Emre de kendi şiirleri için kullanmıştır (Yavuz, sy. 61 [1999], s. 40-43). Nefes genellikle Bektaşî ve Alevîler'in düşüncelerini dile getiren manzumeler olup "dua" anlamına gelir. Sünnî tekkelerinde makamla okunan dinî manzumelere ilâhi denilmesi yaygınlaşınca Alevî ve Bektaşîler cem, ikrar ve kurban âyinlerinde okudukları manzumeler için nefes kelimesini tercih etmiştir. Alevîler'in dinî törenlerinde saz eşliğinde makamla söylenen bu şiirler genellikle sekizli hece ölçüsüyle yazılmıştır. b) Âyin. Mutasavvıflara has davranışları ifade etmek amacıyla İranlılar tarafından kullanılan bu terim Mevlevîler'in semâ meclislerinde okuduğu ilâhileri ifade eder; daha sonra semâ meclisi denilen tasavvufî toplantıların genel adı olmuştur. c) Tapuğ. Gülşenîler'in âyin esnasında okudukları

ilâhiler ve şiirlerdir. d) Durak. Allah'ın yüceliğini, kudretini, sıfatlarını anlatan, genellikle Halvetî tekkelerinde ve zikrin iki faslı arasında (durak) bir ya da iki kişi tarafından çeşitli makamlarda okunan serbest bestelenmiş Türkçe manzumelerdir. e) Cumhur. Mevlevî ve Bektaşî dergâhlarından başka tekkelerde okunan ilâhilerdir; toplu halde okundukları için bu adla anılır.

3. Methiye. Dört halifeyi, sahâbîleri, velîleri öven ve onların ruhaniyetinden istimdadı konu alan şiirlerdir. Tarikat kurucuları ve pîrleri için yazılan şiirlerle bazı müridlere hitaben söylenen şiirler de buna dahildir. Halk arasında bu tür şiirlere ilâhi denilirken aruzla yazan şairler bunlara "istigāse" adını vermiştir. "Selâmnâme" olarak da anılan methiyeleri tekke şairleri maddî bir menfaat beklemeden kaleme almıştır.

4. Nutuk. Tarikat ulularının eğitici nitelikteki şiirleridir. Tasavvuf ve tarikatla ilgili bilgiler tekkelerde şeyhler tarafından müridlere daha çok şiirle telkin edilir. Bunlar arasında coşkulu şiirler bulunduğu gibi didaktik şiirler de vardır. Daha çok Bektaşîliğin gelenek, âdet ve âdâbını öğretmek amacıyla yazılan nutukların belli bir nağmesi ve özel bir bestesi yoktur; bir anlamda nefeslerin sazsız söylenenleridir.

5. Devriye. Türk edebiyatında devir nazariyesini işleyen şiirlerdir. Tasavvuf düşüncesinde sudûr ve tecellî nazariyesine göre maddî âleme düşen bir varlık önce cemad, sonra nebat, daha sonra hayvan ve insan şeklinde tecelli eder ve nihayet insân-ı kâmil haline gelince Hakk'a vâsıl olur. Varlığın maddî âleme inişine "kavs-i nüzûl", yeniden o makama yükselişine "kavs-i urûc" denilir. Mebde ve meaddan söz eden bu harekete devir adı verilir. Yaratılışı, maddî âleme inişi (seyr-i nüzûl) anlatan devriyelere "ferşiyye", tekrar aslına dönüşü (seyr-i urûc) anlatanlara "arşiyye" denilir. Devriyelere daha çok Bektaşî-Melâmî şairlerin eserlerinde rastlanır. Yûnus Emre, Kaygusuz Abdal, Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Ahmed-i Sârbân, Ümmî Sinan, Seyyid Nizamoğlu, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Sun'ullah Gaybî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi birçok mutasavvıf şair devriye kaleme almıştır. Devriyeler genelde manzum olup destan, koşma, ilâhi ve nefes biçiminde yazılır. Niyâzî-i Mısrî'nin mensur devriyesi bulunmaktadır.

6. Mersiye. Din ve tarikat ulularının vefatından duyulan üzüntüyü dile

getiren, meziyetlerini anlatan, bu arada dünyanın geçiciliğini vurgulayan şiirlerdir. Daha çok Alevî-Bektaşî şairleri tarafından yazılan mersiyelerde bir taraftan Ehl-i beyt sevgisi ifade edilirken diğer taraftan Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duyulan üzüntü dile getirilir ve bunlar "maktel" (maktel-i Hüseyin) olarak adlandırılır. Bu şiirler, muharrem ayında tekkelerde yapılan âyinlerde mûsiki eşliğinde topluca veya mersiyehanlar tarafından okunduğu için "muharremiyye" adıyla da anılır.

7. Şathiyyât. Sûfîlerin belli mertebelerin sırlarını anlattıkları, rumuzlarla örtülü, cezbeli, kalbî ve hissî sözleridir. Bu şiirler aklî değil hissî olduğundan melekûtî âlemden habersiz bulunanlar tarafından yadırganır. Şathiyeler hakikatin dolaylı ve mecazen söylenmiş biçimidir. İlk bakışta anlamsız gibi görünen, fakat şerhedilince mânası ortaya çıkan ve tasavvufî aşk halinin sarhoşluğu ile söylenen bu sözler ciddi bir düşüncenin alaycı bir dille ifadesidir. Yûnus Emre, Seyyid Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Kaygusuz Abdal, Lâmiî Çelebi, Elmalılı Ümmî Sinan, Niyâzî-i Mısrî, Bolulu Himmet Efendi, İdrîs-i Muhtefî, Azmi Baba, Azbî Mustafa, Hayretî, Şeyh Verdî, Seyrânî, Edib Harâbî gibi şairler bu tür şiirler yazmıştır. Tekke şairleri ayrıca tevhid, münâcât, hamdiyye, na't, mevlid, mi'racnâme/mi'râciyye, hicretnâme, istimdatnâme, şefaatnâme (istişfâ), menâkıbnâme, velâyetnâme, düvâz/düvâzdeh, salâtnâme/tasliye, hayretnâme, vücudnâme, ibretnâme, faziletnâme, buyruk, nasihatnâme/pendnâme, işretnâme/sâkînâme, nevrûziyye, ramazâniyye, tarikatnâme, sülûknâme, vasiyetnâme, kıyametnâme, mahşernâme gibi mensur ve manzum eserler kaleme almıştır (ayrıca bk. Güzel, s. 587-750).

Vezin-Kafiye. Tekke edebiyatında sanat endişesi ön planda olmadığı için vezin ve kafiye konusunda oldukça serbest hareket edilmiştir. Bu yüzden vezin ve kafiyelerde çeşitli kusur ve aksaklıklar görülür. Ahmed Yesevî Orta Asya'da, Yûnus Emre Anadolu'da şiirlerinde hem hece hem aruz veznini kullanmıştır. Bazı tekke şairleri divanlarında yalnız aruz veznine yer vermiş olsa da çoğunluk hem heceyle hem aruzla yazmıştır. Bir kısım şiirler, meselâ "mefâîlün mefâîlün feûlün" vezninde olduğu gibi hem aruz hem hece ölçüsüne uymaktadır (4+4+3=11'li hece). Yûnus Emre, Kaygusuz Abdal, İbrâhim Gülşenî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Sun'ullah Gaybî, Niyâzî-i Mısrî gibi şairler her iki vezinle şiirler kaleme almıştır. Tekke edebiyatında aruzun en çok kullanılan vezinlerinden

biri “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün”dür. Hezec ve recez bahirleri de bu şairlerin itibar ettiği aruz kalıplarıdır. Beyit biçiminde yazılan şiirlerde genellikle on birli, on dörtlü, on altılı; dörtlüklerle yazılanlarda yedili, sekizli, onlu ve on birli hece ölçüsü kullanılmıştır. Dörtlükle olanlarda koşma, beyitle yazılanlarda gazel-kaside kafiye düzeni benimsenmiştir. Genellikle 4+3, 4+4, 5+3, 6+4, 4+4+3, 6+5 gibi değişik duraklara yer verilir. Divan şiirinde kabul görmeyen kulak için kafiyeyi tekke şairleri çok kullanmış, halk şairleri gibi kafiye de hafif bir ses benzerliğini yeterli görmüştür. Divan şiirinde üzerinde durulan aynı türden, aynı dilden kelimelerin kafiyelenmesi gibi kurallar burada pek gözetilmez. Tekke şiirinde yarım, tam, zengin ve cinaslı kafiyeler kullanılmıştır. Redif de âhengi sağlamak, ses güzelliğini yansıtmak için tekke şairlerinin çok sık başvurduğu unsurlardan biridir.

Nazım Şekilleri. 1. Gazel. Divan şiirindeki tür özelliğiyle değil vezin ve kafiye dizilişiyle kümelenişi esas alınıp tekke şiirinde de kullanılan gazel daha çok musammat haline getirilmiş ve koşmaya yaklaştırılmıştır. Başta Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî olmak üzere birçok tekke şairi musammat gazeller yazmıştır. Bu şiirlere tekke edebiyatında ilâhi adı verilir. Gazellerde tasavvuf, hikmet, ilâhî aşk işlenir; Hz. Muhammed’e ve Hz. Ali’ye bağlılık dile getirilir. Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi, Dimetokalı Vahdetî, Nigârî gibi tekke şairleri divan şiiri tarzında da gazeller yazmıştır. 2. Kaside. Tevhid, münâcât ve na‘tlar yanında dört halife, Ehl-i beyt ve on iki imam, tarikat ve din büyükleri için yazılan methiye ve mersiyeler genellikle kaside biçimindedir. Bolulu Himmet Efendi ve Mustafa Mânevî gibi münâcât, tevhid ve na‘tlarını gazel tarzında yazan şairler de vardır. Bu türler için murabba, terkibibend, terciibend vb. nazım şekilleri de kullanılmıştır. 3. Mesnevi. Türk şairleri en çok Ferîdüddin Attâr, Nizâmî-i Gencevî ve Molla Câmî’nin mesnevi tarzında eserleriyle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Meṣnevî’sinden etkilenmiştir. Yûnus Emre’nin Risâletü’n-nushiyye’si, Gülşehrî’nin Mantıku’t-tayr’ı, Âşık Paşa’nın Garibnâme’si, Muhyî’nin İbtidânâme Tercümesi, Pîr Muhammed’in Tarîkatnâme’si, Elvân-ı Şîrâzî’nin Tercüme-i Gülşen-i Râz’ı, Ârif’in Mürşidü’l-ubbâd ile Nüsha-i Âlem’i, Ahmed Hayâlî’nin Ravzatü’l-envâr’ı, Şemseddin Sivâsî’nin Gülşenâbâd’ı ve Süleyman Zâtî Efendi’nin Sevânihu’n-nevâdir’i bunlar arasında sayılabilir. Mesnevilerde tevhid, seyrü sülûk, nefis terbiyesi, din ve tarikat büyüklerinin hayat hikâyeleri, ilâhî aşk, cezbe, vuslat vb. konular

işlenmiştir. 4. Murabba. Murabbalar daha çok dinî ve didaktiktir. Niyâzî-i Mısrî, Sun‘ullah Gaybî, Abdülahad Nûri, Bîçâre, Bolulu Himmet, Mustafa Mânevî, Sezâî-yi Gülşenî gibi tekke şairlerinin divanlarında murabba şeklinde çeşitli şiirler mevcuttur. 5. Rubâî. Halk şiirinin dörtlük-mânilerine benzer. Genellikle hakîm, filozof ve sûfî şairlerin bir düşünceyi, felsefî bir görüşü, bir tasavvuf heyecanını dört mısralık nazım kalıbı içinde söylemek için başvurdukları nazım biçimidir. Tekke şairleri arasında rubâî pek kullanılmamıştır. Lâmekânî Hüseyin Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi tekke şairlerinin divanlarında rubâî nazım şekliyle yazılmış şiirler bulunmaktadır. 6. Koşma. Tekke edebiyatında heceyle yazılan ilâhiler (nefes, nutuk) koşma nazım şekliyledir. Devriyeler de koşma ile yazılabilir. Yûnus Emre’nin ilâhilerinin musammat gazel değil koşma tarzında yazıldığını ileri sürenler varsa da bu doğru değildir. Daha sonraki tekke şairleri heceyle yazdıkları şiirlerde en çok koşma nazım biçimine yer vermiştir. 7. Mâni. Hatâî, Muhiddin Abdal, Lala Sultan, Kāsımî gibi tekke şairleri tarafından kullanılmıştır. Tekke şairleri yazdıkları mânilerin ilk mısralarında adlarını

veya mahlaslarını verirler. Tekke edebiyatında terkibibend, terciibend, müstezad, kıta, tuyuğ, nazım, beyit, muhammes, müseddes, müsemmen, muaşşer gibi divan edebiyatından alınmış nazım şekilleriyle de şiirler yazılmıştır.

Dil ve Anlatım. Tekke şiirinde divan şiirinin sanatlı ve ağır dili kullanılmadığı gibi halk şairlerinin mahallî diline de yer verilmemiştir. Tekke edebiyatına dair eserlerde başta tasavvuf terimleri olmak üzere çeşitli atasözleri ve deyimlere, mahallî kelimelere rastlanır ve genellikle telkin edici bir üslûp kullanılır. Bu edebiyatın dili bazan halk edebiyatına, bazan divan edebiyatına yaklaşmaktadır. Şairler Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden örnekler de verir. Dede Ömer Rûşenî gibi divan şiiri geleneğinden ayrılıp tasavvuf yoluna girmekle birlikte bu gelenekten bütünüyle uzaklaşmayan şairler yanında Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Sun‘ullah Gaybî gibi anlaşılması güç tasavvufî konuları sade bir Türkçe ile ifade eden şairler de vardır. Tekke edebiyatı bünyesinde divan edebiyatını, âşık ve halk edebiyatlarını benimsemiş şairler bulunduğundan bu edebiyatın vezin, nazım şekilleri ve mecaz, teşbih, istiare gibi sanatlar bakımından kendine özgü bir alanı yoktur (Kurnaz, İlmî Araştırmalar, sy. 10 [2000], s. 165-168).

Mutasavvıf şairler şiiri tecellî-i ilâhî olarak görmüş ve kendilerine özgü sembolik bir dil geliştirmiştir. Tekke şairleri öğüt vermeye başlamadan önce dikkat çekmek için çeşitli hitap unsurları da kullanmıştır. Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Pîr Sultan bu hitap tarzına sıkça başvurmuştur. Tekke edebiyatında kullanılan bir başka tarz doğrudan anlatımdır. Bu edebiyatın mensupları anlatacakları konuyla ilgili çeşitli sorular sorar ve bunları yine kendileri cevaplandırır. Yûnus Emre, Âşık Yûnus, Kaygusuz Abdal, Niyâzî-i Mısrî gibi mutasavvıflar sorulu-cevaplı yönteme başvuran şairlerdendir. Tekke edebiyatında devriye, menâkıbnâme, velâyetnâme, gazavatnâme türü eserlerde tahkiye üslûbu kullanılırken tabiat, evren, âhiret, cennet, cehennem gibi konularda tasvir yoluna başvurulmuştur. Öte yandan tekke şiirinde edebî sanatlar da kullanılmış, ancak hiçbir zaman tasannua düşülmemiştir. Mutasavvıf şairlerin şiirleri mecaz, teşbih ve istiarelerle doludur. Başta âyet ve hadisler olmak üzere çeşitli kıssalara ve olaylara telmihler yapılmıştır. Bu arada tekrir ve iktibaslara da yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 119, 121-122; Sunullâh-i Gaybî Divânı (haz. Bilal Kemikli), İstanbul 2000, s. 79-94; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 464; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1984, s. 341-357, ayrıca bk. tür.yer.; Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930; İsmail Habip [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 222-232; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1963; a.mlf., "Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları", TDl., XIX/205-210 (1969), s. 357-423; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 61, 85; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1971, I, 42-45, 92-97, 126, 216, 276-281, 285; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divânı I: İnceleme, Ankara 1990, s. 47-73; a.mlf. - Cemâl Kurnaz, Türk Edebiyatında Şathiyye, Ankara 2001; Cemâl Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara 1997, s. 19-22; a.mlf., "Bütün Şairler Büyük Tek Bir Şiiri Oluşturmak İçin Faaliyet Göstermişlerdir", İlmî Araştırmalar, sy. 10,

İstanbul 2000, s. 165-168; Ali Canip Yöntem, "Divan Edebiyatının Bir Cephesi", Hayat, nr. 6, 6 Kânunusâni 1927, s. 103-104'ten naklen, Prof. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri (haz. Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan), İstanbul 1996, s. 9; Ahmet Talât Onay, Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1996, s. 218-219, 225, 246, 249; a.mlf., Türk Şiirlerinin Vezni (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1996, s. 52; Kenan Erdoğan, Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı, Ankara 1998, s. XCV-CXII; Mehmet Yardımcı, Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri, Ankara 1998, s. 341-370; Suat Batur, Açıklamalı-Örnekli Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1998, s. 267-284; Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 2001, s. 482; Erman Artun, Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı, Ankara 2002; a.mlf., Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri, İstanbul 2010; Ömür Ceylan, "Tasavvufî Edebiyat", Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2004, IV, 159-195; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 61-88; Abdurrahman Güzel, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara 2006; Bahar Akpınar, "Tasavvufî Halk Şiiri", Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Talât Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, I, 630-660; Azmi Bilgin, "Cumhuriyet Döneminde Saray, Halk ve Tekke Edebiyatı Ayrımı", Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar II, İstanbul 2008, s. 40-57; a.mlf., "Osmanlı Şiir Geleneğinde Türk Tasavvuf Şiirinin Yeri", TDED, XXXI (2004), s. 17-24; a.mlf., "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", İlmî Araştırmalar, sy. 1, İstanbul 1995, s. 61-82; a.mlf., "Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 331-352; a.mlf., "Osmanlılar [Tekke Şiiri]", DİA, XXXIII, 559-562; Fatih M. Şeker, İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru, Ankara 2010, s. 348-353; Bilge Seyidoğlu, "Halk Şiirinde Tasavvuf", TDEAD, sy. 2 (1983), s. 134-147; Yakup Şafak, "Tasavvufî Şiirde Mecazî Anlatım", Yedi İklim, VIII/59, İstanbul 1995, s. 10-14; Kemal Yavuz, "Edebiyatımızda Gezen Nefesler", Tarih ve Medeniyet, sy. 61, İstanbul 1999, s. 40-43.

A. Azmi Bilgin

TEKKE MÛSİKİSİ

Türk dinî mûsikisinin tekkelerde icra edilen kısmı.

Bir mûsiki tarzı olarak ele alınıp gelişmesi daha çok Osmanlı kültür ve medeniyeti çerçevesinde şekillenen Türk dinî mûsikisi cami ve tekke mûsikisi diye iki bölümde incelenmiştir. Son zamanlarda “tasavvuf mûsikisi” olarak da ifade edilen tekke mûsikisi, “cehrî zikir yapan tarikatların zikirleri esnasında daha çok ritme dayalı, bazan bir veya birkaç enstrümanın iştirakiyle ortaya çıkan mûsiki” şeklinde tarif edilebilir. Tekke mûsikisi formları genelde Mevlevî âyini, ilâhi, mersiye, durak, şugul, nefes biçiminde sıralanabilirse de dinî mûsikide cami ve tekke mûsikisi sınıflandırılması çerçevesinde her iki bölümde yer alan formların kesin sınırlarla ayrılmadığını, bazı formlarının iki mûsiki şubesinde de ortak icra edildiğini belirtmek gerekir. Bu durumda her ne kadar tekkedeki ağırlığı daha fazla ise de ayrıca camide icra edilen ilâhi formu başta olmak üzere mevlid, mi‘râciyye, na‘t, kaside, tevşîh ve mersiye gibi formlar hem camide hem tekkede kullanılmıştır. Meselâ tekkelerde zikir esnasında zâkirler tarafından okunan zikir ilâhisi veya usul ilâhileriyle zikir dışında topluca okunan cumhur ilâhilerinin yanı sıra camide teravih namazı sırasında okunan ramazan ilâhileri, muharrem ayında hem tekkelerde hem camilerde okunan mersiyeler bu ortak icralardan bazılarıdır.

Tekkelerde her tarikatın kendine mahsus zikir şekli vardır. Belirli gün ve gecelerde yapılan bu zikirlere genel anlamda “âyin” denilmekteyse de kelime zamanla Mevleviyye tarikatına ait zikrin ve bu esnada okunan mûsiki eserinin özel adı gibi kullanılmaya başlanmıştır. Tekkelerde düzenlenen âyinlerde asıl amaç zikirdir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde tekrar edilen, “Allah’ı zikrediniz” tavsiyesini uygulama anlayışı içerisinde teşekkül edip gelişen tasavvuf toplantılarındaki zikir meclislerinde bazan beraberce, bazan yalnız okunan eserler bir mûsiki meclisi oluşturmaktadır. Ancak zikir meclislerinde mûsikinin asıl amaç değil zikri yürütmek için kullanılan bir araç olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Mevlevîlik ve Bektaşîlik dışında tarikatlarda zikirler genellikle diz çöküp oturarak, ayakta ve dairevî yürüyüş biçiminde yapılır. Diz çöküp başı sağa sola çevirmek

veya diz kapakları yerde olduğu halde doğrulup oturmak suretiyle uygulanan zikre “kuûdî zikir”, bu şekilde zikredenlere “kuûdî”, ayakta bele kadar eğilip kalkmak, olduğu yerde sağa sola dönmek ve sallanmak suretiyle yapılan zikre “kıyamî zikir”, bu şekilde zikredenlere “kıyâmî”, ayakta kol kola veya el ele tutuşarak sağ ayağını biraz ileri, sol ayağını biraz geri atmak ve sağdan sola doğru bir tempo ile devamlı ilerleyip dönmek suretiyle yapılan zikre “devranî zikir”, bu şekilde zikredenlere “devranî” denilir. Tarikatların benimsediği tasavvufî düşünce o tarikatın âyininde, dolayısıyla zikir esnasında icra edilen mûsikisinde hissedilir. Meselâ Celvetî âyininde coşkunluktan çok huşûa davet eden tavır bir Halvetî ve Kādirî âyininde görülmez. Aynı şekilde Rifâî âyinindeki hareketlilik ve coşkunluğa Nakşibendî âyininde rastlanmaz. Ayrıca aynı tarikatın âyini esnasındaki kuûd, kıyam ve devran zikirlerinde ritim farklıdır. Ağır bir ritimle başlayan zikir giderek hareketlenip coşkulu biçimde sona erer. Diğer tarikat âyinlerinden farklı bir şekli ve seyri olan Mevleviyye’de semâ adı verilen zikirde hareketten çok vecde davet eden bir tavır dikkati çeker. Bektaşîlik’te de diğer âyinlerde görülmeyen tamamen farklı bir âyin tavrı mevcuttur.

Tarikat âyinleri şeyh, zâkirbaşı, meydancı, reisler tarafından idare edilir ve bu kişilerin uygun gördüğü süre içerisinde devam eder. Âyinler zikre katılanların sesleriyle iştirak ettiği, belirli bir bestesi olan evrâdlarla başlar, ardından zikrin diğer safhalarına geçilir. Dervişler zikir yaparken zâkirler zikrin gidişine ve ritmine uygun biçimde ilâhi okur. Zaman zaman verilen aralarda na‘t, durak, kaside ve mersiyeler terennüm edilerek zikre katılanların soluklanmasına imkân hazırlanır. Zikirdeki mûsiki eserlerini zâkirbaşı idare eder. Zâkirbaşılık çok önemli bir görevdir. Zâkirbaşı olabilmek için birçok ilâhi bestesini hâfızasında saklamak, geniş bir mûsiki kültürüne, pürüzsüz bir sese, bunların yanında iyi bir idare kabiliyetine sahip olmak gerekir. Zikir esnasında okunacak ilâhilerin hangi tür zikre uygun düşeceğinin tesbit edilmesi, bu eserlerin zikir nitelikleri, ayrıca günün özellikleri göz önüne alınarak seçilmesi zâkirbaşının görevleri arasındadır. Meselâ muharrem ve safer aylarında okunan ilâhilerin Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edilmesini konu alan manzumelerden, rebîülevvel ve rebîülâhir aylarında çoğunlukla Hz. Peygamber’i öven ve onun niteliklerinden bahseden ilâhilerden seçilmesine özen gösterilir. Eski ilâhi repertuvarlarında her hicrî ayda okunmak üzere bestelenmiş ilâhiler

mevcuttur. Zikir sırasında okunacak eserlerin makamlarının seçimi de önem taşır. Âyinin akışı içerisinde ritim gittikçe hızlanıp sesler tizleşeceğinden bu özelliklere uygun makamların sıralanması gerekmektedir. Bir tarikat zikri esnasında okunan eserler sadece o tarikata mahsus olmayıp başka bir tarikat zikrinde de okunabilir. Meselâ Halvetî ilâhisi diye bilinen bir eser Kādirî âyininde de icra edilebilir. Ayrıca tarikatlar arasında sıkı münasebetler vardır. Başka tarikat tekkelerini ziyaret eden şeyhlerin zaman zaman birbirlerinin âyinlerini idare ettikleri kayıtlarda belirtilmektedir.

Tekkelerde yapılan zikirlerde ritme yardımcı olan mazhar, halîle, kudüm, bendir, nevbe gibi vurmalı sazlarla ney eşlik eder. Ancak muharrem ayındaki zikirlerde saza yer verilmez. Mevlevî âyinlerinde önem verilen ney, kudüm ve rebabın yanı sıra son dönemlerde Türk mûsikisi sazlarının hemen hepsi kullanılmıştır. Bektaşî âyinlerinde ise daha çok bağlama ailesi çalınır. Mûsikinin bir heyet tarafından icra edilmesi durumunda bağlamaya kabak kemâne, ud, cümbüş gibi sazlar da eşlik edebilir. İslâm dünyasının önemli bir kültür ve sanat merkezi olan İstanbul dinî mûsikinin de merkezi olmuş, tekke mûsikisinin en güzel örnekleri İstanbul tekkelerinde yetişen veya buralardan feyiz alan bestekâr ve icracılar tarafından ortaya konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Mûsikisi Klasiklerinden İlâhîler: Hicrî Senenin Her Ayında Okunmaya Mahsus İlâhîler (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, I-II; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 9-11, 13-14; II, 403-405; Halil Can, “Dînî Mûsiki”, MM, sy. 309 (1975), s. 28; sy. 316 (1976), s. 19; Nuri Özcan, “İstanbul Tekkelerinde Mûsiki”, İstanbul, sy. 45, İstanbul 2003, s. 75-76; a.mlf., “Devran”, DİA, IX, 249-250; Ömer Tuğrul İnançer, “Tekke Musikisi”, DBİst.A, VII, 240-241.

Nuri Özcan

TEKLİF

(التكليف)

Allah’ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında terim.

Sözlükte “bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek” anlamındaki kelef kökünden türeyen teklîf “birine yapılması zor bir işi yüklemek” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “klf” md.; Tehânevî, I, 504-505). Kelâmda teklif konusu, Cenâb-ı Hakk’ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutmasının (teklîf-i mâ lâ yutâk) aklen mümkün olup olmaması bakımından ele alınır. Şer‘î hitapla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına şer‘î sonuçlar bağlanan âkıl ve bâliğ insana mükellef denir. Usul âlimleri mükellef için el-mahkûm aleyh (hakkında hüküm verilen) tabirini de kullanır. Kişinin teklife ehil sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitabı anlayabilecek ve gereğini yerine getirebilecek güçte bulunması gerekir. Mükellef tutmadaki amaç yükümlülüğün mükellef tarafından imtihan şartları içinde yerine getirilmesidir. Mükellefiyetin şartı kişinin temyiz kudretine sahip olarak bulûğa ermesidir. Dolayısıyla akıl hastaları ile çocuklar mükellef sayılmaz (Zerkeşî, I, 343-352; Zekiyüddin Şa’bân, s. 275-277). Âyet ve hadislerde cinlerin de Allah’a kullukla yükümlü olduğu bildirilmiştir. Meleklerin de görevlerini yerine getirmeleri bağlamında teklife tâbi tutulduğu kabul edilir. Peygamberler her ne kadar günahtan korunmuşsa da ismet imtihanı ortadan kaldırmadığı için mükellef statüsü içinde düşünülür (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, X, 308; Tehânevî, II, 1255). Kulların dinen yapmakla veya kaçınmakla yükümlü bulundukları işlere “ef‘âl-i mükellefîn”, bunlarla ilgili hükümlere “ahkâm-ı teklîfiyye” denir (Gazzâlî, I, 65-66).

Teklif kavramının yer aldığı çeşitli âyet ve hadislerde Allah Teâlâ’nın kimseye

gücünün yetmediği şeyi yüklemeyeceği (el-Bakara 2/233, 286; el-En‘âm 6/152; el-A‘râf 7/42; Buhârî, “Ṣavm”, 49; Müslim, “Îmân”, 199), Allah’a

karşı yükümlülüklerde herkesin kendisinden sorumlu olacağına (en-Nisâ 4/84), insanların birbirlerine güçlerinin yetmeyeceği zahmetli işler yüklememeleri, böyle bir durumda birbirlerine yardımcı olmalarının gerektiğine (Buhârî, “Îmân”, 22; Müslim, “Eymân”, 38, 39, 40) dikkat çekilmiştir. Kelâm âlimleri, teklif konusuyla ilgili olarak öncelikle Allah’ın kullarını bazı yükümlülüklerle mükellef tutmasının hikmeti üzerinde durmuşlardır. Mu‘tezile kelâmcıları konuya “aslah” görüşü çerçevesinde yaklaşmıştır. Buna göre peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini kabul veya reddedebilmeleri ve neticede sorumlu tutulabilmeleri için insanların önündeki her türlü engeli ortadan kaldırmak, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp âsileri cezalandırmak, kulları mükellef kılındıkları şeyleri yapabilecek güçte yaratmak, akla doğruyu göstermek, bir günah veya suç işlemeden dünyada elem çeken iyi kullara âhirette yüksek dereceler vermek ve yapılan tövbeleri kabul etmek Allah için vâcip olan hususlardır. Kādî Abdülcebbâr, Cenâb-ı Hakk’ın insanları mükellef tutmakla kendilerine lutufta bulunduğunu, sevap kazanmalarına vesile hazırladığını ve onlara yarar sağladığını söyler (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 510; el-Muġnî, XI, 134). Mâtürîdiyye âlimleri teklifin sebep ve hikmetini insanın yaratılış gayesinden hareketle açıklamışlardır. Mâtürîdî, Allah’ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının ve sorumlu tuttuğu halde ona yol göstermemesinin hikmetle bağdaşmayacağını belirtir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, IV, 53-54; V, 368-369). Ona göre emir ve nehiylerin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Allah insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Yararlı bir şeyden onları uzak tutması mümkün olmadığı gibi onlara kendini tanıma yollarını kapaması da mümkün değildir. Cenâb-ı Hak kendi birliğine ve hikmetine delâlet eden bir âlem yaratmıştır. O’nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir anlamı kalmaz (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 157). Eş‘arîler’e göre bütün ilâhî fiiller hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte bu fiillerde menfaat elde etme veya bir zararı ortadan kaldırma anlamında bir hikmet aramak gereksizdir (İbn Fûrek, s. 140; ayrıca bk. EI² [İng.], X, 139).

İslâm âlimleri mükelleflerin yükümlülüklerine nasıl vâkıf olacakları hususunu da tartışmıştır. Kādî Abdülcebbâr’a göre Allah teklife konu teşkil eden fiilin fayda veya zararını (hasen, kabih) akıl ve nakil yoluyla mükellefe bildirir. Bu sebeple teklif aklî ve sem‘î diye ikiye ayrılır (Şerḥu’l-

Uṣûli’l-ḫamse, s. 510; el-Muġnî, XI, 370-372; XII, 508). Erken dönem Mu‘tezile kelâmcıları vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin şekilde inanmakla birlikte insanların mükellefiyetine dair bilgilerin aklî olduğunu söylemişlerdir. Ancak müteahhir Mu‘tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıl-din açısından denge kurmaya çalışmış, hüsün ve kubhun aklî bilgilerin yanı sıra vahiy ile de bilinebileceğini kabul etmiştir. Buna göre Allah’ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, iyilik yapana teşekkür gibi konuların iyiliği, inkâr ve zulüm gibi hususların kötülüğü zorunlu aklî bilgilerle anlaşılır. Allah’a ibadet etmek gibi fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazarî-istidlâlî bilgilerle kavranabilir. Buna karşılık ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri, ferdî ve içtimaî ilişkilere dair hükümlerin iyilik ve kötülüğü ancak vahiy yoluyla öğrenilebilir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 310, 564; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 886-889). Konuya yükümlülük açısından bakıldığında Mu‘tezile’ye göre peygamberlerin iyi veya kötü davranışları tebliğ etmesine gerek kalmadan insanlar zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri şeylerden sorumludur (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 62-64; XI, 101). Mâtürîdî âlimleri, mükelleflerin yükümlü kılındıkları hususlara nasıl vâkıf olabilecekleri sorusunu hüsün ve kubuh anlayışlarından hareketle cevaplamışlardır. İmam Mâtürîdî, iyilik ve kötülüğü kavramada aklın rolünü kabul etmekle birlikte bunun her aklın vahiyden bağımsız şekilde fiillere ait hüsün ve kubhu bütün ayrıntılarıyla bilebileceği anlamına gelmeyeceği, aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesinin sınırlı olduğu, bu sınırın ötesini bilmenin vahiy ile gerçekleştiği görüşündedir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 351-355). Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler gönderip aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre iyilik ve kötülük akıl tarafından kavranabilirse de iyiliğin emredildiği ve kötülüğün yasaklandığı hususu ancak din vasıtasıyla öğrenilir (Tebṣıratü’l-edille, I, 457-458). Hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu savunan Eş‘arîler’e göre dinî sorumluluk vahiyle sabittir; insan akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamaz. Bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür (İbn Fûrek, s. 94-97; Fahreddin er-Râzî, s. 237-239).

Teklif ve kudret ilişkisi üzerinde de duran İslâm âlimleri Allah’ın mükellefleri güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmadığı noktasında ittifak etmiştir. Ancak konu teoride tartışılmış, Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye

mensupları Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasının câiz olmadığını söylerken Eş'ariyye ve Cebriyye bunu aklen mümkün görmektedir. Mu'tezile kelâmcıları insanların sorumlu tutulabilmesi için ihtiyarî fiillerini müstakil bir kudret ve irade ile yapabilmesinin gereğini savunur. Aksi halde onları mükellef tutup cezalandırmak Allah'ın adl sıfatını ihlâl eder ve bir zulüm sayılır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 367-372). Mâtürîdîler'e göre de insanın ilâhî emir ve nehiylere muhatap kılınması bilinçli oluşuna bağlıdır. Ancak bu, talep edildiğinde elde edilebilecek türden bir bilgi değildir. Sorumluluk açısından kudret de aynı konumdadır. Nitekim âciz kudretten, mecnun şuurdan mahrum olduğu için mükellef değildir. İş görme kudretinden yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen imkânsızdır. Fakat sarhoş örneğinde görüldüğü gibi kudretini iradesiyle kaybeden kimse mükellef tutulur. Teklif ve kudret ilişkisini istitâatın iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli bulunduğu görüşünden hareketle ele alan İmam Mâtürîdî, bunun kabul edilmemesi durumunda kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinden mahrum olması ve fiillerin iradî değil tab'an meydana gelme neticesini doğuracağına dikkat çeker (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 420-425). Eş'arîler, Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasını fiilen değil sadece aklen câiz görürken O'nun her şeyin yaratıcısı, tek mâliki ve mutlak irade sahibi bir varlık oluşunu göz önünde bulundururlar. Öte yandan Eş'arîler istitâatın zıt iki fiili yapmaya elverişli sayılmadığını, her fiil için ayrı bir kudretin gerektiğini söyler. Bu durumda inkârcı kimse küfrü tercih ederek kudretini o yönde kullandığı anda küfrün zıddı olan imanı gerçekleştiremez. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre bu noktada Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tuttuğundan bahsedilebilirse de bu kulun, aczi yüzünden değil küfrü tercih edip imanı terketmesi sebebiyledir (el-Lümaᶜ, s. 136-137; ayrıca bk. EI² [İng.], X, 139).

İnsanın güç yetiremeyeceği şeyleri üç grupta toplamak mümkündür. 1. Akıl ve tabiat kanunları açısından (âdeten) meydana gelmesi mümkün görüldüğü halde kâfirin imanla yükümlü tutulması gibi Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği ve aksini irade ettiği şeyler. Burada küfür hali kulun tercihine göre sabit olmuştur ve kul Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisine vâkıf değildir. İslâm âlimleri bu tür konularda teklifin cevazı hususunda görüş birliği içindedir. 2. İki zıt şeyin bir anda ve aynı yerde birleşmesi gibi aklen ve âdeten imkânsız olan şeyler. Böyle bir şeyin câiz sayılmadığında da ittifak

vardır. 3. İnsanın vasıtasız uçması gibi aklen imkân dahilinde bulunmakla birlikte âdeten imkânsız olan şeyler. Allah'ın bu tür işlerle hiç kimseyi mükellef tutmadığı bilindiği halde bunun aklen mümkün olup olmadığı konusu tartışılmış, Eş'arîler bunu câiz görürken Mu'tezile ile Mâtürîdiyye âlimleri konunun aklen de mümkün sayılmayacağını belirtmiştir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 69-70; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 248-249). Bakara sûresinde (2/286), "Ey rabbimiz, bize gücümüzün yetmediği işler yükleme!" meâlindeki âyette bir tür teklîf-i mâ lâ yutâk bulunduğu düşünülebilirse de gerçekte öyle değildir. Çünkü burada kullanılan kavram teklif değil "tahmil"dir. Cenâb-ı Hakk'ın bir kula veya bir topluma onları imtihan etme bağlamında güç yetiremeyecekleri bir şeyi yüklemesi câiz olmakla birlikte aynı mahiyetteki bir şeyle mükellef tutması söz konusu değildir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 69-70). Selef âlimleri teklif konusunda nakilde bulunanla yetinmiş, Allah'ın kişiye gücü miktarınca sorumluluk yüklediğini söylemiş, kulun gücünün yetmeyeceği bir şeyi ona yüklemesinin aklen câiz olup olmadığı tartışmasına girmeyi uygun görmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 504-505; II, 1255; Eş'arî, el-Lümaʿ, s. 136-137; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 157, 351-355, 420-425; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 53-54; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 368-369; X (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2007, s. 308; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 94-97, 140; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 310, 401, 510-512, 564; a.mlf., el-Muġnî, VI/1, s. 62-64; XI, 101, 134, 367-372; XII, 508; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 886-889; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 226-228; a.mlf., el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 42; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1322, I, 65-66; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 457-458; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 69-70; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-

Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1424/2004, s. 237-239; Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 77-78; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 343-352; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 248-249; a.mlf., el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 40-41; Zekiyyüddin Şa'bân, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 275-277; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 302-304; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 310-311; D. Gimaret, "Taklīf", EI² (İng.), X, 138-139.

Mustafa Sinanoğlu

TEKMİL

(التكميل)

Cümlede önceki sözle ilgili yanlış anlaşılma ihtimalini önleyici bir kayda yer vermek anlamında meânî terimi

(bk. ITNÂB).

TEKMİLE

(bk. ZEYİL).

TEKMİLETÜ’ş-ŞEKĀİK

(تكملة الشقائق)

Şeyhî Mehmed Efendi’nin Vekāyiu’l-fuzalâ adlı biyografi eserine Fındıklılı İsmet Efendi’nin (ö. 1904) yazdığı zeyil

(bk. İSMET EFENDİ, Fındıklılı).

TEKRÂRÜ'l-KUR'ÂN

(تكرار القرآن)

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kelimenin, bir sözün veya bir âyetin tekrarlanmasını ifade eden terim

(bk. ÜSLÛBÜ'l-KUR'ÂN).

TEKRÎR

(التكرير)

Râ harfine mahsus lâzım sıfat için kullanılan kıraat terimi

(bk. HARF; RÂ).

TEKRÎR

(التكرير)

Cümlede önceki sözün daha iyi anlaşılması için lafız veya anlamca tekrarlanmasını ifade eden meânî terimi

(bk. ITNÂB).

TEKRÛR

(تكرور)

Batı Afrika'da Tekrûr zenci topluluğu tarafından kurulan devletler (IX-XIX. yüzyıllar).

Arapça kaynaklarda Tekrûr (Walof dilinde Tocolor, Fransızca Toucouleur), Senegal'in alçak ovalarının bir bölümüyle Bundu'nun büyük kısmında yaşayan zenci halkın yanı sıra bölgede hüküm süren devletler ve bunların başşehirleri için kullanılmıştır. Daha sonra müslüman müellifler, İslâmlaşmış bütün Sudan'a Tekrûr adını verse de Tekrûr dar anlamda Senegal vadisi ve yakın çevresini ifade eder. Sudan'da Batı Afrika menşeli topluluklara Tekrûrî (Tekârîr) denilirdi. XX. yüzyılda bunlar daha çok Fellâte adıyla anılmıştır (EI² [İng.], X, 143).

Bilinen ilk Tekrûr Krallığı IX. yüzyılda Aşağı Senegal nehri dolaylarında Tekrûr şehrinde kuruldu. Senegal ve Moritanya sınırlarında hüküm süren Tekrûr Krallığı, Batı Afrika'da özellikle altın, tuz ve tahıl ticaretinde önemli rol oynuyordu. Batı Afrika'nın diğer güçlü devleti Gana İmparatorluğu ile sürekli çekişme halinde olan Tekrûr Krallığı IX ve X. yüzyıllarda bölgede büyük bir nüfuza sahipti. Batı Afrika topraklarında ilk müslüman toplumu teşkil eden Tekrûr halkının İslâmlaşma süreci V. (XI.) yüzyılın ilk yarısının sonlarında Murâbıtlar'ın bölgeye girişiyle başladı. Tekrûr Devleti, V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Kral Vâr Câbî Dyâbî b. Râbîs'in İslâm'a girmesiyle büyük bir değişim yaşadı. Tekrûr toplumu kısa zamanda İslâm dinini benimseyince Tekrûr Krallığı, İslâmiyet'i yaymak için mücadele eden ilk Afrika devleti oldu. Vâr Câbî'nin oğlu Labbi 448'de (1056) Murâbıt kumandanının emrine bir askerî birlik gönderdi ve Murâbıtlar'la iş birliği halinde çevredeki putperest kabilelerle savaştı. Tekrûr birlikleri Endülüs'te Kastilya kralıyla yapılan Zellâka savaşına da katıldı (479/1086). Ebû Ubeyd el-Bekrî, Tekrûr şehrinde yaşayan zencilerin diğer zenciler gibi Dakakir adındaki puta taparken bundan vazgeçip İslâm'ı benimsediklerini

söyler (el-Mesâlik, II, 868). XI. yüzyılın ikinci yarısında Gana'nın düşmesiyle bölgede gücünü iyice arttıran Tekrûr Krallığı, Afrika'nın güneyine doğru yayılmaya çalışıyordu.

Eserini XII. yüzyılın ortalarında yazan Şerîf el-İdrîsî, Tekrûr'u güçlü bir devlet, yöneticisini sabırlı ve adaletli bir sultan diye niteler. Mağrib ile güçlü ticarî ilişkilerinin bulunduğunu, Mağribli tüccarların buraya yün, bakır vb. ürünler getirirken Tekrûr'dan özellikle köle ve altın satın aldıklarını zikreder (Nüzhetü'l-müştâḳ, I, 18). Yâkūt el-Hamevî, Güney Mağrib'in en uzak bölgesinde Sudanlı bir kabilenin yaşadığı topraklara Tekrûr denildiğini ve buradaki halkın zencilere benzediğini söyler (Muʿcemü'l-büldân, II, 44). İbn Saîd el-Mağribî, Tekrûr Krallığı sınırlarının Senegal ve Faleme nehirlerinin birleştiği Galambu'ya kadar uzandığını, nehir havzasındaki bütün yerleşim merkezlerinin Müslümanlığı kabul ettiğini, göçebe hayat süren açık tenli Fûlânîler ve yerleşik hayat süren koyu tenliler olmak üzere halkın iki farklı soya mensup bulunduğunu kaydeder. Ayrıca Brisa'nın Tekrûr'un büyük şehirlerinden biri olduğunu, Tekrûr sultanının güç kaybettiği dönemlerde Brisa sultanının onun adına hareket ettiğini yazar (Kitâbü Basṭi'l-arż, s. 24). Zekeriyyâ el-Kazvînî, Kuzey Afrikalı fakih Ali el-Cenehânî el-Mağribî'nin verdiği bilgilere dayanarak Tekrûr'u Sudan'da suru bulunmayan, müslümanlarla putperestlerin birlikte yaşadığı büyük bir şehir diye tanıtmaktadır (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 26). İbn Hallikân da Tekrûr'un hem bir şehrin, hem de bir ırk veya kavmin adı olduğunu söyler (Vefeyât, VII, 15).

XIII. yüzyılda Tekrûr, Walof gibi önemli bazı kabilelerin ayrılıp bağımsızlık ilân etmesi yüzünden mühim bir güç kaybına uğradı; ardından Gana Krallığı'nın ve XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Mali İmparatorluğu'nun himayesi altına girdi. XIV. yüzyıla gelindiğinde Tekrûr siyasî ve askerî önemini kaybetmişti. Ancak Tekrûr bölgesinin Batı Afrika'daki ilk müslüman devletin merkezi olması ve bölgeden düzenlenen hac seferleri sayesinde kazandığı şöhret sebebiyle Tekrûr, Sudan'ın batısından gelen bütün siyahî müslümanların ortak adı olarak kullanılıyordu. Nitekim İbn Fazlullah el-Ömerî, Mali Sultanı Mense Mûsâ'nın hac yolculuğunu anlatırken onun Tekrûr sultanı lakabıyla anıldığına işaret eder (Mesâlikü'l-ebṣâr, IV, 107-108). VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Arap coğrafyacılarının Tekrûr ismini, kısmen veya tamamen müslüman Batı Afrika'yı ve orada

yaşayan halkı ifade etmek için zikrettikleri görülmektedir. Zaman zaman bu sınırın Bornu'ya kadar uzandığı bilinmektedir. Kânim sultanına 1484 yılında Abbâsî halifesi Tekrûr Devleti'nin halifesi unvanını verdi (DİA, XXIV, 309). Askiya Muhammed zamanında (1493-1528) Tekrûr, sınırlarını batıdaki Tekrûr'a kadar genişleten Songay Sultanlığı'nın bir parçası haline geldi.

Batı Afrika'da İslâmiyet, Murâbıtlar hareketinden sonra en önemli gelişmesini XVIII ve XIX. yüzyıllarda gerçekleştirdi. Songay'ın ardından Denianke Krallığı'nın egemenliği altına giren Tekrûr bölgesi, Tekrûrlar'ın lideri Süleyman Bâl'in Denianke krallarının hâkimiyetine son vererek Senegal Futası'nda (Futa Toru) bir devlet kurmasıyla 1776'da yeniden tarih sahnesine çıktı. 1858'e kadar bağımsızlığını koruyan II. Tekrûr Krallığı eşrafın seçtiği, "imam" (almami) denilen bir din âlimi tarafından idare ediliyordu. Oldukça kısa aralıklarla tahttan uzaklaştırılan ve bazıları birkaç defa tahta çıkarılan imamların sayısı otuzu aşmaktadır. Almami Mustafa zamanında (1858-1859) Futa'dan ayrılarak bağımsız hale gelen Dimâr, Fransız mandasına girdi. Ardından diğer yerleşim merkezleri de Fransız mandasını kabul etmeye başladı ve sonunda Almami Sîre Bâbâ Lih'in ölümüyle (1890) Senegal'in Tekrûr Devleti'ni meydana getiren yedi eyaleti Fransa'nın Senegal sömürgesine ilhak edildi. Bundu Tekrûrları'nın XVIII. yüzyılda kurdukları benzer bir devlet de XIX. yüzyılın ortalarında Fransa'ya bağlandı.

Batı Afrika'da Avrupa sömürgeciliğine karşı başlatılan cihad hareketlerinin öncülerinden olan Ticâniyye tarikatına mensup el-Hâc Ömer 1852'de Futa Calon bölgesinde putperest kabilelere karşı cihad ilân etti. Kısa zamanda bölgedeki şehirlerin çoğunu ele geçirip Bambuk ve Bambara Krallığı'nı ortadan kaldırdı. Ardından Avrupa sömürgeciliğine karşı harekete geçerek bölgeyi sömürgeleştirmek isteyen Fransızlar'a karşı başarılı bir mücadele verdi. Bu arada doğuya doğru çekilmek zorunda kaldıysa da Bambara bölgesindeki birçok şehri kontrolü altına aldı ve kurduğu Tekrûr Devleti'nin sınırlarını Tinbüktü'ye kadar genişletti. el-Hâc Ömer'in bir ayaklanma sırasında öldürülmesinden (1864) sonra yerine geçen oğlu Ahmedü Seku ülkenin tamamına hâkim olamadığından siyasî birlik bozuldu ve 1870'te iki yıl süren bir iç savaş ortaya çıktı. 1880'lerde ülkedeki ayaklanmalar yüzünden zor durumda kalan Ahmedü, Fransızlar karşısında yenilmekten

kurtulamadı. Böylece bölgede Fransız işgalini yaklaşık kırk yıl geciktiren Tekrûr Devleti de yıkıldı (1893).

Doğu İslâm dünyasındaki müellifler Tekrûrlu âlimler için Tekrûrî nisbesini kullanırlar. IX. (XV.) yüzyıldan itibaren yazılan biyografi kitaplarında Tekrûrî nisbesiyle tanınan çok sayıda âlime yer verildiği görülmektedir. Meselâ İbn Hacer el-Askalânî muhaddis Sabîh b. Abdullah et-Tekrûrî'den (ed-Dürerü'l-kâmine, II, 205), Sehâvî ise el-Melikü'z-Zâhir Çakmak ve Kayıtbay zamanında önemli görevlerde bulunan Hâlis et-Tekrûrî'den bahseder (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 173). Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk el-Burtulî, Fetḥu'ş-şükûr fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi't-Tekrûr adlı eserinde (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî - Muhammed Haccî, Beyrut 1401/1981) 1056-1215 (1646-1880) yılları arasında yaşayan 200 Tekrûrlu âlimi tanıtmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Mesâlik, II, 862, 868-869; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 17-20; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 44; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 15; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 26-27; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü Basṭi'l-arż (nşr. J. V. Gines), Tıtvân 1958, s. 24-28; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Hamza Ahmed Abbas), Ebûzabî 1424/2002, IV, 107-108; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 282-301; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 205; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, I, 134; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 173; J. O. Hunwick, "Notes on a Late Fifteenth Century Document Concerning al-Takrur", African Perspectives (ed. C. Allen - R. W. Johnson), Cambridge 1970, s. 7-33; a.mlf., "Takrūr", EI² (İng.), X, 142-143; Selâhaddin el-Müneccid, Memleketü Mâlî ʿinde'l-coğrâfiyyîne'l-müslimîn, Beyrut 1982, tür.yer.; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, III, 1851-1857; Umar al-Naqar, "Takrur, The History of a Name", JAfr.H, X (1969), s. 365-374; M. Delaffosse, "Tekrûr", İA, XII/1, s. 140-144; Ahmet Kavas, "Kânim", DİA, XXIV, 309.

Hatice Uğur

TEKÜDER, Ahmed

(bk. AHMED TEKÜDER).

TEKVİN

(التكوين)

Mâtürîdî kelâmcıları tarafından Allah’a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte “olmak, meydana gelmek” anlamındaki kevn (kiyân) kökünden türeyen tekvîn “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” demektir; zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde ezeliyet ifade eder: “Kâne’llāhu

alîmen: Allah hakkıyla bilendir” (“bilen idi” değil); Allah’ın sübûtî sıfatlarından biri olarak yoktan var etmeyi anlatır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kâne” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kvn” md.; Kāmus Tercümesi, III, 697). Kur’ân-ı Kerîm’de tekvin kelimesi yer almamakla birlikte birçok âyette kevn kökünden türeyen fiil (özellikle mâzi) kipleri Allah’ın nesne ve olayları yoktan var ettiğini belirtir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kvn” md.). Kur’an’da Allah’ın yaratmasını ifade eden temel kavram halk olmakla birlikte Haşr sûresinin son âyetinde (59/24) hâlik isminin yanında bâri’ (fiilen meydana getiren) ve musavvir (şekil ve özellik veren) isimleri de geçmekte, ayrıca ibdâ‘ (herhangi bir yardımcı unsur olmaksızın icat etmek), inşâ ve ihdâs (icat edip geliştirmek) kavramları Allah’a nisbet edilmektedir. Bunlardan başka ca‘l (yapmak, işlemek), sun‘ (sanatkârane iş yapmak), cer‘ de (yaratıp meydana çıkarmak) Allah’a izâfe edilmiş, fatr (yarmak; ilkin yaratmak, yok olan bir şeye vücut vermek) kökünden türeyen fâtır ismi “göklerin ve yerin yaratıcısı” mânasında O’na nisbet edilmiştir. Hadislerde kevn ve halkın yanı sıra yaratmayı anlatan çeşitli kavramlar Allah’ın fiilleri için kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “kvn”, “ẖlḳ”, “nşʾe”, “caʿl” md.leri). Özellikle esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde Allah’ın âlemi ve içindekileri yaratmasını vurgulayan isimleri yer almaktadır (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82).

Sünnî kelâm mezheplerinin ortaya çıkmasından sonra kâinatın yaratılışı konusunun Allah’ın sübûtî sıfatlarından bazılarının üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe Allah Teâlâ’nın hay, alîm, semî‘, basîr, kadîr, mürîd ve mütekellim olmak üzere zâtî; ayrıca tahlîk, terzîk ve inşâ gibi fiilî

sıfatlarından söz eder (el-Fıḳhü'l-ekber, s. 70). Konuya Mu'tezile ve Eş'ariyye'den farklı şekilde yaklaşan Mâtürîdiyye kelâmcıları, Allah'ın ilim sıfatının sadece nesne ve olaylardaki bilinmezliği kaldırıcı (sıfat-ı kâşife) bir özellik taşıdığını, kudretinin mümkinin bütün türlerine güç yetirdiğini, iradesinin ise bunların zamanlaması ve türlerden birinin tercihi için gerekli olduğunu belirtip Allah'ın bu sıfatlardan ayrı şekilde tekvin sıfatı ile kâinatı yoktan var ettiği görüşünü benimsemiştir. Onlar Allah'ın yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiilî sıfatlarını tekvin terimiyle ifade etmişler, bunu zâtıyla kāim ve kadîm olan sübûtî sıfatlara sekizinci sıfat olarak eklemişlerdir (Nesefî, I, 307-308; bk. SIFAT). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den itibaren Mâtürîdiyye kelâmcıları Allah'ın tekvin sıfatının naklî ve aklî delilleri üzerinde durmuşlar; Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın gökleri ve yeri yoktan yarattığını, O'nun şekil verenlerin en güzeli ve yegâne gerçek yaratıcı olduğunu, yaratıcılığının kesintiye uğramadığını belirten âyetler yanında yaratmanın konusuna ve içeriğine değinerek her şeyin icat edilişini, tabiat düzeninin kurulup korunmasını, insanın, ona verilen nimet ve yeteneklerin, özellikle eşinin yaratılmasını anlatan âyetleri tekvin sıfatının naklî delilleri kabul etmişlerdir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 71-73; Nesefî, I, 311-312; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 36).

İslâm âlimleri, özellikle sübûtî sıfatları tartışırken kâinatın yaratılış ve işleyişinden hareketle istidlâl yolunu tercih etmişlerdir. Mâtürîdî naklin yanında aklın da Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine hükmedilebileceğini, O'nun farklı özelliklere sahip nesneleri yarattığı göz önüne alındığında fiillerinin zorunlu (tab'an) değil irade ile gerçekleştiğinin anlaşılacağını belirtir. Ona göre alternatif üretme ve seçme hürriyetinin mevcudiyeti Allah'ın yaratmaya kudret ve iradesinin bulunduğunu kanıtlar. Kudret sahibi olmayan bir varlığın hem kendine hem zıddına tasarrufta bulunması düşünülemez. İnsanın, deneme yanılma metoduyla düzenlenip ortaya konması mümkün olmayan bir tabiat içinde yaşadığına dikkat çeken Mâtürîdî, tabiatın bütün yaratıkların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde meydana getirilmesinin onun her şeye vâkıf bir zat tarafından halkedildiğini kanıtladığını söyler. Mâtürîdî, duyulur âlemde kendisine engel olunamayacak derecede kudret sahibi olan bir zâta ait fiilin bulunmamasının imkân dahiline girmediği ve duyulur âlemin duyu ötesinin delilini teşkil ettiği gerçeğinden hareketle Allah'ın fiil sahibi olduğuna işaret ederek tekvin sıfatına aklî delil getirir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 70-73;

ayrıca bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 73). Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre duyularla algılanabilen âlem öncelikle bir fâilin fiiline, fiil de fâiline delâlet eder. Naslarda da Allah'ın yaratıcı ve meselâ âdil olmak gibi pek çok sıfatının yer aldığını ve bu sıfatların O'na mecaz yoluyla nisbet edilmesinin imkânsızlığını belirtir (Tebṣıratü'l-edille, I, 320-321; ayrıca bk. Nûreddin es-Sâbûnî, s. 36). Mâtürîdî kelâmcılarına göre bütünüyle kâinat Allah tarafından yaratılmasaydı o ya kendi kendini yaratacaktı -ki bu durum Kur'an'da, "Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?" âyetiyle reddedilmektedir (el-Vâkıa 56/59)- veya kâinattaki varlıklar birbirlerini halkedecekti; bu da devir veya teselsülü gerektireceğinden bâtıldır (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 220-221; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 76). Tekvinle onun kapsamına giren fiilî sıfatlar Allah'ın zâtı ile kāim olup ezelîdir. O'nun zâtının sonradan yaratılmış (hâdis) şeylere mahal teşkil etmesi düşünülemeyeceğinden tekvin sıfatı da hâdis olamaz. Tekvinin hâdis olduğu farzedildiği takdirde bu sıfat ya Allah'ın yaratmasıyla veya yaratılmadan meydana gelecektir. Tekvinin Allah'ın yaratmasıyla vücut bulduğu kabul edildiğinde söz konusu yaratmanın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu sorusu gündeme gelir. Kadîm olduğu kabul edilirse mesele kalmayacak, aksi durumda başa dönülecektir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 220-221; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 76; Nesefî, I, 316-317).

Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcılarına göre Allah mahlûkatı ilâhî fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hâdis taallukuyla yaratmıştır. Çünkü fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kāim olmayıp hâdistir; canlıları yaratmak, rızık vermek, onları yaşatmak veya hayatlarına son vermek gibi fiiller ezelî kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı tekvin gerçek bir sıfat değildir (Fahreddin er-Râzî, s. 186-187; Teftâzânî, IV, 169). Sözü edilen mezhepler arasında tekvinle mükevvenin kıdem ve hudûsü konusunda da görüş ayrılığı vardır. Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye göre tekvinle mükevven aynı zaman içinde bulunur, mükevven hâdis olduğundan tekvin de hâdistir; dolayısıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbeti câiz değildir. Tekvinin sonucu yaratmaksa kudret sıfatıyla gerçekleşmektedir. Mâtürîdî tekvinin kadîm bir sıfat, mükevvenin ise hâdis olduğuna vurgu yapar. "Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır, bir şeyin meydana gelmesini dilediğinde ona 'ol' der, o da hemen oluverir" meâlindeki âyet (el-Bakara 2/117) Allah'ın tekvin sıfatı ile bu sıfatın taalluku neticesinde ortaya çıkan mükevvenin farklılığına işaret etmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın ilminde bulunan

şeylerin ortaya çıkması “kün” emriyle olur. Nitekim insanlar yaşadıkları dönemde ilâhî emir ve yasaklarla mükellef tutuldukları halde ilâhî emirler o dönemde gelmiş değildir; dolayısıyla kişi ezeldeki ilâhî tekvin sayesinde zamanı gelince yaratıldığını inkâr edemez (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 77; Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, I, 221). Yine Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın sıfat ve fiillerinin ezelî olduğunu; ancak ilim, kudret, irade ve tekvininin konusunu teşkil eden hususlardan söz edildiğinde bunların zamanının zikredilmesi (“zamanı, vakti gelince” gibi)

gerektiğini belirtmektedir. Allah’ın ezelde tekvin sıfatı bulunduğu halde mükevvenatın niçin ezelde yaratılmadığı sorusu üzerinde duran Mâtürîdî nesnelerin varlık kazanabilmesi için Allah’ın ezelde tekvinle nitelendiğini, bunun nesnelere ilâhî kudret, irade ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzediğini söyler. Böylece her şey planlanan zamanda vücut bulur; fiilen var olan her şey vakti gelince yaratılır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 74).

Eş‘arîler’e göre tekvin eserin var oluşuna müessir bir sıfatsa kudretin kendisidir, kudretin güç yetirilen şeye (makdûr) etkisinden ibaretse bu durumda izâfîdir. Eğer tekvinin esere tesiri cevaz yoluyla meydana geliyorsa kudretin aynıdır, tesir vücûb yoluyla oluyorsa Allah’ın iradesinin sınırlandırılması söz konusudur, bu ise câiz değildir. Tekvinin esere etkisi bu ihtimallerin dışında ise açıklanması gerekir (Fahreddin er-Râzî, s. 186-187; Cürcânî, III, 93-94). Mâtürîdîler’e göre kudret eserin var oluşuna müessir bir sıfat değildir, kādirin bir fiili yapabilme gücüdür. Bilfiil yaratma kudretle değil tekvin sıfatı ile gerçekleşir. Kādirin makdûra tesiri vücûb yoluyladır. Zira kādir iradesiyle var etme veya yok etmeden birini tercih eder ve kudretiyle bu tercihine imkân verir. Güç yetirdiği şeyi yaratması ise vücûb yoluyladır. Çünkü irade ve kudretinin bir şeye taallukundan sonra o şeyi yaratmaması ya iradesinin değişmesi sebebiyledir ki bu mümkün değildir ya da yaratma acziyetidir, bu da asla düşünülemez. Dolayısıyla yaratmada taallukun vücûb yoluyla olması Allah’ın iradesinin devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Sonuç olarak Allah iradesiyle tercih etmekte, kudretiyle güç yetirmekte ve tekviniyle yaratmaktadır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 217). Mâtürîdîler tekvinle kudret sıfatı arasında taalluk açısından fark bulunduğunu kabul eder. Kudret sıfatının makdûrata taalluku ezelî, tekvin sıfatının mükevvenata taalluku hâdis olup bu taalluk sadece meydana gelen nesnelere yöneliktir. Tekvin sıfatı makdûrun varlığını zorunlu kıldığı

halde kudret sıfatı belli makdûrun varlığını gerekli kılmaz. Tekvin tıpkı irade ve kudret sıfatları gibi mümkün olan şeylere taalluk eder, bu sebeple makdûrattan ancak varlık haline geleceklerin mevcudiyetini gerektirir (Abdüllatif Harpûtî, s. 220). Tekvin mükevvenata taalluk edince tahlîk, rızka taalluk edince terzîk, hayata taalluk edince ihyâ, ölüme taalluk edince imâte gibi isimler alır. Bunlar müstakil sıfatlar değil tekvinin taalluklarıdır (İbnü'l-Hümâm, s. 84-85).

Mâtürîdiyye kelâmcılarının bütün fiilî sıfatları kapsamak üzere Allah'a nisbet ettikleri tekvin sıfatı konusunda Mu'tezile ve Eş'ariyye ile aralarında çıkan fikir ayrılığının ifadeye yönelik olduğu ve bir söyleyiş özelliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu mezheplerin hiçbirinde kâinatın yaratılışı ve işleyişinde Allah'ın ilim, kudret ve iradesinin etkisi inkâr edilmemekte, sadece bu etkiyi adlandırıp sıfat sistemi içinde yerleştirme hususunda değişik ifadeler kullanılmaktadır. Mâtürîdiyye âlimlerinin izah tarzı nasların işaretlerine daha yakındır ve meseleye açıklık getirmektedir. Onların tekvini yedi sübûtî sıfata eklemeleri hem yaratılış sistemi hem de kanaatlerince kadîm oluşu açısından isabetli görünmektedir. Mu'tezile ile Eş'ariyye'ye karşı ileri sürdükleri kıdem, yani kudret ve irade sıfatlarının kadîm, bunların taalluk edeceği yaratıklara ait fiillerin hâdis oluşu meselesi zaman kavramının nisbîliği gerçeği karşısında önem taşımamaktadır. Tevfik Yücedoğru Eş'arî ve Mâtürîdî Mezheplerinin Tekvin Sıfatı Anlayışı (UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1984), Zeki Sarıtoprak Ebü'l-Muin en-Nesefî'ye Göre Tekvin Sıfatı (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985) adıyla yüksek lisans tezi, Arif Yıldırım Allah'ın Tekvin Sıfatı ismiyle doktora tezi hazırlamıştır (1995, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bdʿa", "ḥdṡ", "ḫlḳ" "fṭr", "nşʾe" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "fṭr" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 505; Kāmus Tercümesi, III, 697; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bdʿa", "ḥdṡ", "ḫlḳ" "fṭr", "nşʾe" md.leri; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (nşr. M. Zâhid Kevserî,

trc. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s. 70, 72; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 70-77; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 220-221; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 71-76; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 52-53; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 307-308, 311-312, 316-317, 320-321; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 36-37; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezher), s. 186-187; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 169; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, III, 93-94; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Bulak 1317 → İstanbul 1400/1979, s. 84-88; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 430; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 212-223; Abdullatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 219-221; A. Cressy Morrison, İnsan Kâinat ve Ötesi (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2010, s. 105-111.

Tevfik Yücedoğru

TEKVÎR SÛRESİ

(سورة التكوير)

Kur’ân-ı Kerîm’in seksen birinci sûresi.

Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olmuştur. Buhârî ve Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde “İze’ş-şemsü küvvirat” adıyla geçer. Bazı kaynaklarda sadece “Küvvirat” ismiyle de anılır (Buhârî, “Tefsîr”, 81/1; Tirmizî, “Tefsîr”, 74; Âlûsî, XXX, 355). Yirmi dokuz âyet olup fâsılası “ت، س، م، ن” harfleridir. Kıyametin kopmasını ve Kur’an’ın vahiy ürünü oluşunu konu alan Tekvîr sûresinde Allah tarafından konulan tabiat kanunlarının değiştirilerek güneşin, yıldızların, dağların, denizlerin, vahşi hayvanların tersine çevrileceğine temas edilir; ardından büyük hesap gününün kısa tasviri yapılır ve o gün kişinin ebedî hayat için önceden neler hazırladığının bilincinde olacağı belirtilir (âyet: 1-14). Tabiatın işleyişine dair birçok âyette görüldüğü üzere yıldızların çeşitli görünümlerdeki seyrine, kararmaya yüz tutan geceye ve ağarmaya başlayan sabah vaktine yemin edilerek Kur’an’ın vahiy eseri olduğu ifade edilir, onun değerli ve itibarlı bir elçi (Cebrâil) tarafından Resûlullah’a getirildiği bildirilir. Ardından “arkadaşınız” diye nitelendirilen Hz. Muhammed’in inatçı inkârcıların iddia ettiği gibi bir mecnun olmadığı, gayb âlemine ait gerçekleri gizlemediği, bildirdiği tebliğin şeytandan gelmediği vurgulanır (âyet: 15-25). Sûrenin son dört âyeti, “Bu açık gerçeklere rağmen siz nereye gidiyorsunuz?” sorusuyla başlar ve Kur’an’ın doğru yola girmek isteyen herkes için bir uyarıcı ve öğütçü olduğu vurgulanır;

ancak doğru yola girme talebinin ilâhî irade doğrultusunda yapılmasının şart koşulduğu belirtilir. Rivayete göre, sûrenin son âyetlerinde dileyen kimsenin doğru yola girebileceğinin ifade edilmesi üzerine Ebû Cehil, “Bu husus kendi isteğimize bağlıdır, uygun görürsek bu yola gireriz, görmezsek girmeyiz” demiş, bundan dolayı sûrenin ilâhî iradeyle ilgili âyeti inmiştir (Taberî, XXX, 105; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 230).

Tekvîr sûresinde kelimelerin ve cümlelerin sıralanışıyla âyet sonlarındaki

seciler kulağa hoş gelen sesler taşırken fesahat ve belâgat açısından da üstün bir hâkimiyet hissedilir. Sûrede aynı dönemde nâzil olan diğer sûrelerde görüldüğü gibi insana sorumluluk duygusu veren âhiret hayatına vurgu yapılır. Gayb âlemine ait bu hayatın mevcudiyetini haber veren Hz. Muhammed'in Hak elçisi, tebliğlerinin de vahiy ürünü olduğu bildirilir. Tekvîr'den sonra gelen İnfitâr ve İnşikāk sûreleri de hem isimlerinin mânası ("Gök yarılıp tabiatın düzeni bozulduğu zaman ...") hem de muhtevaları bakımından Tekvîr sûresine benzer. Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, "Kıyamet gününü çıplak gözle müşahede eder gibi görmek isteyen kimse 'İze'ş-şemsü küvvirat', 'İze's-semâü'nfetarat', 'İze's-semâü'nşekkat' sûrelerini okusun" buyurmuştur (Müsned, II, 27; Tirmizî, "Tefsîr", 74). Vahyin insanlara ulaşmaya başladığı dönemlerden itibaren dine karşı ilgi duymayan kişilerin en önemli sorunu âhiret hayatını inkâr etmeleri ya da âhiret gününe inanmakla birlikte vukuunu çok uzak gördüklerinden davranışlarının uhrevî sorumluluğunun farkına varmamalarıdır. Bu sebeple Kur'an'da ve hadislerde Allah'a ve âhiret gününe iman etmenin önemine çokça vurgu yapılmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'a erken sayılacak bir yaşta saçlarına ak düşmesinin sebebini sorunca Resûlullah, "Beni Vâkıa, Amme yetesâelûn ve İze'ş-şemsü küvvirat sûreleri ihtiyarlattı" demiştir (Heysemî, VII, 37; bk. İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 343).

Tekvîr, önceki peygamberlere verilen Tevrat, Zebûr ve İncil'in fazilet açısından Kur'an'daki karşılıklarından başka Resûl-i Ekrem'e has olmak üzere inzal edilen "mufassal" sûrelerdendir (a.g.e., s. 224-225). Hz. Peygamber'in zaman zaman namazların birinci rek'atında Duhân, ikinci rek'atında Tekvîr sûresini okuduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 307). Bazı tefsir kitaplarında yer alan, "Allah, İze'ş-şemsü küvvirat sûresini okuyan kimseyi amel defterlerinin açıldığı kıyamet gününde mahcup olmaktan korur" meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 328; Beyzâvî, IV, 390) mevzû olduğu belirtilmiştir (Zemahşerî, I, 684 [nâşirin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 726). Cemâleddin Ayyâd sûrenin tefsirine dair bir eser yazmıştır (Tefsîrü'l-Ḳurʾân-sûretü't-Tekvîr, Kahire 1389). Tekvîr sûresiyle daha sonra gelen üç sûre arasında kelime dizilişi, ses yapısı ve kompozisyon açısından tam bir uyumun bulunduğu belirtilmektedir (Michel Cuypers, "La composition rhétorique des sourates 81 à 84", AIsl., XXXVII [2003], s. 91-135).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned (Arnaût), II, 27; VIII, 424-425; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VII, 37; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 105; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684; VI, 328; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 390; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 230; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 726; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXX, 355; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve'l-âs̱ârü'l-vâride fî feżâʾili süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-225, 307, 343; Seyyid Muhammed Hüseynî, "Sûre-i Tekvîr", DMT, IX, 404-405.

Bekir Topaloğlu

TEKZİP

(التكذيب)

Dinî gerçekleri yalanlama anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "yalan söylemek; iftira etmek" anlamındaki kizb (kezib) kökünden türeyen tekzîb "yalanlamak, inkâr etmek" mânasında masdar, ayrıca isim olarak kullanılır. Kur'an'da münafıklardan bahsedilirken belirtildiği üzere (el-Feth 48/11) kişilerin kalplerinde bulunmayan düşünceleri ağızları veya kalemleriyle beyan etmeleri yalanın aslını teşkil eder. Bazan bir söz gerçekte doğru iken söyleyen tarafından benimsenmediği için yalan diye nitelendirilir. Kur'ân-ı Kerîm'de münafıkların Hz. Peygamber'in yanına gelip onun Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ettiklerini söylemelerinin ardından, "Allah münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir" buyurulması (el-Münâfikūn 63/1) bunun örneklerinden biridir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kẕb" md.).

Kur'an'da yaklaşık 280 yerde geçen kizb kavramının yer aldığı âyetlerin büyük çoğunluğu usûlü'd-dîn çerçevesine giren konularla ilgilidir. Bunlardan seksen tanesi doğrudan kizb köküne, diğerleri tekzîb köküne dayanmakta ve "yalana nisbet etme; vuku bulduğu veya vuku bulacağı haber verilen hususların gerçekle bağdaşmaması" anlamlarında kullanılmaktadır. Cenâb-ı Hak kullarına tebliğlerini peygamberleri vasıtasıyla göndermiş ve onlara nübüvvetlerini kanıtlayan mûcizeler vermiştir. Bu açıdan bakıldığında inkârcılara ait tekzip ifadelerinin çoğunun Allah'ın âyetlerine yönelik olduğu anlaşılır. Bunun yanında Hz. Nûh'tan itibaren gelen peygamberler, onlara gönderilen vahiy, dünya hayatının sona erip kıyametin kopması, âhiret, cennet, cehennem ve Allah'ın huzurunda hesap verme gibi hususlar da inkârcılar tarafından gerçek dışı ve asılsız diye nitelendirilmiştir. Allah'ın tekzip edilen âyetleri "vahyin büründürüldüğü lafız ve ifadeler" anlamına geldiği gibi "duyularla algılanan mûcizeler" mânasına da gelir. Rahmân sûresinde insanlara ve cinlere hitap eden ve otuz bir defa geçen, "Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?" meâlindeki ilâhî beyan içinde ilkin tabiatın yaratılışı ve işleyişine temas

edilmiş, ardından âhiret âlemi anlatılmıştır. Bütün insanlar selim fıtrat üzere (inanmaya yetenekli) dünyaya gelir, onların bu özelliği hiç değişmez (er-Rûm 30/30; ayrıca bk. BEZM-i ELEST). İnsanlık tarihinde görülen bütün sapmalar, kişinin kendi yaratılışını inkâr etme ve üstün özelliklerini değiştirme çabasından ibarettir. Dolayısıyla dinî gerçekleri yalanlama suçlunun kendini savunması gibidir. Kur'an'da böylelerinden "tuttukları yanlış yoldan dönmeyen ve akıllarını kullanmayan sağırlar, dilsizler ve körler" diye bahsedilmektedir (el-Bakara 2/18, 171; ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaḳl", "fḳh" md.leri). Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, samimiyetsizliğin ve istismarın geçersiz olacağı, gaflet perdesinin kalkacağı âhiret gününde mücrimlerin dünyada iken hesap gününü yalanladıklarını itiraf edecekleri bildirilmektedir (el-Müddessir 74/46-47). Kizb kavramı hadislerde de geniş yer tutmakta, A. J. Wensinck'in eserinde kizbe dair kaynaklar on altı sütuna ulaşmaktadır. Bu tür hadislerde Kur'an'daki konular işlenmekte, özellikle Resûlullah'ın nübüvvetine ve tebliğine yönelik yalanlamalarının dürüstlükten uzak oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan tekziple nifak iç içe kavramlar şeklinde görünmektedir. Aynı

hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'e söylemediği sözleri nisbet etmenin ağır vebaline de dikkat çekilmektedir.

Ehl-i sünnet âlimleri tarafından tekzip inkârla birleştirilerek tasdikin karşıtı kabul edilmiş (Tehânevî, I, 451), küfür tekzip şeklinde tanımlanmış (Mâtürîdî, s. 611), kalbin tasdikinin iman olduğu belirtilmiştir. Ancak tasdikin dinî terminolojide imanın temel niteliği olarak özel bir anlam kazanması gibi, tekzip de inkâr paralelinde kendine özgü bir içeriğe sahiptir. Dinî alanda tekzibin temelde üç şekilde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bazan münafıklarda görüldüğü gibi dil ile değil kalp ile, bazan inatlarından dolayı inkâr edenlerde görüldüğü gibi kalben doğruluğuna inandıkları halde dil ile vuku bulur. Bazan da hem kalp ile hem dil ile ortaya çıkar (Fahreddin er-Râzî, XXIX, 84-85).

"Bir şeyi örtüp gizlemek, gerçeğin üzerine perde çekmek" anlamındaki "küfür" kavramı birçok âyette birlikte zikredildiği kizb kavramının içeriğiyle (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfr" md.), ayrıca "iḫtilâḳ" (yalan uydurmak) kelimesi (Sâd 38/7) müşrikler tarafından Hz. Peygamber'e gelen vahiy için kullanılmıştır. Ankebût sûresinde (29/17) puta tapanlara hitap

edilerek asılsız davranışlar sergiledikleri belirtilirken yine “ḫalḳ” köküne yer verilmiştir. Asıl mânası “yarmak” olan “fücûr” (fecr) dinî terminolojide “dindarlık ve dürüstlüğün perdesini yırtmak” anlamına gelmektedir. Kur’an’da bu tür hareketlerde bulunanlara “füccâr” denilmiş, bir âyette (el-Kıyâme 75/5) inkârcı kişinin, önünde bulunan kıyamet gününü yalanlaması ifade edilirken “fecr” kavramı kullanılmıştır. “Tabii istikametinden sapmış yalan söz, iftira” mânasındaki “zûr” kelimesi de Kur’an’da gerek inanç gerekse ahlâk açısından doğru çizgiden sapmayı anlatmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “zvr” md.). Yine Kur’an’da on iki yerde geçen “cahd” da (bir şeyi bildiği halde kabullenmeyip inkâr etmek) tekziple anlam yakınlığı içinde olan kavramlardandır (bk. CAHD).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣdḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kẕb”, “ṣdḳ” md.leri; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 451; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣdḳ” md.; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 611; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 25; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1421/2000, XII, 169; XXIX, 84-85; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 556-557, 768; Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti”, AÜİFD, XXXIX (1999), s. 455-489.

Hülya Alper

TEL, Mesut Cemil

(1902-1963)

Tambur virtüozu, viyolonselist, koro şefi.

Aralık 1902'de İstanbul Cağaloğlu'nda doğdu. Asıl adı Mesut Ekrem'dir. Babası Tanbûrî Cemil Bey, annesi Şerif Saîde Hanım'dır. On yaşlarında iken babasından aldığı kemençe ve solfej dersleriyle başladığı mûsiki çalışmalarına Kaşıyarık Hüsameddin Efendi'den usul öğrenerek devam etti. 1915'te Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde okurken Daniel Fitzinger'den Batı müziği eğitiminin yanı sıra keman dersleri aldı. Babasının ölümünden (1916) sonra onun talebesi olan virtüoz Kadı Fuad Efendi ve Refik Fersan'dan tambur çalıştı. Refik Talat'tan (Alpman) nazariyat çalışmalarını sürdürdü ve Hamparsum notasını öğrendi; bir taraftan da viyolonist İzzet Nezih ile Batı müziğini ilerletti. Birkaç yıl içinde önemli mûsiki mahfillerinde tambur çalmaya başladı ve kendisinden söz ettirmeyi başardı. Bu arada Yenikapı ve Galata mevlevîhânelerine devam ederek pek çok mûsikişinasla tanıştı ve onlardan faydalandı. Bunlar arasında Mehmet Emin Dede (Yazıcı), Rauf Yektâ Bey, Zekâizâde Hâfız Ahmet (Irsoy) ve neyzen Hilmi Dede en önemlileridir. Mehmet Suphi'den (Ezgi) klasik tambur öğrendi. Şerif Abdülmecid Efendi ve Karl Berger'den keman dersleri aldı. Şerif Abdülmecid Efendi'nin kardeşi Şerif Mehmet Muhittin ile (Targan) tanışmasının ardından ondan düzenli biçimde viyolonsel eğitimi gördü. Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nin ikinci sınıfında iken Hüseyin Sadettin (Arel) tarafından Berlin'e gönderildi. Stern Konservatuvarı ve Mûsiki Akademisi'nde Batı müziği nazariyatı ve armoni eğitimi aldı ve Hugo Berger'den viyolonseli ilerletti. Berlin Üniversitesi Psikoloji Enstitüsü Ses Arşivi'nde asistanlık yaptı. 1924 yılının sonunda annesinin hastalığı sebebiyle öğrenimini bitiremeden İstanbul'a döndü.

1925'te Dârülelhan'a solfej, nazariyat ve tambur, Gelenbevî Lisesi'ne mûsiki muallimi tayin edildiyse de aynı yıl görevinin Konya Lisesi'ne nakledilmesi üzerine muallimlikten ayrıldı. 1926'da İstanbul Radyosu'n-da programcı, spiker, yönetici, viyolonsel ve tambur sanatçısı olarak çalışmaya

başladı. 1937'de başspiker ve müdür vekili oldu. Bu arada 1930'da Pertevniyal Lisesi'n-de mûsiki öğretmenliği yaptı. 1935'te İstanbul Belediye Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğine, ardından aynı kurumda sanat üyeliğine getirildi. Ankara Radyosu hizmete girince Türk mûsikisi neşriyat şefliği göreviyle Ankara Radyosu'na gittiği yıl (1938) Klasik Türk Mûsikisi Korosu'nu kurdu ve uzun yıllar bu koroyu yönetti. 1940'ta Ankara Radyosu Müdürlüğü'ne tayin edilmesinin ardından Türk ve Batı mûsikisini bünyesinde toplayan müzik yayınları şefliğine getirildi (1941). 1950'de Türkiye radyoları müdürü oldu, ertesi yıl görevini radyo müdürü olarak İstanbul'a nakletti. Kırkıncı sanat yılı jübilesi 14 Kasım 1952'de İstanbul'da Atlas Sineması'nda yapıldı. 1955'te Cevdet Çağla ile birlikte gittiği Bağdat Güzel Sanatlar Akademesi'nde mûsiki bölümü başkanlığını üstlendi ve Türk mûsikisi dersleri verdi. 1959'da başmüşavir sıfatıyla İstanbul Radyosu'na döndü. Eylül 1960'ta memuriyet hayatından emekliye ayrıldı. 31 Ekim 1963 tarihinde Haseki Hastahanesi'nde vefat etti ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Ölümünden sonra İstanbul Radyosu'nun büyük stüdyosuna ve Kuştepe semtindeki bir sokağa ismi verildi.

Mesut Cemil, Türk ve Batı mûsikisindeki geniş bilgisi, mûsiki hocalığı, koro yöneticiliği, saz icracılığı, idareciliği ve program yapımcılığı, dili kullanmadaki ustalığı ve yazarlığı ile son dönem sanatkârları arasında farklı bir yere sahiptir. On yedi yaşlarında iken özel tambur hocalığına başlamasının ardından Ali Rifat Bey'in (Çağatay) yönettiği Şark Mûsiki Cemiyeti konserleriyle sahneye çıkmaya başlamış, Ali Rifat Bey'in evinde düzenlenen, dönemin ünlü sanatkârlarının katıldığı toplantılarda birçok kişiyle tanışmış, bunlar arasında Münir Nurettin Selçuk ve Refik Fersan'la başlayan dostlukları uzun yıllar sürmüştür. Berlin'de bulunduğu sırada viyolonist Âli Sezin ve Mahmut Ragıp Gazimihal'i tanımış, onların vasıtasıyla Curt Sachs, Erich Moritz von Hornbostel ve Robert Lachman gibi ünlü müzik adamlarıyla birlikte çalışma ortamı bulmuş, müzikoloji ve folklora dair önemli bilgiler almıştır.

Dârülelhan'da ve Gelenbevî Lisesi'ndeki görevleri sırasında Cemal Reşit ile Ekrem Reşit (Rey) kardeşler ve Muhiddin Bey'le (Sadak) birlikte Union Française konserlerine viyolonseliyle katılmış (1925-1927), 1930'lu yılların ortalarında kurduğu Unison Erkekler Korosu ile toplu icranın ilk ciddi

örneklerini vermeye başlamış, Klasik Türk Mûsikisi Korosu'nda kendi koro anlayışını ortaya koymuştur. Onun en önemli hizmetlerinden biri bu sanatın icrasına getirdiği disiplin, teknik ve düzenle modern

anlayıştır. Bu anlayış çerçevesinde ince saz ve küme faslını yeniden düzenlemiştir. Ayrıca Ankara Radyosu'nda Yurttan Sesler ve Bir Türkü Öğreniyoruz adlı programların ortaya çıkmasında, halk mûsikisinin bu programlarla radyodan tanıtılması ve yayılmasında büyük rolü olmuştur. Nevzat Atlığ kendisini XX. yüzyılda mûsikide çığır açmış üç büyük icracı arasında zikreder: Tambur ve kemençede Tanbûrî Cemil Bey, ses icrasında Münir Nurettin Selçuk, toplu icrada Mesut Cemil.

1938'de Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde viyolonsel, 1944'te Ankara Devlet Konservatuvarı'nda Türk mûsikisi tarihi, 1948'de aynı kurumda viyolonsel ve İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda mûsiki folkloru (1951) hocalıklarıyla mûsiki eğitimi ve öğretimine büyük katkılarda bulunan Mesut Cemil, Ankara'da bulunduğu sırada Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirmiştir (1945). Hocalığı sırasında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Muhiddin Erev, Alâeddin Yavaşça, Mefharet Yıldırım, Ercüment Batanay ve Necdet Yaşar sayılabilir. Niyazi Sayın, onun mûsikişinaslar arasında beğendiği kişileri pek söylememesine rağmen Hâfız Şaşı Osman'ın okuyuş tarzını çok beğendiğini anlatmıştır. 8 Mart - 11 Nisan 1932'de Kahire'de toplanan Arap Mûsiki Kongresi'ne Rauf Yektâ Bey'le birlikte katılmış, 1935'te Viyana'da Türk mûsikisiyle ilgili konferanslar vermiş, 1960'ta Paris'te UNESCO'nun düzenlediği Çağdaş Bestekârlar Festivali'nde Türkiye'yi temsil etmiştir. Mesut Cemil ayrıca bir sohbet adamı ve dil ustasıydı. Bunda, okul yıllarında ve ilk gençlik dönemlerinde edebiyatla ilgilenmesinin yanı sıra geniş bir sanat ve kültür çevresinde yetişmiş olmasının büyük etkisi vardır. Özellikle İstanbul Radyosu'ndaki yöneticiliği sırasında hazırlayıp sunduğu Ses ve Saz Dünyamızdan adlı programlarındaki samimi, duygulu, nâzik tavrı, akıcı anlatımı, nüktelerle süslenmiş sade üslûbu, yumuşak sesi ve mükemmel diksiyonu, bazı programlardaki açıklayıcı bilgilerle usta bir konuşmacı olduğunu ortaya koymuştur.

Tamburu bir müzikalite ve teknikle icra eden Mesut Cemil'in babası gibi

çok mızrap kullanılarak ritimsel melodinin şekillendirildiği bir tambur tarzı vardı. İhsan Özer, Mesut Cemil'in geleneksel mûsikiyle yetiştiğini, babasının tarzını kendi tarzıyla birleştirerek yeni bir üslûp oluşturduğunu ifade eder. Onun ortaya koyduğu bu taklitsiz üslûpta bir serbestlik sezilir. Ruşen Ferit Kam (kemençe), Vecihe Daryal ile (kanun) birlikte bu üçlünün uzun yıllar titizlikle ortaya koyduğu yorumlar Türk mûsikisinin en canlı icraları olarak arşivlerde yerini almıştır. Mesut Cemil plaklarda ve radyoda pek çok taksim yapmıştır. Aynı zamanda usta bir viyolonselist diye bilinen Mesut Cemil lavtayı üçüncü bir saz olarak benimsemiştir. Bunların dışında yaylı tambur, kemençe, keman, ud, viyola ve bağlama ailesindeki sazları çalmış, onun müzikalitesi icracılıkta çığır açmıştır. 1936'da hazırladığı yayımlanmamış tambur etütleri bugün Murat Bardakçı'nın elinde bulunmaktadır. Fazla bestesi yoktur. Şehnaz sirto, nihâvend saz semâisi ve çok sesli çârgâh Türk raksı dışında dört adet şarkısı ve "İzmir Yollarında" adlı bir marşı bilinmektedir. Sadece nihâvend saz semâisi bile bestekârlıktaki düzeyini gösterecek bir eser kabul edilmiştir.

Eserleri. 1. Türk Târihinin Ana Hatları eserinin müsveddelerinden: Medeniyet Tarihinde Mûsiki Âletleri ve Türkler (İstanbul 1934). Broşür tarzındaki bu çalışma Mûsiki Mecmuası'nın 374. sayısında da neşredilmiştir (İstanbul 1980). 2. Tatbikatlı Türk Mûsikisi Târihi (Ankara 1940-1941). Osmanlı Türkçesi'yle kaleme alınan el yazması halindeki eser bugün İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi'nde (nr. 57) kayıtlıdır. 3. Kutbün Nâyî Şeyh Osman Dede (1945, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü lisans tezi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., nr. BT 8). 4. Tanburî Cemil'in Hayatı (Ankara 1947). Vakit gazetesinde Nisan-Ağustos 1946 tarihleri arasında tefrika edilmiş, eseri bazı değişiklik ve ilâvelerle Uğur Derman yayımlamıştır (İstanbul 2002). İstanbul Konservatuvarı tarafından neşredilen Türk Musikisi Klâsiklerinden Mevlevî Âyinleri'nin son ciltlerini (X-XVIII, İstanbul 1935-1939) hazırlayan heyette yer alan Mesut Cemil'in 200 civarında makale yazdığı söylenmektedir. Onun makaleleri İstanbul'da Âile, Dârülelhan, Hafta, Hayat Tarih Mecmuası, Kalem Dergisi, Kültür Haftası, Mûsiki Mecmuası (İleri Mûsiki Mecmuası), Resimli Hayat Dergisi, Türk Düşüncesi, Türk Mason Dergisi, Yarın ve Ankara'da Hep Bu Topraktan, Radyo Mecmuası (Şerif Sait Çeren imzasıyla), Ulus'ta yayımlanmıştır. Ciddi bir tıp kültürüne sahip olan, veteriner olmayı arzu

ettiğini söyleyen Mesut Cemil'de çocukluk yıllarına kadar uzanan bir kedi sevgisi vardı. Turgut Etingü onun yalnız kediler için otuz sekiz makale yazdığını söyler (bk. bibl.). Basılmamış bazı roman ve hikâye tercümeleri bulunan Mesut Cemil hakkında F. Arzu Yücebıyık yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mesud Cemil'in Hayatı ve Eserleri, 1992, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

40. Sanat Yılında Mesut Cemil, [baskı yeri yok] 1952 (Cumhuriyet Matbaası); Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 418; Cevdet Kozanoğlu, Radyo Hatıralarım (haz. M. Nazmi Özalp), Ankara 1983, tür.yer.; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 273-284; a.mlf., Türk Sanat Mûsikisinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara, ts. (Yorum Matbaası), tür.yer.; Gökhan Akçura, Kedi Kitabı, İstanbul 2003, s. 19-27, 153-178; Ergun Balcı, Nevzat Atlığ: Mûsikîmizle Övünmemiz İçin, İstanbul 2004, tür.yer.; Edip Akın, "Üstad Mes'ut Cemil'in Hal Tercemesi", Resimli Radyo Dünyası, sy. 126, İstanbul 1951, s. 5-8; Turgut Etingü, "Mesut Cemil", Hayat Mecmuası, sy. 48, İstanbul 1963, s. 26; "Mesut Cemil'in Ölümünden Evvel ve Sonra Ne Dediler-Ne Yazdılar", MM, sy. 189 (1963), s. 229-247; Murat Bardakçı, "Mesut Cemil'in Bilinmeyen Tanbur Metodu Ortaya Çıktı", Hürriyet, İstanbul 10 Ocak 1999; Beşir Ayvazoğlu, "Bir Edebiyat Adamı Olarak Mesut Cemil", Zaman, İstanbul 15 Aralık 2002; "Mesut Cemil 1902-1963", Musikişinas, sy. 8, İstanbul 2006, s. 89-153; "Cemil (Mes'ud Ekrem)", İst.A, VI, 3446-3456; Öztuna, BTMA, I, 175-177; Mehmet Güntekin, "Mesut Cemil", DBİst.A, V, 410-411.

Nuri Özcan

TELÂZÜM

(التلازم)

İki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamında mantık terimi.

Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamındaki lüzûm kökünden türeyen telâzüm mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” mânasına gelmektedir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum, bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu olarak gerekli kılar. Eğer iki şeyden her biri diğerini gerektiriyorsa bu ilişkiye telâzüm adı verilir. Telâzüm ilişkisinde iki şeyden her biri diğerinin lâzımı durumundadır. Karşılıklı gerektirmenin bulunduğu hallerde gereken ve gerektiren sabit olabileceği gibi yer değiştirmesi de mümkündür. Meselâ baba-evlât ilişkisinde her biri gereken ve gerektiren olabilir. Öte yandan insan ve hayret kavramları arasında telâzüm bulunmakla birlikte insan daima gerektiren, hayret ise gerekendir. Birincilere ters telâzüm, ikincilere telâzüm denilir (Tehânevî, II, 1405-1406).

Mantıkçılar, gereklilik ilişkisinin zihindeki tasavvuru ile onun dış dünyada gerçekleşmesi arasında fark olduğuna dikkat çekmişlerdir. Meselâ bir kavramın tasavvuru zihnin bir başka kavramı tasavvur etmesini gerektiriyorsa bu iki kavram arasındaki gereklilik ilişkisine “zihnî lüzum” adı verilir. Delâlet türlerinden biri olan iltizam veya lüzum delâletinde bu gereklilik dikkate alınır. Bu bakımdan gerektirenle gerekenin zorunlu şekilde birbirini çağrıştırması halinde buna lüzum denilir (İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 35-36; Kutbüddin er-Râzî, s. 30; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Levâmiʿi’l-esrâr, s. 90-91). Bu durumda lafzın anlamı akla geldiğinde onun gerektirdiği diğer anlam da herhangi bir çaba harcanmadan akla gelir. Meselâ güneş akla gelince ışık da kendiliğinden akla gelir. Eğer bir şeyin dışta gerçekleşmesi başka bir şeyin de gerçekleşmesini gerektiriyorsa bu iki şey arasındaki gereklilik ilişkisine “hâricî lüzum” adı verilir. Meselâ güneşin doğması gündüz olmasını

gerektirir. Güneşle gündüz kavramları arasında zihnî bir lüzum yoksa da güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasında hâricî lüzum vardır (et-Taʿrîfât, “el-lüzûmü’z-zihnî, el-lüzûmü’l-hâricî”).

Telâzüm kavramı münazara ilminde “iki önermeden birinin diğerini gerektirmesi” anlamında kullanılır. Meselâ, “Güneş doğmuştur” önermesi, “Gündüz vardır” önermesini gerektirir. Münazaracılara göre telâzüm ilişkisi kavramlar arasında değil önermeler arasındadır. Ayrıca mülâzemet ve istilzam kavramları münazara ilminde telâzümle aynı mânada kullanılır (Tehânevî, II, 1405-1406). Gerektiren ile gereken arasındaki ilişkinin doğası sebebiyle gerektirene dair bilgi onun gereğini de bilkuvve içerir. Ancak bunun için gerektiren gerekenin konusu olmalı veya gereken gerektirene yüklenmelidir. Meselâ insan bilindiğinde gülen veya yazan nitelikleri de bilkuvve bilinmiş olur (İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: İkinci Analitikler, s. 10).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1405-1407; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 35-36; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 10; Kutbüddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr, İstanbul 1303, s. 30; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Levâmiʿi’l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr, İstanbul 1303, s. 90-91; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’ş-Şemsiyye, İstanbul 1314, s. 31.

Ömer Türker

TELBÎSÜ İBLÎS

(تبليس إبليس)

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) başta tasavvuf ehli olmak üzere bazı İslâmî zümrelerin din anlayışını usûlü’d-dîn açısından eleştirdiği eseri.

Kitabın adı mukaddimesinde doğrudan zikredilmemekle birlikte şeytan, iblîs ve telbîs kelimeleri geçmekte, eserin müminleri İblîs’in hileleri ve tuzakları konusunda uyarmak için kaleme alındığı belirtilmekte, dolayısıyla Telbîsü İblîs ismine işaret edilmektedir. Kitabın adının bazı neşirlerinde Naḳdü’l-ʿilm ve’l-ʿulemâʾ ev Telbîsü İblîs şeklinde kaydedilmesinin (Muhammed Münîr ed-Dımaşkī’nin tashihiyle, Kahire 1340, Kahire, ts.) dikkat çekme amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki baskılarında baştaki isim kullanılmamıştır. Bazı yazma nüshalarında görülen en-Nâmûs fî Telbîsi İblîs, Keşfü nâmûsi Telbîsi İblîs ve Keşfü Telbîsi İblîs biçimindeki ilâveler muhtemelen müstensihler tarafından eklenmiştir (krş. Pervâne Urûcniya, VIII, 85). Kısa bir mukaddimeden sonra on üç bölüm (bab) halinde düzenlenen eserin mukaddimesinde aklın Cenâb-ı Hakk’ın insana lutfettiği en büyük nimet olduğu, Allah Teâlâ’nın bunun yanında peygamberleri vasıtasıyla vahiy gönderdiği ifade edilmiştir. Müellif burada -muhtemelen Gazzâlî’den ilham alarak (el-İḳtiṣâd, s. 70)- aklı göze, vahyi de güneşe benzetmiştir. Göz sağlıklı ve açık bulunduğu takdirde güneşi görecektir. Bununla birlikte Hz. Âdem’in evlâtlarından itibaren insanlar arasında düzen bozulmuş ve şeytanın istediği kötü durum meydana gelmiştir.

Telbîsü İblîs’in birinci bölümü sünnete ve cemaate, Resûlullah ile ashabın İslâm anlayışına uymanın önemi hakkında olup burada Hz. Peygamber, ashap, tâbiîn ve ilk dönem âlimlerinin beyanlarına yer verilir. Bid‘atlar ve bid‘atçılara dair olan ikinci bölümde bid‘attan sakınma konusunda bazı rivayetler aktarıldıktan sonra Resûl-i Ekrem’i ve ashabını takip edenlerin sünnet ehli, diğerlerinin bid‘at ehli olduğu ifade edilir. Ardından yetmiş üç fırka hadisi zikredilerek bid‘at ehli Harûriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Şîa ve Cebriyye diye altı gruba ayrılır; her grubun kendi içinde on

iki fırkası (bir grubun fırkaları on bir, birinin on olarak gösterilmiştir) tanıtılıp yetmiş iki fırka belirlenir. Ancak yapılan bölümleme ve tanıtımların bir kısmı tartışmaya açıktır. Eserin üçüncü bölümünde bazı âyet ve hadisler bağlamında şeytanın insana olan düşmanlığına değinilir. Haşr sûresinde (59/16) münafıklardan bahsedilirken şeytanın dost görünerek kişiyi inkâra teşvik ettiğini, onun inkâr etmesi üzerine de o kişiye, "Seninle ilgimi kesiyorum, çünkü ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım" dediğini beyan eden âyetin yorumu çerçevesinde şeytan-rahip kıssası anlatılır (s. 41-44; krş. Taberî, XXVIII, 64-65). Şeytanın kadın yoluyla insana nüfuz etmek istediğine dikkat çeken İbnü'l-Cevzî her insana musallat olan bir şeytanın bulunduğunu, ancak Resûl-i Ekrem'in şeytanın şerrinden korunduğunu veya bu şeytanın müslüman olduğunu bildiren hadisleri zikreder. Üçüncü bölüm şeytanın insana damarlarındaki kan gibi nüfuz ettiğini, onun şerrinden Allah'a sığınmak gerektiğini belirten hadislerle sona erer. İki sayfadan ibaret dördüncü bölümde telbîs ve gururun mânasına, insanın mânevî yapısına ve buna karşı şeytanın konumuna değinilir.

Beşinci bölüm şeytanın çeşitli inanç ve dinlere mensup kişileri aldatmasıyla ilgili olup kitabın en hacimli bölümlerindendir. Müellif burada Sûfestâiyye, Dehriyye, tabâiiyye, Seneviyye, filozoflar, puta tapanlar, ateşe, güneş ve aya tapanlar, Câhiliye Arapları ve nübüvveti inkâr edenlerin

şeytana yenildiklerini söyler. Ardından yahudiler, hıristiyanlar, Sâbiîler, Mecûsîler, gök cisimlerini kadîm kabul edenler, âhireti inkâr edenler ve tenâsühü benimseyenlerin şeytan tarafından aldatılması konu edilir. İblîs'in Muhammed ümmetine etkilerinin iki zümre üzerinde gerçekleştiği belirtilir. Birincisi akıllarını ve yeteneklerini kullanmayıp belli kişileri taklit edenler, ikincisi nasların zâhirine bakmayıp te'vil yolunu benimseyenlerdir. Bunlardan felsefe ile uğraşanlar din sınırlarının dışına çıkarak hak yoldan uzaklaşmıştır; ayrıca kelâm metodunu benimseyenler vardır. İbnü'l-Cevzî kelâm yöntemini eleştirirken daha çok Mu'tezile ve ehl-i bid'attan örnekler verir. Hayatının son döneminde Selef akîdesini benimsediğine dair -pek güçlü sayılmayan-bir rivayet bulunan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin yanı sıra kelâm düşüncesine sahip Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'den abartılmış nakiller yaparak söz konusu yöntemi eleştirir (krş. DİA, VIII, 143; XIX, 302-303). Ardından İblîs'in Müşebbihe'ye telkin ettiği bâtıl inançlara temas eder; "ahmaklar" diye nitelendirdiği Hâricîler'e, Râfıza diye andığı Şiîler'e

yönelik eleştiriler öne sürer. Bâtıniyye, İsmâiliyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammire, Karâmita, Hürremiyye ve Ta'lîmiyye gruplarından söz eder; Gazzâlî'den nakiller yaparak bunları eleştiriye tâbi tutar.

Telbîsü İblîs'in altıncı bölümü çeşitli âlimlere yönelik şeytanî tahriklere ayrılmıştır. Müellif burada kurrâ, hadis ehli, fakihler, vâizler ve kıssahanlar, dil ve edebiyat âlimleriyle şairlerin hatalarına dikkat çeker ve şeytanın kemal mertebesine ulaşmış âlimlere bile kibir, riya, şöhrete düşkünlük gibi hususları telkin ettiğini söyler. Dört sayfadan oluşan yedinci bölümde devlet adamlarının şeytanın tahriklerine boyun eğmeleri anlatır. Sekizinci bölümde ibadetlerin ifası sırasında şeytanın sebebiyet verdiği hatalar konu edilir. İlmin amelden ve nâfile ibadetten üstün olduğu belirtilir. Taharet ve abdest, ezan ve namaz, Kur'an okuma, oruç, hac, cihad ve emir bi'l-ma'rûf vazifesini yerine getirme esnasında yapılabilecek yanlışlıklara değinilir. Dokuzuncu bölüm şeytanın zâhidlere yönelik hile ve tuzaklarına ait olup burada uzlete çekilmenin İblîs'in tahriklerinden birini teşkil ettiği söylenir. Ardından zühd hayatının ilme tercih edilmesi, mubah olan dünya nimetlerinden uzak durulması, zühd ve ibadetin doğurabileceği gizli riya, ilme değil ilhamlara itibar edilmesi ve âlimlerin küçümsenmesi gibi hususlara dair değerlendirmeler yapılır.

Onuncu bölüm zâhidler zümresinden sayılan sûfiyye hakkında olup kitabın yarısından fazlasını işgal eder. Müellif Sülemî'nin Kitâbü's-Sünen'i ile Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sini, Serrâc'ın el-Lümaʿını, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'ünü, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾsını, Kuşeyrî'nin er-Risâle'sini, İbnü'lKayserânî'nin Kitâbü's-Semâʿını ve Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ile el-Müfṣıḥ bi'l-aḥvâl'ini zikrederek bu kitaplarda sahih olmayan nakillerle hadislerin, akılla ve gerçekle bağdaşmayan düşüncelerin yer aldığını söyler. İbnü'l-Cevzî ilk sûfîlerin Kur'an'a ve Sünnet'e bağlı olduğuna vurgu yapar; bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Serî es-Sakatî'den nakillerde bulunur. Daha sonra çeşitli başlıklar altında tasavvuf ehlinin şeytanın hile ve tuzaklarına kapılma yolları sıralanır, bunlara ilişkin çeşitli rivayetler aktarılarak değerlendirmeler yapılır. Bunlar arasında ilme önem vermeme, yeme içme ve mesken edinmede olumsuz davranma, giyimde gelenekten uzaklaşma, raks ve semâya düşkün olma, tevekkülde aşırılığa kaçma, genç kadın ve erkeklerle samimiyet kurma, tevhid inancına ve dinin genel kurallarına

uymayan beyanlarda ve yorumlarda bulunma gibi hususlar sayılmaktadır. Telbîsü İblîs'in on birinci bölümü şeytanın keramet gibi görünen bazı olayları vasıta edinerek dinine bağlı fakat bilgisi eksik kimselere telkin edeceği yanlış inançlar hakkındadır. Müellif bu türden bazı olaylara değinerek bunların akıl, gerçek ve dinle bağdaşmadığını söyler. On ikinci bölümde şeytanın halka yönelik şaşırtıcı faaliyetleri anlatılır. Burada halk kitleleri arasında akaid, ibadet ve ahlâka dair gelenek ve uygulamalardaki yanlışlıklardan söz edilir. Eserin iki sayfadan oluşan son bölümünde İblîs'in insanları çok yaşama arzusu ile (tûl-i emel) aldatmasından söz edilir ve boş heveslere kapılmayıp daima ihtiyatlı davranmanın gereğine vurgu yapılır.

Çeşitli konularda eserler kaleme alan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin asıl alanı naklî ilimlerdir. Müellif, Telbîsü İblîs'te Kur'an ve Sünnet'i esas almakla birlikte akla da önem vermiş, ikisinin birleşimi anlamında kullandığı ilmi hemen her bölümde hakkı bâtıldan ayırmanın vazgeçilmez şartı kabul etmiştir. Zengin ilmî birikime sahip olan İbnü'l-Cevzî'nin bu yönü değerlendirmelerinde ortaya çıkmaktadır. Eserde çok farklı konular ele alındığından kitabın planı ve örgüsü başarılı değildir ve muhtemelen eser kaleme alındıktan sonra bir daha incelenmemiştir. İbnü'l-Cevzî mevzû hadislere dair eser yazmakla birlikte Telbîsü İblîs'te bir kısmı mevzû derecesinde zayıf hadisler yer almakta (Ünler, s. 368), bu durum eserdeki diğer bazı rivayetlere de gölge düşürmektedir. Müellifin yaşadığı VI. (XII.) yüzyılın sonlarında müslüman nüfusu büyük bir sayıya ulaşmış, çeşitli din, inanç, düşünce ve geleneklere bağlı insanlar İslâm toplumunda yer almıştır. Müslüman toplumların duygu, düşünce ve kabullerinin kısmen değiştiği veya geliştiği bu dönemde kelâm ve tasavvuf alanındaki farklı anlayış ve davranışların bir dereceye kadar değişiklik göstermesinin, bunların daha müsamahalı bir bakışla ele alınmasının gerektiği açıktır.

Telbîsü İblîs'in çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. TSMK, Medine, nr. 395, III. Ahmed, nr. 1454; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1641, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 586; Gazi Hüsrev Paşa Ktp., İsmail Cennetiç, nr. 1926).

Tesbit edilebildiğine göre eser ilk defa Telbîsü İblîs adıyla Kahire'de (1323), Naḳdü'l-ʿilm ve'l-ʿulemâʾ ev Telbîsü İblîs (1340; ts.) ve Telbîsü İblîs (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşḳī, 1347, 1368) ismiyle yine aynı

yerde yayımlanmıştır. Kitabın Dımaşk ve Beyrut'ta da baskıları yapılmıştır. Telbîsü İblîs, İsâm Fâris el-Haristânî'nin tahkiki ve Muhammed İbrâhim ez-Zağlî'nin hadis kaynaklarının tesbitiyle yayımlanmış (bk. bibl.), ayrıca Seyyid el-Cümeylî tarafından neşredilmiştir (DİA, XXXVII, 107). Eseri D. S. Margoliouth İngilizce'ye ("The Devil's Delusion: Talbîs İblîs of Abu'l-Faraj Ibn al-Jawzî", IC, IX-XII [1935-1938], XIX-XXII [1945-1948]), Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü Farsça'ya tercüme etmiştir (Tahran 1368). İzzeddin İbn Gānim, Teflîsü İblîs adıyla kaleme aldığı risâlenin mukaddimesinde Telbîsü İblîs'i "kötü arkadaş" diye nitelemiş, şeytanın evliyâullahı da etkileyebileceği görüşünü eleştirmiştir (bk. bibl.). Başka bir eleştiri içermemekle birlikte bu eseri Telbîsü İblîs'e bir reddiye olarak değerlendirenler olmuştur (Ali Hasan Ali, s. 15-17). Telbîsü İblîs'in İbn Hacer el-Askalânî tarafından Muḫtaṣaru Telbîsi İblîs li'bni'l-Cevzî adıyla özetlendiği nakledilmektedir (DİA, XIX, 529). Eseri Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Münteḳa'n-nefîs min Telbîsi İblîs adıyla tehzîb etmiş ve yer yer bazı açıklamalar eklemiş, Veysel Ünler Telbîsü İblîs'teki hadislerle ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. İsâm Fâris el-Haristânî - M. İbrâhim ez-Zağlî), Beyrut 1414/1994; The Devil's Delusion: Talbîs İblîs of Abu'l-Faraj Ibn al-Jawzî (trc. D. S. Margoliouth, IC içinde), IX-XII (1935-38), XIX-XXII (1945-48); Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVIII, 64-65; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. Âdil el-Avvâ), Beyrut 1388/1969, s. 70; İzzeddin İbn Gānim, Teflîsü İblîs (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1991, s. 38-39; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 463, 471; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 571; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 518, 520; Veysel Ünler, Telbîsü İblîs'teki Hadislerin Bilimsel Kritiği (yüksek lisans tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 368; Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî, el-Münteḳa'n-nefîs min Telbîsi İblîs, Beyrut 1415/1994, s. 13-17; H. Laust, "Ibn al-Djawzī", EI² (İng.), III, 752; Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", DİA, VIII, 143; Mustafa Öz, "Gāliyye", a.e., XIII, 337; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akīl,

Ebü’l-Vefâ”, a.e., XIX, 302-303; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, a.e., XIX, 529; M. Nazif Şahinoğlu, “Kûhî-i Şîrâzî”, a.e., XXVI, 347; Dilaver Gürer, “Sıfatü’s-safve”, a.e., XXXVII, 107; Pervâne Urûcniya, “Telbîsü İblîs”, Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 82-85.

Bekir Topaloğlu

TELBİYE

(التلبية)

İhrama girenlerin lebbeyk şeklinde başlayan zikir cümlelerini söylemesi.

Sözlükte “çağrıda bulunana cevap vermek, bir davete icabet etmek” anlamındaki telbiye fıkıh terimi olarak hac veya umre niyetiyle ihrama giren kimsenin aşağıdaki sözleri söylemesini ifade eder: “Lebbeyk Allāhümme lebbeyk lebbeyk lâ şerîke leke lebbeyk inne’l-hamde ve’n-ni‘mete leke ve’l-mülk lâ şerîke lek” (Rabbim! Davetine sözüm ve özümle tekrar tekrar icabet ettim, emrine boyun eğdim. Rabbim! Senin davetine icabet boynumun borcudur. Senin eşin ve ortağın yoktur. Rabbim! Bütün varlığımla sana yöneldim; hamd senin, nimet senin, mülk senindir. Senin eşin ve ortağın yoktur). İslâm’dan önceki dönemde hac sırasında Araplar tarafından telbiye getiriliyordu. Ancak üzerinde ittifak edilen bir telbiye şekli mevcut olmayıp kabilelere ve putlarına göre değişiklik gösteriyordu. Kabileleri esas alarak yapılan bir incelemeye göre (Ya‘kūbî, I, 255-256) on yedi Arap kabilesine ait on yedi, bir başka derlemeye göre de (Cevâd Ali, VI, 375-376) yirmi put için yirmi ayrı telbiye çeşidi vardı. Biri dışında bunların hepsi “lebbeyk” ifadesiyle başlıyor ve çoğunlukla “lebbeyk Allāhümme lebbeyk” şeklinde söyleniyordu. Bazı Arap kabileleri ise “lebbeyk an Hüzeyl” diye kabilesinin adına telbiye getiriyordu. Telbiyeye katılan tevhid inancına aykırı unsurlar İslâm’ın gelişiyle birlikte ayıklanmıştır. Hadis kaynaklarında Resûl-i Ekrem’in telbiyesi yukarıda kaydedildiği gibidir (Buhârî, “Ḥac”, 26; Müslim, “Ḥac”, 19-21; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 26). Telbiyenin “icabet üstüne icabet” anlamına geldiği, birinci icabetin, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabının (el-A‘râf 7/172) cevabı, ikinci icabetin, “İnsanlar arasında haccı ilân et” emri gereğince (el-Hac 22/27) Hz. İbrâhim tarafından yapılan hac çağrısının karşılığı olduğu söylenmiştir. Fakihler, çoğunlukla bu ikinci hususu öne çıkarıp telbiyenin “Allah’ın emrine itaati ve davetine icabeti sürdürmede ısrarlı olmak” anlamına geldiğini belirtmiştir.

Hanefîler’e göre ihrama girmek ancak niyetle birlikte telbiye (veya tesbih,

tehlîl, tekbir) okumak, yola koyulmak, Harem’e kurban göndermek gibi hac ve ihrama ilişkin bir söz ve fiille gerçekleşir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ihram için sadece niyet yeterlidir; telbiye rükün değil sünnettir. Mâlikî mezhebinde biri Hanefî, diğeri Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşüyle uyuşan iki ictihad mevcuttur. İbn Hazm ise bazı hadislerin zâhirine dayanarak (Tirmizî, “Ḥac”, 15; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 27; İbn Mâce, “Menâsik”, 16) en az bir defa yüksek sesle telbiye getirmeyi hac ve umrenin farzları arasında saymış, gücü yettiği halde bunu yüksek sesle söylemeyen kimsenin hac ve umresinin geçerli olmayacağını ileri sürmüştür.

Telbiyeye, hac veya umreye niyet edilerek mîkāt mahallinde iki rek‘at ihram namazı kılındıktan sonra başlanır. Telbiyenin söylenmesiyle ihrama ilişkin hükümlerin yürürlüğe gireceği hususunda bütün mezhepler görüş birliği içindedir. Telbiyenin sona erme vakti, üç mezhebe göre eğer hac yapılıyorsa kurban bayramının birinci günü Akabe cemresine ilk taşın atıldığı, umre yapılıyorsa Hacerülesved istilâm edilerek tavafa başlandığı andır. Mâlikî mezhebinde ise farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre hac ibadetinde tavafa başlayıncaya kadar telbiyeye devam edilir; diğer bir görüşe göre Mekke’ye gelindiğinde telbiye kesilir, tavaf ve sa‘y tamamlanınca yeniden başlanır ve arefe günü güneş batıncaya kadar sürer. Yine Mâlikîler’e göre umre yapan âfâkîler ve hac ibadetini geçirdiği için umre yapmak zorunda kalanlar Harem bölgesine girince telbiyeyi bırakırlar; Ten‘îm ve Ci‘râne gibi Harem bölgesinde ikamet edenler ise Kâbe’yi görünceye kadar telbiyeye devam ederler.

Hz. Peygamber’den rivayet edilen şekliyle telbiye okumanın müstehap olduğu konusunda görüş birliği vardır. Ancak telbiyeye ilâveler veya eksiltmeler yapmanın hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler’e göre ilâvede bulunmakta bir sakınca yoktur; çünkü Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîler telbiyeye bazı sözler eklemişlerdir. Mâlik’ten gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem’den nakledilen şekil üzerine ilâvede bulunmak mekruhtur. Hanefî mezhebine göre ise ilâve yapmak mendup, bazı kelimeleri eksiltmek mekruhtur. Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîler’e göre erkeklerin telbiyeyi yüksek sesle söylemesi müstehaptır. Çünkü Resûlullah, Cebrâil’in

uyarısıyla ashabından haccın şiârlarından olan telbiyede seslerini yükseltmelerini istemiştir (Tirmizî, “Ḥac”, 15; Ebû

Dâvûd, “Menâsik”, 27; İbn Mâce, “Menâsik”, 16). Uygulamanın da bu yönde olduğunu gösteren rivayetlere göre Hz. Peygamber ve ashabı telbiyede seslerini öyle yükseltirlerdi ki Ravhâ denilen mevkiye gelmeden sesleri kısılırdı. Ayrıca Resûl-i Ekrem, yüksek sesle telbiye söylenen (acc) ve kurban kesilen (secc) haccın daha faziletli olduğunu belirtmiştir (İbn Mâce, “Menâsik”, 6). Mâlikîler telbiyede orta yolu tutar. Onlar sadece Mescidi Harâm ile Mina Mescidi’nde sesin yükseltilmesinin mendup olacağı, çünkü bu iki mescidin hac için inşa edildiği görüşündedir. Kadınların ise seslerini yanlarındaki arkadaşlarının duyabileceğinden fazla yükseltmelerinin mekruh olduğu konusunda görüş birliği vardır. Ancak İbn Hazm bu konuda kadınlarla erkeklerin durumları arasında fark bulunmadığı kanaatindedir. Hanefîler’e ve Şâfiîler’e göre telbiyeyi Arapça söylemeye gücü yeten kişi de başka bir dilde telbiye getirebilir, fakat Arapça aslını söylemesi daha faziletlidir. Mâlikîler ve Hanbelîler ise yalnızca Arapça söylemeye gücü yetmeyenlerin başka bir dilde telbiye getirmesini câiz görür. Hac ibadetinin en önemli şiârlarından biri kabul edilen telbiyenin sıkça tekrar edilmesi Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre müstehaptır; Mâlikîler ise bu hususta da orta yolu tutmanın mendup olduğu görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “lby” md.; Yaʻkūbî, Târîẖ, I, 255-256; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdurrahman el-Cezîrî), Kahire 1349, VII, 93, 196; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1416/1996, II, 702-705; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, III, 152-157; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 288-293, 430-431; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 137-139, 147, 176; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, VII, 148-149; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠aẖîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, III, 217-219; İbnü’l-

Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 437-439; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1423/2003, IV, 61-63; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 268-274; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 419-421, 498; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 324, 328-329; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Kahire 1318, II, 160-165, 184; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 375-376; Mustafa Saîd el-Hın, Es̱erü’l-iḫtilâf fi’l-ḳavâʿidi’l-uṣûliyye fi’ḫtilâfi’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 305-306; Leylâ el-Umerî, “et-Telbiye ʿinde ʿArabi’l-câhiliyye-cemʿ ve taḥḳīḳ”, Dirâsâtü’l-ʿulûmi’l-insâniyye ve’l-ictimâʿiyye, XXIX/2, Amman 1423/2002, s. 349-375; “Telbiye”, Mv.F, XIII, 260-266.

Salim Öğüt

TELCİE

(التلجئة)

Dış müdahale korkusuyla göstermelik ve danışıklı akid yapma; bu şartlarda yapılan sözleşme.

Sözlükte “himaye altına sokma, bir işlemi yapmak zorunda kalma” anlamındaki telcie (ilcâ) kelimesi lugatlarda “ıztırar”la karşılanmakla beraber aralarında ince farklar vardır (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 125-126). Fıkıhta bir kimsenin -müsâdere, hırsızlık, gasp, ağır vergi gibi dış müdahale baskısı veya korkusuyla çaresiz kalıp-içi dışına uymayan işlemi yapmaya sürüklenmesini ifade eder. “Bey‘u’t-telcie” de satıcının bu şartlar altında inşa etmeye sürüklendiği göstermelik ve danışıklı (muvâzaalı) satış sözleşmesidir. Özellikle malî hukuktaki anlamı “güçsüz birinin ağır vergi yükünü kısmen hafifletebilmek için emlâkini nüfuzlu bir kimsenin himayesine katması”dır. Bir hadiste telcie “ısrarlı telkinlerin etkisiyle mirasın vârislerden birine aktarılması” mânasındadır (Ebû Dâvûd, “İcâre”, 49; Müsned, IV, 270; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 177). Kelâm ilminde ilcâ, “Allah’ın iradesinin kulların fiilleri üzerindeki zorlayıcı etkisi” anlamında kullanılmış, Mu‘tezile’nin başını çektiği kelâmcılar bu kavram çerçevesinde insanların zorlama altında işledikleri fiillerin ahlâkî değerini ve bunlara ilişkin sorumluluklarını tartışmıştır (Schwarz, II [1972], s. 413-427). İlcâ teriminin karşıtı ihtiyâr olup mülce’ mukabilinde de muhtâr kullanılır.

Telcie uygulamasına satış, nikâh, boşanma, vakıf, hibe, köle âzadı, şüf‘a vb. işlemlerde rastlanmakta, bunların ayrıntılarında hükümler farklılaşmaktadır. Hanefî hukukçularına göre telcie satış, icâre gibi fesih veya ikāle edilebilen tasarrufları fâsid kılarken bu nitelikte olmayan nikâh, talâk, ıtâk, adak vb.ni etkilemez. Telcie aslında daha umumi olan hezlin (şaka) bir türü sayılmışsa da akdin gerek öncesinde gerek o esnada belirtilebilen hezlde telcienin aksine ıztırar şartı aranmaz. Bu konularda rıza ve ihtiyar kavramlarının çözümü özel bir öneme sahiptir (bk. HEZL; İHTİYAR; İKRAH). Mesele fıkıh literatüründe daha çok model akid sayılan alım satım çerçevesinde

incelendiğinden burada bey‘u’t-telcie üzerinde durulacaktır. İkrah altında yapılana benzemekle beraber telcie satışında göstermelik bir akid, öncekinde fâsid veya mevkuf olsa bile gerçek bir sözleşme söz konusudur. Yine telcie işlemi Hanefîler’ce bir hîle-i şer‘iyye türü olarak nitelenirken (Saîd b. Ali es-Semerkandî, s. 63) şeklen kurulmadan önce taraflar üçüncü kişilerin tanıklığında onun göstermelik olduğuna dair gizlice anlaştıkları için Şâfiîler’ce emanet akidlerinden (bey‘u’l-emânet) sayılmaktadır. Telcienin dikkate alınması için akid öncesinde tarafların birbirine onun telcie şeklinde yapıldığını açıkça söylemesi şarttır. Zira telcie, özellikle sözleşmelerdeki hukukî istikrarın ve objektifliğin korunması ilkesine göre sadece halin delâletiyle sabit olmaz. Ancak şart muhayyerliğinin aksine telcie durumunun sonraki akdin içinde zikredilmesi gerekmez; çünkü belirtilecek olursa üçüncü kişilerin bu işlemi satım sanmalarını amaçlayan taraflar hedeflerine ulaşamaz. Telcie satışının hükmü, muvâzaanın akdin inşası veya ikrarında ya da semenin miktarı yahut cinsinde olmasına göre değerlendirilmiştir.

Akdin inşasında. Tarafların aralarında gerçekte var olmayan satışı akdin konusu üzerine sığınmaya sürükleyici bir müdahalede bulunulacağı korkusundan gerçekleşmiş gibi gösterme hususunda gizlice tanıklı muvâzaa yapmalarıdır. İkisinden birinin telcie teklifine diğerinin sessiz kalması ikrar sayılır. Ebû Yûsuf ile Muhammed’e göre bu durumda akid bâtıldır. Zâhirürrivâye’ye göre Ebû Hanîfe de aynı görüştedir. Ancak Ebû Yûsuf’un aktardığına göre Ebû Hanîfe, danışıklı telcie ön şartını gizlenen muvâzaalı muhayyerlik ve vade şartında olduğu gibi bâtıl, satışı ise kendi şartlarıyla geçerli saymıştır. Çünkü aklî melekeleri yerinde bir müslümanın helâl nitelikli fiili mutlaka geçerliliğe hamledilir; dolayısıyla tarafların irade beyanlarının sahih kılınma imkânı varken yok farzedilmesi câiz değildir. Ona cevaben bu satışın butlânına veya fâsidliğine hükmedilmesinin zaruretin varlığına dayandığı, Ebû Hanîfe’nin savunduğu gibi şartın akidde mevcut olması gerekli görülürse zaruretin savuşturulamayacağı söylenmiştir. İmam Muhammed’in Ebû Hanîfe’den rivayetine göre ise akid askıdadır (mevkuf); her iki tarafça üç gün içinde onaylanırsa bağlayıcılık kazanır, nakzedilirse bozulur. Çünkü daha önceki muvâzaa, alıcı ve satıcının açıklananın dışındaki bir maksada dayanan irade beyanlarının kurucu özelliğini engellememekle beraber hüküm doğurmayıp akdi fâsid kılan süresiz muhayyerlik şartı konumundadır. Bazı Hanefîler telcie satışını

mülkiyeti kabz ile dahi aktarmaması bakımından bâtıl sayarken mezhepteki yaygın kanaate göre ehliyet sahibi kişilerin kendi akid kurucu sözleriyle oluşturulması bakımından bâtıl

değil fâsiddir. Tarafları irade beyanlarını gerçekten satım kastıyla yapmadıkları ve şeklen hezl kapsamına girdiği için sahih de değildir. Hakiki satış ve temlike rıza, dolayısıyla ikrarın geçerliliği ortadan kalkar ve bu, hüküm (mülkiyet) doğurması bakımından kurulmuş bir akid değildir. Maksadı değil irade beyanını esas alan Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre sözleşmede anılmayan önceki gizli anlaşma hükümsüz, akid de rükün ve şartları bakımından tamam olduğundan telcie satışı sahihtir. Nitekim fâsid bir şart üzerinde anlaşmaya varılsa da akidde anılmasa akid sahihtir. Şâfiîler'in görüşünü benimseyen Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî dışındaki Hanbelîler'in sahih ve meşhur görüşü şöyledir: Muvâzaa şahitler huzurunda yapılmışsa telcie satışı bâtıldır. Zira tıpkı hezldeki gibi tarafların aslında böyle bir satımı amaçlamadıkları halin delâletiyle sabittir. Ancak dış müdahale korkusu bulunsa bile satışın telcie olduğuna dair danışıklılık yoksa akid sahihtir. Mâlikîler ise dış zorlama altında kurulan akdi öncesinde telcie olarak yapılacağı belirtilmese bile mükrehin satışına denk tutup bâtıl saymıştır; çünkü onlara göre sözleşmelerde maksatlar muteberdir ve evvelinde koşulan şart akde birleşik/ilişik gibidir. Kısacası akid öncesinde koşulan şartlara dair görüş ayrılığı maksada itibar konusundaki ihtilâfa dayanmaktadır; kastı muteber sayanlara göre önceki şartlar da mer'îdir.

Akdin ikrarında. Taraflardan birinin, emlâkine yönelik sığınmaya sürükleyici bir müdahalede bulunulacağı korkusu yüzünden diğeri lehine sahici olmayan alenî ikrarını gerçekmiş gibi gösterme hususunda gizlice muvâzaa yapmasıdır. Bu durumda da mülkiyet intikal etmez. İki taraf, olmayan bir satışı ikrarda anlaşıp ikrar ettikten sonra onun gerçekleşmediğine dair uzlaşırsa satış bâtıldır; artık tarafların onaylamasıyla da geçerlilik kazanmaz. Çünkü ikrar ihbar niteliğindedir; ihbarın sıhhati ise haberin konusunun sübûtuna bağlıdır; o sabitse ihbar da doğru, aksi takdirde değildir. Burada haberin konusu satış olup sabit değildir; dolayısıyla da câizlik ihtimali yoktur; zira icâzet mâdumu değil mevcudu kapsar.

Semenin miktarında. Hakiki bir akid kurmada uzlaşan tarafların gizlice

muvâzaa yapıp bedeli meselâ 1000 olarak belirledikten sonra satış işlemini görünüşte 2000 üzerinden kayıt altına almalarıdır. İmam Şâfiî'ye, Hanbelî mezhebindeki zâhir, Kadı Ebû Ya'lâ nazarında ise kesin görüşe ve Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayette Ebû Hanîfe'ye göre akidde belirtilen bedel muteberdir. Çünkü akdin geçerliliğini muhtevasında bildirilenler belirler; bu örnekte hakiki bir satış amaçlandığı için onun öncesinde gizlice şart koşulan danışıklı bedel akidde açıklanmadığından hükümsüz, önceki gizli anlaşma da geçersizdir. Nitekim bu, fâsid bir şart üzerinde uzlaşıldıktan sonra koşulsuz yapılan akdin sahih sayılması gibidir. Ayrıca akidde önceden gizlice şart koşulan bedelden daha yükseği ilân edilerek sözleşme ona bağlanmaktadır. Ebû Yûsuf'un savunduğu ikinci görüş ve Hanbelî mezhebindeki iki yaklaşımdan biri, üzerinde gizlice anlaşılan muvâzaalı bedele itibar edileceği yönündedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu konuda ihtilâf bulunmadığını belirtmektedir. Ebû Hafs İbnü'l-Attâr dışındaki Mâlikîler de mehir konusunda aynı kanaate sahiptir. Hezl satışının fâsidliğini savunan Hanefî ve Hanbelîler'e göre akidde ilân edilen fiyat zaten ilk bini içermekte olup taraflar, gösteriş amaçlı ikinci bini gerçekten alıp vermeme konusunda uzlaştıklarından sanki o fazlalığa dair şaka yapmış gibidir. Mezhepteki iki yaklaşımdan daha sağlam olanına göre onun sahihliğini savunan Şâfiîler fazlalığın da fiyata katılacağını düşünmektedir. Zâhirürrivâye'ye göre Ebû Hanîfe, muvâzaa sırasında taraflar açıklanacak iki binden birinin göstermelik/yapmacık olduğunu belirtmişse üzerinde gizlice anlaştıkları fiyat geçerli iken belirtmemişlerse akidde bildirilen bedele itibar edileceğini söylemektedir, çünkü fiyat diye sözleşmede geçene denir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü de bu yöndedir. Fiyatın olduğundan yüksek gösterilmesi çoğunlukla mehir tayininde gösterişe kaçmak ve emlâk satışlarında şüf'a sahibinin önünü kesmek gibi amaçlarla yapılmaktadır.

Semenin cinsinde. Alıcı ile satıcının önceden aralarında semenin meselâ 1000 dirhem olduğunda gizlice anlaşması, fakat akidde 100 dinar şeklinde kayda geçirmesidir. Taraflar bu muvâzaa sırasında, ilân edilecek cinsten fiyatın göstermelik olduğunu belirtmemişse akidde bildirilen muteberdir ki bu örnekte 100 dinardır ve gizlice belirlenenden yüksektir. Muvâzaada açıklanacak semenin düzmece olduğu belirtilmişse akid kıyasa göre bâtıl, ancak istihsan bakımından ilân edilen üzerinden her hâlükârda sahih sayılmıştır. Bu satışın kıyasen butlânına hükmedilmesinin gerekçesi şudur:

Gizli semen akid sırasında belirtilmemişken açıklananı da yapmacık olup gerçekten amaçlanmamaktadır. Böylece bedel düşer, geriye bu yönüyle belirsiz ve dolayısıyla geçersiz bir satım kalır. İstihsanen sahih sayılması şöyle gerekçelendirilmiştir: Taraflar bâtıl değil sahih satış amaçladıklarından onu mümkün mertebe geçerli saymak gerekir ki bu ancak muvâzaalı olanı da içeren alenî semen esas alınırsa mümkündür. Sanki koştukları gizli şarttan dönmüşlerdir ve hüküm görünene bağlanmıştır. Nitekim telcie satışı yapmak üzere anlaşıp görünüşte hibe gibi gösterselerde hüküm böyledir. Bu hükümler tarafların aralarında gizlice muvâzaa yapması, ancak akdi alenî gerçekleştirmesi durumunda söz konusudur. Taraflar üzerinde gizlice anlaştıkları semeni akid sırasında daha yüksek veya farklı cinsten gösterme hususunda muvâzaa yapsalar ikinci sözleşmenin göstermelik olduğu belirtilmezse öncekini ortadan kaldıracağından sonrakinin kuruluşu sırasında anılan semen geçerlidir. Zira taraflarca sonraki akdin yürütülmesi fesih ve ikâle ihtimaline açık olan önceki satışı iptal eder. Buna karşılık yeni sözleşmenin yapmacıklığını belirtmekle birlikte fiyat farklı cinsten tesbit edilmişse ilk akid muteberdir. Çünkü yapmacıklığını söylemekle ikincisinde anılan semeni bâtıl kılmışlardır; akid sahih olmadığına göre geriye önceki kalmaktadır. Ancak fiyat aynı cinsten tesbit edilmişse ikinci akid muteberdir. Zira satış fesih ihtimaline açıktır. İkinci akid ve ilkinin semeni geçerlidir; hezl yapmak suretiyle fazlalığı iptal ettiklerinden fiyattaki ziyade bâtıldır.

Şâfiîler'e göre satış ilân edilen semen üzerinden sahihtir. İlga edildiği için önceki ittifak etkisizdir. Sanki taraflar fâsid bir şart üzerinde anlaştıktan sonra koşulsuz akid yapmış gibidir. Hanbelî mezhebinde satıştan önce bir semen üzerinde uzlaşılması, sonra akidde başkasının kaydedilmesi konusunda iki görüş vardır. Birincisi semen tarafların üzerinde gizlice anlaştıklarıdır; ikincisi akidde belirttikleridir. Mâlikîler nikâh akdinden bahsederken gizli olan ve açıklanan mehri değerlendirmiştir. Övünç ve kıvanç amacıyla açıklanan alenî mehrin muteber olmadığının kanıtı varsa tarafların üzerinde uzlaştığı gizli mehirle amel edileceği kanaatindedirler. Tarafların anlaşmazlığa düşmesi durumunda kadın, üzerinde gizlice anlaşılan düşük mehirden ilân edilen yüksek mehre dönüldüğünü ileri sürüyorsa aksini savunan kocadan yemin isteyebilir. Koca yemin ederse gizli mehir geçerli olur; kaçınırsa karısından iddiasını teyiden yemin istenir ve alenî mehirle amel edilir. Onun kaçınması durumunda

ise itibar gizli mehredir. Hanefîler'e göre alıcı ve satıcı uzlaşıp bağlayıcılığı bulunmadığı gibi akidleşmeden daha güçlü de olmayan muvâzaadan dönerlerse satış geçerlilik kazanır; çünkü akdin ardından yapılacak bir başka akid öncekini ortadan kaldırabileceğine göre muvâzaayı da kaldırabilir. Telcienin ispatı konusundaki hükümler ve görüş ayrılıkları bazı fıkıh eserlerinde geniş biçimde ele alınmıştır. Ancak bunlar, gizli satışın sıhhatini ve ilân edilenin butlânını savunan Zâhirürrivâye'ye göre Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan gibi Hanefîler'e, Hanbelî mezhebindeki genel kabul gören görüşe ve Mâlikî mezhebinin mefhumuna göredir. Şâfiîler, Hanbelîler'den Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Yûsuf'un bir rivayetine göre Ebû Hanîfe gibi tam aksi görüştekiler ise bu ayrıntılara girmezler.

Alacaklılar, varlıklı fakat borcu sebebiyle temerrüde düşen birinin, malını telcie yoluyla başkasına aktarmasından korkarak hacredilmesini talep ettiklerinde hâkimin bu kimseyi hacir altına alıp alamayacağı tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre bir var sayım olan telcie ihtimaline dayanılarak kişinin ehliyetinin kaldırılması ve rızası alınmadan malının satılması câiz değildir. Ağır borç yükü altında kalıp ödeme güçlüğü sebebiyle temerrüde düşen kişiye, mevcut varlığını da yitirmesinden veya telcie yoluyla üçüncü şahıslara aktarmasından korkan alacaklılarca istenmesi üzerine kazâî hacir uygulanabilir; malını satıp borcunu tasfiyeye mahkûm edilen böyle bir borçlunun telciesi câiz değildir, çünkü kendisine uygulanan haklı bir zorlama olup telcieye dayalı satış akdini bâtıl kılmaz. Nitekim mirasçı ve alacaklıları haklarından mahrum etmek için telcie satışı veya hibesi bâtıldır.

Tarih. Sâsânî İmparatoru I. Şâpûr'un (240-272) oğluna yaptığı uyarılara dair bir alıntıdan, gerekli önlemler alınmadığında haraç mükelleflerinin vali ve vergi tahsildarlarının baskı ve haksızlıkları sonucunda ilcâya sürüklenebildikleri anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Sâsânîler'de telcienin bilindiği sonucuna varılabilir. İlcâ yöntemi Roma İmparatorluğu'ndaki bir çeşit himaye uygulaması olan "patrocinium" ile de ilişkilendirilmektedir. Bu uygulamaya İslâm tarihinde çoğunlukla aşırı vergilendirmeden veya tahsildarların keyfî uygulamalarından kaynaklanan zulümden kurtulmak için başvurulduğu görülmektedir. Bazı çiftçiler telcie/ilcâ suretiyle arazilerini üst düzey devlet görevlileri, büyük day'a veya iktâ sahipleri vb. kişilerin adına kaydettiriyor, böylece belli bir bedel

karşılığında yeni hâmilerinin nüfuzundan faydalanarak maliyecilerin baskısından kurtuldukları gibi ağır vergileri büyük ölçüde azaltabiliyorlardı. Ancak tehlike geçtikten sonra bunların geri alınmasını sağlayacak hukukî teminatlar oluşturulamadığı için bu topraklar zamanla adına kayıtlı olduğu kişilere veya mirasçılarına geçiyor, sığıntı konumundaki gerçek sahipleri ise kiracı çiftçiye veya ortakçıya dönüşüyordu. Meselâ Emevî Halifesi I. Velîd devrinde, Batâih'te (Irak) sular altında kalan arazilerin drenajı yapılarak yeniden tarıma kazandırılması için gerekli 3 milyon dirhemlik alt yapı yatırımını üstlenmesi karşılığında Seyyibeyn bölgesi bataklıkları iktâ suretiyle kendisine verilen Mesleme b. Abdülmelik'e yerli halk topraklarını telcie usulüyle aktarmıştır. Ancak Abbâsî devriminden sonra Emevî hânedanının emlâkine el konulunca bu yerler de sahâbî Abdullah b. Abbas'ın torunu Dâvûd b. Ali'ye iktâ edilmiştir. Merâga (Azerbaycan) halkının İrmîniye Valisi Mervân b. Muhammed'e ilcâ ettikleri araziler de Emevî hânedanının topraklarına el koyan Abbâsîler'ce müsadere edilmiş, daha sonra Hârûnürreşîd'in kızlarından birine geçmiştir. Muhtemelen mağduriyet örneklerinin çokluğu sebebiyle bazı Hanefîler tarafından mal sahibine, alıcının veya lehine ikrarda bulunulan kişinin hıyanet etmesi ihtimaline binaen telcieyi kanıtlama ve malı geri alma imkânı sağlayacak tanıklı bir belge hazırlaması önerilmiştir. Ayrıca malın üçüncü şahıslara aktarılması ihtimaline karşılık belgenin içeriğine müşterinin malın bedelini ödemesini güvence altına alacak bir damânü'd-derek eklemesi de tavsiye edilmiştir (belgelerin muhtevası hakkında bk. Saîd b. Ali es-Semerkandî, s. 64-66).

Abbâsîler zamanında telcie uygulamasının sürdüğü ve Halife Mansûr devrinde artış gösterdiği anlaşılmaktadır. Bir çiftçi, vergi memurlarının zulmünden dert yandığı halifeye ürünün dörtte birini sunarak arazisini kendi adına kaydettirme teklifinde bulunmuştur. Yine Ahvazlı bir kişi day‘asının Mansûr'un veziri Ebû Eyyûb el-Mûriyânî'ye kiralanmış gibi gösterilmesi karşılığında kendisine yıllık 100.000 veya 200.000 dirhem ödemiştir. Fırat kenarındaki Şuaybiye halkı, kendilerine yüklenen harâc-ı mukāsemenin oranının düşürülmesi karşılığında topraklarını Hârûnürreşîd'in oğlu Ali'ye vererek onun adına çiftçilik yapmaya başlamıştır. Halifeyle görüşen Ali, öşrî statüye kavuşturulmasını sağladığı bu toprakları razı olacakları daha az bir vergi karşılığında bölge halkına işlettirmiştir. Zencanlı ve Kâkuzânlı çiftçilerin de tahsildarlar ve haydutların zulmünden kurtulmak için

topraklarını göstermelik satım sözleşmeleriyle Hârûnürreşîd'in o sırada Cürcân, Taberistan ve Kazvin valiliği yapan oğlu Kāsım el-Mü’temen’in himayesine soktukları ve hazinenin öşrüne ilâveten ona da ondalık verdikleri anlaşılmaktadır. Gıtrîf b. Atâ el-Cüreşî’nin Cibâl valiliği döneminde Mefâze halkının çoğunluğu tarlalarını Cüreşî’nin kumandanı Hümâm b. Hâni’ el-Abdî’ye ilcâ etmiş, o da ölümüne kadar bu yerlerin beytülmâl hissesini ödemiştir. Ancak mirasçılarının arazileri işletememesi üzerine halk, Horasan’dan Bağdat’a dönüşünde bölgeden geçen Me’mûn’a başvurarak topraklarının mülkiyetinin halifeye devri karşılığında onun himayesinde çiftçilik yapmayı sürdürme talebinde bulunmuştur. Halifenin alt yapı yatırımlarını üstlendiği bu yerler hassa arazilerine dönüşmüştür. 256 (870) yılında Kerh halkının Halife Mühtedî-Billâh’tan kendileri için bizzat yazmasını istedikleri beş tevkīin biri telcielerin iadesine dairdir. IV. (X.) yüzyılın başlarında Fars halkı, arazilerini telcie suretiyle ürünün çeyreği karşılığında (?) sultanın Irak’taki adamlarının namına tescil ettirmiştir. X-XI. yüzyıllarda Büveyhîler’in hâkimiyeti altındaki Irak’ta da durum böyledir. Meselâ 358 (968) yılında Iraklı çiftçiler topraklarını Büveyhî emîri katında büyük nüfuza sahip olan İbn Şîrzâd’a telcie etmişlerdir. İktâ uygulamasıyla olumsuz ilişkisi bulanan telcienin Selçuklular ve İlhanlılar devrinde azalarak sürdüğü anlaşılmaktadır (Lambton, s. 139-140; ayrıca bk. DAY‘A; HARAÇ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 270; Ebû Dâvûd, “İcâre”, 49; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 292, 308, 319, 325, 364; İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 282, 284, 559-560, 581; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, V, 463; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 7, 118; Kudâme b. Ca‘fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 169-170; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 158; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 303; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü’l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1393/1973, VIII, 131-133; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 73; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi’l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 125-126; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, Kahire 1333/1915, II, 39, 175, 257, 270, 384; Hilâl b.

Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâ˒ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 145; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VI, 177; Saîd b. Ali es-Semerkandî, Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm fi'l-ḥiyel ve meḫâric (nşr. Saffet Köse - İlyas Kaplan), Beyrut 1426/2005, s. 56-57, 63-66; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 175; XVIII, 122-124; XXIV, 122-128; Kâsânî, Bedâ˒iʿ, V, 176-178;

VII, 169; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 241-242; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I, 46; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IV, 150; VII, 61; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 93; Nevevî, el-Mecmûʿ, Beyrut 1997, IX, 248, 315-316; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Ali Abdülhamîd Ebü'l-Hayr - M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1419/1998, II, 265-266; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 149, 152-154, 160; IV, 205; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 89, 92, 93, 134, 380; IV, 44; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Ebü'z-Zehrâ Hâzim), Beyrut 1418, IV, 35-36; V, 203; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 265-266; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, II, 11; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râ˒iḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VI, 8-9, 99; VII, 253; VIII, 94, 163; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 16; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 149-150; IV, 243, 298; V, 155; el-Fetâva'l-Hindiyye, Beyrut 1411/1991, III, 209-210; V, 49-51; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 272-273; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr (nşr. Muhammed İlîş), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 313; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, III, 4, 57; IV, 275, 378; V, 49, 213; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1421, IV, 482; V, 273-276, 489, 604, 608; VI, 251, 253; C. Zeydân, Târîḫ, II, 126-128; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 358, 385-391; II, 815; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1974, s. 34-35; a.mlf., "Neş˒etü'l-iḳṭâʿ fi'l-müctemiʿâti'l-İslâmiyye", MMİIr., XX (1970), s. 9-12; F. Løkkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Lahore 1979,

s. 67-70; Neş’et İbrâhim ed-Düreynî, et-Terâḍî fî ʿuḳūdi’l-mübâdelâti’l-mâliyye, Cidde 1402/1982, s. 207-221; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 203-212; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 418-423; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 139-140; Mustafa Demirci, İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, s. 308-311; M. Schwarz, “Some Notes on the Notion of Ilja’ (Constraint) in Mu‘tazilite Kalam”, IOS, II (1972), s. 413-427; “Beyʿu’t-telciʾe”, Mv.F, IX, 62-69.

Cengiz Kallek

TELFÎK

(التلفيق)

İki veya daha çok hadisi bir hadis gibi rivayet etme anlamında terim.

Sözlükte "birleştirmek" mânasına gelen telfîk, terim olarak farklı isnadlardan gelen ve farklı lafızlarla rivayet edilen bir hadisin isnad ve metinlerinin birleştirilmesini ifade eder. Buna telfîku'r-rivâyât adı da verilir. Birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisleri te'vil edip uzlaştırmaya telfîku'l-hadîs dendiği gibi fıkhî mezheplerin görüşlerini birleştirme işi için de telfîk terimi kullanılmaktadır. Telfîk bir musannifin birçok kaynaktan hadis aldığını, hadisin birçok tarikini bildiğini ve rivayetleri birbiriyle karşılaştırdığını göstermesi açısından önemlidir. Hadiste telfîke başvurmanın faydalı yönleri olduğu gibi zararlı yönleri de vardır. Faydalı yönleri arasında ihtisar, mütâbaat, tesebbüt, şeyhlerden birinden duyulan lafızların unutulması yüzünden diğeriyle takviye edilmesi, farklı kimseler tarafından anlatılan megāzî ve siyerle ilgili hadislerdeki eksikliğin tamamlanması gibi hususlar yer alır. Sika olmayan râviyi gizleme, vicâde ve icâzet gibi yollarla alınan bir hadisi semâ yoluyla almış gibi gösterme, metrûk râvilerin meşhur olma arzularını gerçekleştirme gibi hususlar da telfîke başvurmanın zararlı yönlerindendir.

Telfîkin birkaç şekli vardır. 1. Bir musannifin, isnadı ve muhtevası aynı olan bir hadisi iki veya daha fazla şeyhten aldığını belirttikten sonra, "Bu hadisin lafzı falana aittir" diyerek ortak isnadı ve tercih ettiği şeyhin metnini vermek suretiyle yapılan telfîk. Müslim'in, "Bana Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb rivayet etti, lafız Ebû Küreyb'indir, dediler ki ..." şeklinde başlayan hadisi (Müslim, "Îmân", 16) bunun örneğidir. Telfîkin en yaygın olan bu şeklinin cevazı hususunda ittifak vardır. 2. İsnadı birleştirdikten sonra metinleri de birleştirip veya metnin bir kısmını bir rivayetten, bir kısmını diğerinden nakledip her şeyhin lafız farklarına, ziyadelerine, "haddesenâ" ve "ahberenâ" gibi rivayet sîgalarına işaret etmek suretiyle yapılan telfîk. Müslim'in şu hadisi de bu türün örneği olarak zikredilebilir: "Bize Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Muhammed b. Müsennâ ve Muhammed

b. Beşşâr rivayet ettiler. Lafızları birbirine yakındır. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, ‘Bize Gunder, Şu‘be’den rivayet etti’ dedi. Diğerleri, ‘Bize Muhammed b. Ca’fer, o Şu‘be’den, o da Ebû Cemre’den rivayet etti’ dediler ... Ebû Bekir rivayetinde ‘men verâeküm’ sözü geçmekte, ‘el-mukayyer’ kelimesi bulunmamaktadır” (Müslim, “Îmân”, 24). İbn Cüreyc ve Şu‘be b. Haccâc’ın sıkça başvurduğu bu telfîk şeklini mâna ile rivayet taraftarları her râvinin ziyade ve noksanının bildirilmesi şartıyla câiz görmüşlerdir. 3. İki veya daha fazla şeyhten aldığı hadisi, lafzın kime ait olduğuna veya kimin ziyade ifade kullanıp kimin eksik rivayet ettiğine dair bir açıklama yapmadan, herhangi bir lafız farkına da işaret etmeden rivayet ederek yapılan telfîk. Müslim’in, “Bize Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb rivayet etti. İkisi de dedi ki ...” isnadıyla naklettiği hadis (Müslim, “Îmân”, 151) bunun bir örneğidir. Bu tarz telfîkte lafzın kime ait olduğu açıkça belirtilmediği için lafızlarda ittifak bulunduğu söylenebileceği gibi farklılık olduğu da düşünülebilir. Mâna ile rivayeti câiz görenler açısından bu telfîk şeklinde de bir sakınca yoktur. Ancak senedinde sika kabul edilmeyen bir râvi varsa bu tür hadisle ihticac edilmez. 4. Musannifin, isnadı ve muhtevası aynı olan bir hadisi birkaç şeyhten aldığını belirttikten sonra lafızlarının birbirine uyduğunu, birbirine yakın olduğunu, birbirini doğruladığını söyleyip onlardan aldığı mânayı kendi ifadesiyle nakletmesi şeklinde yaptığı telfîk. Alkame b. Vakkās, Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb ve Ubeydullah b. Utbe b. Mes‘ûd’dan her biri Hz. Âişe’den İfk hadisini rivayet etmiş, hadisi onlardan nakleden Zührî şöyle demiştir: “Onların her biri bana Hz. Âişe hadisinin bir bölümünü nakletti. Ancak olayı, bir kısmının diğerinden daha iyi bellediğini ve daha esaslı bir şekilde anlattığını gördüm. Ben de olayın her birinin Hz. Âişe’den rivayet ettiği şeklini kendilerinden dinleyerek belledim, bir kısmının rivayeti diğerininkini doğruluyordu ...” (Buhârî, “Şehâdât”, 15). Zührî’nin bunun ardından söz konusu hadisi tamamen kendi lafızlarıyla nakletmesi bu çeşit telfîkin bir örneğidir. Urve b. Zübeyr’in Misver b. Mahreme ile Mervân b. Hakem’den dinleyip, “Her birinin rivayeti diğerininkini tasdik ediyordu” diyerek naklettiği Hudeybiye Antlaşması’na dair rivayet de böyledir (Buhârî, “Şürûṭ”, 15). Mâna ile rivayetin örneklerinden olan telfîkin bu şekli râvilerin adâlet ve zabt yönünden sika kabul edilmesi şartıyla câiz görülmüştür.

Hadiste telfîk yapan ilk âlimin Zührî olduğu söylenmişse de ondan önce

vefat eden Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi birçok âlim telfîk yapmıştır. Ancak Zührî'nin diğerlerine göre daha çok telfîk yaptığı kesindir. Nitekim kendisinden Buhârî yetmiş yedi, Müslim elli, Tirmizî on sekiz, Nesâî kırk bir, Ebû Dâvûd otuz iki, İbn Mâce yirmi bir telfîkli hadis rivayet etmiştir. İmam Mâlik, bizzat Hz. Peygamber'e ait sözlerin naklinde telfîk yapılmasını hoş karşılamamış, başkalarının beyanlarıyla ilgili rivayetlerde ise bunu câiz görmüştür. Ona göre hadisleri

Resûl-i Ekrem'in tavsiye ettiği şekilde "işittiği gibi nakletmek" esastır. Ayrıca bu kapı açık tutulursa telfîki iyi yapamayanlar da buna teşebbüs edecek ve hadisleri korumada zorluk çekilecektir. Bununla birlikte Mâlik'in de zaman zaman telfîk yaptığı ve telfîkli rivayet naklettiği bilinmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Nüẕûr", 6).

II. (VIII.) yüzyıldan sonra gelen hadis âlimlerinin çoğu, sika olan ve rivayet işini iyi bilen kimselerin telfîk ile hadis rivayet etmelerinde sakınca görmemiştir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi hadis imamları genellikle bu yöntemi kabul etmişler ve kendi eserlerinde bu yolla hadis nakletmişlerdir. Bilhassa Müslim telfîkin her türünü çokça uygulamıştır. Bu durum bazıları tarafından onun bir üstünlüğü diye görülürken Beyhakī ve Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimler bunu bir eksiklik olarak değerlendirmiştir. Ancak Müslim'in bu konuda çok titiz davrandığı, telfîk yaptığında buna ya isnadda ya da metin içerisinde veya sonunda mutlaka işaret ettiği bilinmektedir (meselâ bk. "Îmân", 2, 3, 14, 23, 24, 27, 28, 29, 40, 45, 60, 118, 147). Öte yandan bir kısım âlimler ister kasıtlı ister hata ile olsun telfîkle biri mürsel veya mevkuf, diğeri müsned ve merfû iki yahut daha fazla hadisin birleştirilmek suretiyle muttasıl hale getirilmesi, bazı çeşitlerinde idrâc ihtimali olan lafız farklarının göz ardı edilmesi, râvileri birbiriyle görüşmeyen an'aneli bir rivayetin sırf muhteva birliği gerekçesiyle diğerleriyle birleşmesi ve bu yolla birçok illetin ortaya çıkması ihtimali bulunduğu için hadiste telfîki câiz görmemiştir. Bir hadis kitabının birkaç şeyhten dinlendikten sonra sadece birinin asıl nüshasıyla karşılaştırılıp alınmasını, daha sonra hepsinden nakledilmesini bazı âlimler câiz görmüşlerse de, bu uygulama genellikle doğru bulunmamıştır. Hadisleri telfîk edilecek iki şeyhten biri sika, diğeri mecrûh ise ikincinin rivayetinde idrâc vb. bir kusur bulunma ihtimali olduğundan bunların

rivayetlerinin birleştirilmesi de hoş karşılanmamıştır. Ahmed b. Hanbel bu şekilde gelen telfîkli rivayetleri nakletmiş, ancak sıhhat şartı gözeten Buhârî ve Müslim bunlara itibar etmemiştir. Telfîkli rivayetlere daha çok siyer ve megāzî kitaplarında rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 223-225; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 163-164; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 147; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 269-271; a.mlf., et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 232-233; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 111-112, 124-125; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 480; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 316-319; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 474-476; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 400-401; Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, Cemʿu'l-müfteraḳ mine'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve es̱eruhû fi'r-rivâye ve'r-ruvât, Amman 1999, s. 23-27, 45-47, 64-66.

Bünyamin Erul

TELFÎK

(التلفيق)

Fıkhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma anlamında terim.

Sözlükte “dikmek, yamamak, eklemek” anlamındaki telfîk, fıkıh usulü terimi olarak “bir meselenin hükmünü birden fazla mezhepten seçilen unsurlardan yararlanarak oluşturmak” demektir. Abdestli bir kimsenin, hem mahremi olmayan kadına dokunduğu hem vücudundan kan aktığı halde birinci durumun Hanefî, ikincisinin Şâfiî mezhebine göre abdesti bozmadığı hükümlerini bir araya getirip kendini abdestli sayması telfîk için verilen örneklerdendir. Bu terim hakkında yapılan tariflerin bir kısmı farklı mezheplerden alınmış hükümlerin bir araya getirildiğini, diğer bir kısmı bununla daha önce hiçbir müctehidin sahih olarak nitelemediği abdest, zekât ve nikâh gibi yeni bir şer‘î hakikatin ihdas edildiğini vurgular.

Mukallidin (âmmî) karşılaştığı bir meselede, farklı mezheplerden kendisine en az yükümlülük getiren yahut uygulanması kişisel durumu açısından en kolay olan görüşü tercih edip edemeyeceği (el-ahz bi’l-ehaf) tartışması mezheplerin istikrar kazanmaya başladığı döneme kadar uzanmaktadır. Fıkıh usulünde genellikle “ittibâu’r-ruhas/tetebbuu’r-ruhas” başlığı altında tartışılan bu meselede olumsuz tavır ortaya koyan müellifler görüşlerini temellendirirken çoğu defa taklit kavramının muhtevasından hareket etmektedir. Onlara göre taklidin temel unsuru âmmî-âlim ilişkisi olup âmmî fıkhî bir görüşe değil o görüşün sahibi olan âlime uymaktadır; dolayısıyla mukallid fıkhî görüşler değil, âlimler arasından tercih yapabilir. Mukallidin kendisi için en kolay bulduğu görüşü seçebileceğini savunanlara göre ise bütün meselelerde tek bir âlime veya mezhebe bağlı kalmayı zorunlu kılacak bir kural koymak fıkıh usulü açısından mümkün değildir. Yaşadığı bölgede veya toplumda bir mezhebin hâkim bulunması, hatta kendisinin bu mezhebin fetvaya esas olan görüşlerinin (müftâbih) isabeti hakkında zann-ı gālibe sahip olması mukallidin bu mezhebe dayalı fetvalara bağlı kalmasını gerektirmez. Öte yandan bu görüş sahipleri İslâm’ın kolaylık dini olduğunu

ve insanların maslahatını gerçekleştirmeyi hedeflediğini vurgulamaktadır. Telfîk ile ittibâu'r-ruhas kavramları arasında başlıca iki fark bulunmaktadır. Öncelikle ittibâu'r-ruhasta farklı meseleler için farklı mezheplerin görüşleri alınmakta, telfîkte ise bir mesele hakkında herhangi bir mezhep tarafından ileri sürülmeyen bir hüküm çeşitli mezheplerden alınan unsurlarla meydana getirilmektedir. Ayrıca en kolay veya şahsî maslahata en uygun olanı tercih etme anlamı ittibâu'r-ruhasın zaruri bir unsuru iken telfîk yöntemiyle mukallide daha ağır gelen bir hüküm elde etmek mümkündür.

Telfîk kavramının, en az yükümlülük getiren fıkhî görüşün tercihine dair usul tartışmaları çerçevesinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu kavramla ilişkili birtakım meselelere VII. (XIII.) yüzyıldan önce kaleme alınmış usul eserlerinde rastlanmaktadır. Ancak telfîkin tetebbuu'r-ruhastan farklı bir mesele sıfatıyla VII. yüzyılda ele alındığı ve bu gelişmede Şehâbeddin el-Karâfî'nin önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Karâfî tarafından müstakil bir problem halinde ele alınmakla birlikte telfîk kelimesi muhtemelen VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında fıkıh usulü terimi haline gelmiştir. IX. (XV.) yüzyılın son yarısından itibaren özellikle Dımaşk-Kahire eksenindeki bölgede telfîkin gerek fıkıh usulü ve fetva eserlerinde gerekse ilgili risâlelerde yoğun biçimde işlendiği görülmektedir. Telfîk, modernleşme sürecinin öncesindeki yaklaşık üç asır boyunca fıkıh usulünün en canlı tartışma alanlarından biri olmuştur. Bu dönemde telfîk tartışmalarına her mezhepten fakihler katılmakla birlikte ilgili literatürde adı geçen bölgede yaşamış İbn Nüceym, İbn Abdülazîm el-Mekkî, Şürünbülâlî ve Abdülganî en-Nablusî gibi Hanefî fakihlerinin ağırlıkta bulunduğu görülmektedir.

Telfîke hiçbir şekilde izin verilmemesini isteyen Nablusî, Seffârînî, Şürünbülâlî gibi fakihler görüşlerini temellendirirken daha ziyade sedd-i zerâi' ilkesine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre telfîke cevaz verildiği takdirde bu yöntem sadece mukallidin daha az yükümlülük getiren hükümler elde etmek amacıyla kullanacağı bir vasıtaya

dönüşecek, bu durumda yalnız mezhepler değil aynı zamanda şeriatın değişmez hükümleri ve gayeleri de zarar görecek, nihayetinde İslâm'ın ortaya koyduğu nizamın tamamen işlevsiz kalacağı bir toplum ortaya çıkacaktır. Meselâ telfîk sayesinde şahitsiz, mehirsiz ve süreli/geçici nikâh

akidleri sahih kabul edilebilecek, bütün mezheplerin yasakladığı birtakım hileli uygulamalar câiz sayılacaktır. Şehâbeddin el-Karâfî, Emîr Pâdişah, Mer‘î b. Yûsuf el-Kermî gibi müellifler, bu eleştiriler karşısında şeriatın insanların iyiliğini ve çıkarlarını gözetmesine mani teşkil etmediğini ve en hafif yükümlülüğü getiren dinî hükmü tercihin Hz. Peygamber’in teşvik ettiği bir tavır olduğunu vurgulamıştır.

Telfîke cevaz veren usul âlimlerinin büyük çoğunluğu bu yöntemin ancak belirli sınırlar dahilinde meşrû sayılabileceğini kabul etmektedir. Geç klasik dönem literatüründe yer verilen bu sınırların başında icmâa muhalif olmamak, şeriatın esas ve gayelerini, verilmiş yargı kararlarını işlevsiz hale getirmemek yer alır. Telfîke fürû-i fıkıh sahasının başlıkları açısından getirilen bazı sınırlamalar ise kul hakları, malî ibadetler ve kadın-erkek ilişkileri gibi konularda mukallide mezheplerin daha az yükümlülük getiren görüşleri almasını yasaklamaktadır. Telfîk tartışmaları mezhebin mahiyetinin, mezhep çevresinde oluşan kurumlaşmaların işlevlerinin ve mezheplerin mer‘î hukuka kaynak olan hükümlerinin değerinin ele alındığı bir alan meydana getirmiştir. Özellikle İbn Teymiyye çizgisi, ehl-i hadîs Şâfiîliği ve daha sonra ortaya çıkmaya başlayan Dihlevîlik ile Vehhâbîlik gibi tecdid hareketlerinin etkilerinin yansıdığı bu tartışma alanı, İslâm medeniyetinin geç klasik döneminde fıkıh ilminin geldiği durumun eleştirildiği bir çerçeve sağlamıştır.

Modern İslâm düşüncesinin özellikle erken döneminde işlenen başlıca konular arasında bulunan telfîk, bir taklit yöntemi olmasına rağmen modern dönemde mukallidin belirli meselelerde başvurduğu bir çözüm niteliğinden çıkarılarak bir ictihad ve kanunlaştırma yöntemi olarak tasavvur edilmiştir. Bu çerçevede yakın dönem literatüründe ictihadda telfîk ve kanunlaştırmada telfîk gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Telfîk lehine geç klasik dönemde geliştirilen görüşler, modernleşme sürecinde bir yandan İslâm toplumlarındaki mezhep ve fıkıh anlayışını eleştirmek, diğer yandan Batı kaynaklı kanunlaştırma çalışmalarına karşı alternatif üretmek için kullanılmıştır. Telfîk sayesinde müslümanların kendi tarihlerinden yola çıkarak modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretebileceği görüşü, Batı kanunlarını tercüme etme teklifi kadar fikrî ve politik maliyeti düşük bir yöntem sunmaktadır. Zira telfîk vasıtasıyla kısa sürede hem modern dünyanın gereklerini büyük ölçüde karşılayan hem de bütün öğeleri

İslâm medeniyetinden istifadeyle meydana getirilen bir kanun metninin hazırlanması mümkün olmaktadır. Bu dönemde telfîkin yararlandığı kaynak dört mezhebin birikimiyle sınırlı tutulmamış, İslâm'ın ilk nesillerine mensup fakihlerden, erken dönem fıkıh çevrelerinden ve Ehl-i sünnet dışı mezheplerden yararlanılabileceği ileri sürülmüştür. Günümüz İslâm dünyasında kanunlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra özellikle yüksek yargı kararlarında ve İslâm ekonomisi çalışmalarında telfîke başvurulmaktadır. M. Reşîd Rızâ'nın Muḥâverâtü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid adlı eserinin Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i başlığıyla tercümesi (tcr. Ahmed Hamdi Akseki, İstanbul 1332; Hayreddin Karaman, Ankara 1974, İstanbul, ts., 2003), bu kavramın gerek II. Meşrutiyet gerekse Cumhuriyet döneminde gündeme gelmesinin başlıca sebeplerindendir. Söz konusu eser üzerinden modern İslâm düşüncesinin iddiaları tartışılırken telfîk kavramı da ele alınmış, ancak temas edilen konular arasında genellikle tâli bir unsur şeklinde kalmıştır.

Öte yandan telfîk fürû-i fıkıh terimi olarak değişik konularda kullanılmakta ve bu kullanımların hepsi iki veya daha fazla şeyi birleştirme unsurunu ihtiva etmektedir. Meselâ hayız durumundaki kesinti sürelerini çıkarıp kanama sürelerini bir araya getirerek âdet dönemini hesaplamayı, farklı vasıta ve aşamalarla gerçekleştirilmiş yolculuklarda katedilen mesafeleri birleştirip sefer hükmüne dair karara varmayı ve bir dava hakkındaki farklı şahitlik türlerini yahut farklı muhtevadaki beyanları birleştirerek bu dava için gereken şehâdet şartlarını tamamlamayı ifade etmek üzere telfîk terimi kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehabeddin el-Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 250-251; a.mlf., Nefâ'isü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, IX, 4148-4149; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, IV, 312-328; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh, Kahire 1932, s. 551-552; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr,

Bulak 1316, III, 350-353; Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1351, IV, 253-255; Muhammed b. Abdülazîm el-Mekkî, el-Ḳavlü's-sedîd fî baʿżı mesâʾili'l-ictihâd vet-taḳlîd (nşr. Câsim el-Yâsîn - Adnân er-Rûmî), Mansûre 1412/1992, s. 79-115; Şürünbülâlî, el-ʿİḳdü'l-ferîd li-beyâni'r-râciḥ mine'l-ḫilâf fî cevâzi't-taḳlîd, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1184, vr. 85b-104a; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Risâletü'd-dürri'l-ferîd fî beyâni ḥükmi't-taḳlîd (nşr. Abdülkerîm b. Ömer eş-Şikâkî), Şârika 1430/2009, tür.yer.; Pîrîzâde İbrâhim, Ġāyetü't-taḥḳīḳ fî ʿademi cevâzi't-telfîḳ ve't-taḳlîd, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 420/4, vr. 55b-61a; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Ḫulâṣatü't-taḥḳīḳ fî beyâni ḥükmi't-taḳlîd ve't-telfîḳ, İstanbul, ts. (Mektebetü Işık), s. 1-28; Seffârînî, et-Taḥḳīḳ fî buṭlâni't-telfîḳ (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim ed-Dahîl), Riyad 1418/1998, tür.yer.; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk 1421/2000, I, 244; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Rıḍā, California-London 1966, s. 216-217; M. Ahmed Ferec es-Senhûrî, "Mezheplerin Hükümleri Arasında Telfîk", İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risale (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 1982, s. 227-282; M. Saîd b. Abdurrahman el-Bânî, ʿUmdetü't-taḥḳīḳ fi't-taḳlîd ve't-telfîḳ (nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân), Dımaşk 1418/1997, tür.yer.; N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburg 2001, s. 197-200; Özgür Kavak, Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri (doktora tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 254-256; M. Reşîd Rızâ, "el-Muḥâverâtü't-tâsiʿa: et-Taḳlîd ve't-telfîḳ ve'l-icmâʿ", el-Menâr, IV/10, Kahire 1319/1901, s. 361-391; A. Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", MES, XIV/3 (1978), s. 263-277; a.mlf., "Talfīḳ", EI² (İng.), X, 161; S. M. Quadri, "Traditions of Taqlid and Talfiq", IC, LVII/2 (1983), s. 123-145; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıkhi'l-İslâmî, VIII/1, Cidde 1415/1994, s. 41-640; L. Wiederhold, "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad", Islamic Law and Society, III/2, Leiden 1996, s. 234-304; B. Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq", WI, XL/1 (2002), s. 3-40; Wael b. Hallaq, "Talfīḳ", EI² (İng.), X, 161; "Telfîḳ", Mv.F, XIII, 286-294.

Eyyüp Said Kaya

TELHİS

(bk. MUHTASAR).

TELHİS

(تلخيص)

Osmanlı Devleti'nde sadrazamın padişaha gönderdiği arz ve raporları ifade eden belge türü.

Sözlükte "özetlemek, hulâsa çıkarmak" anlamına gelen telhîs kelimesi Osmanlı bürokrasisinde sadrazamın padişaha türlü meselelerle ilgili yolladığı tezkere veya

arzın resmî adıdır. Buna benzer belge türüne daha önce Mısır Fâtımîleri'nde ve Memlükler'de de rastlanır. Şekil bakımından telhisi arzdan (arz-ı hâl) ya da tezkereden ayırt etmek hemen hemen imkânsızdır; ayrıca tamamen telhis gibi olan, fakat tezkere adını taşıyan raporlar vardır (BA, A.RSK, Dosya 11, nr. 77). Bu da telhisin anılan belge tiplerinden geliştiğini göstermektedir ve şekil bakımından bunların bir karışımı diye görülebilir. Osmanlılar'da ilk telhisler XVI. yüzyılın ikinci yarısında padişahla sadrazam arasındaki dolaysız, kişisel ilişkinin yerini giderek yazılı iletişimin almasıyla ortaya çıkmıştır. Günlük olayları, resmî temsilcilerden gelen raporları, tebaanın dileklerini, ulûfe dağıtımını vb. hükümdarın karar vermesi gereken meseleleri sadrazam, genellikle telhis adı verilen sunumlarda (takdimler) padişaha arzetmek için özetliyordu. Padişah ise cevabını ya da kararını yine telhise yazdığı kısa bir buyrukla, hatt-ı hümâyunla (hatt-ı şerif, işâret-i aliyye) sadrazama bildiriyordu. Bu iletişim biçiminin ortaya çıkmasının sebebi, Osmanlı yönetici sınıfı içinde güç dengelerinin değişmesi ve geleneksel devlet örgütünün yanı sıra sultanın özel dairesinin ve haremin çevresinde oluşan iktidar grubunun daha büyük bir önem kazanmasıydı. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın son çeyreğinde karar ve uygulama merkezleri birbirinden ayrılmış, telhis ve onunla ilgili bürokratik uygulamalar, bu iki merkez arasında ilişkileri sürdürme ve bilgilendirme görevini üstlenmişti. Dolaylı verilere bakılırsa telhis yönetiminin bu biçimi III. Murad'ın hükümdarlığının başlangıcında, 1580'li yıllarda meydana gelmiştir.

Telhislerin yapısı çoğunlukla muayyen bir şekil arzetmektedir. Bununla birlikte padişaha doğrudan ve cevaben ya da merkeze ulaştırılan arzlar, dilekçeler, diplomatik mektuplar vb.nin bir eki, bir tamamlayıcısı ya da özeti halinde sunulmasına göre şeklî açıdan değişiklikler göstermektedir. Bu biçimsel ayrılıklar sebebiyle sadrazamın hulâsalarını iki gruba ayırmak mümkündür: Doğrudan ve cevaben yazılan bağımsız telhisler, gönderilen arzın eki olan refakatçi-özetleyici telhisler. Telhis diğer Osmanlı belgeleri gibi temcîd/tahmîd ile (invocatio) başlar. Bu, kâğıdın yukarı orta bölümüne yazılır ve genellikle tek kelimeden oluşur: Hüve (O, Allah). Elkāb/unvan olarak (inscriptio) çoğunda ya "Arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki" ya da "saâdetlü/devletlü ... padişahım" deyişi bulunur. Bunu nâdiren dua (salutatio) izlemektedir. Dua daha ziyade, "Devletlü padişahım sağ olsun" ya da, "Allah Teâlâ devletlü padişahıma çok yıllar ömürler vere" cümlesinden oluşmaktadır, fakat istisnaî şekilde çok uzun da olabilmektedir. Telhisin bundan sonraki bölümü olan nakil (iblâğ/tasrih = narratio/expositio) belgenin yazılmasına yol açan hadiseyi ya da sebebi sunar. Bunların çoğunda yazılış sebebi bir hatt-ı hümâyunun gelmiş olmasıdır; bu durumda telhis bunun içeriğini de özetler. Nakille telhisin ardından gelen -sadrazamın düşüncelerini ve önerilerini içeren-bölümü kalıplaşmış cümlelerle (emr ü ferman devletlü padişahımındır/Allah Teâlâ saâdetlü padişahıma çok yıllar ömürler vere/ilm-i şeriflerine hafî buyurulmaya ki) birbirinden ayrılmaktadır. Daha sonra "saâdetlü/devletlü padişahım" deyişiyle telhisin ana bölümü başlamaktadır. Düşünceler ve önerilere bir tür itaat formülüyle son verilir (en sık görüleni: "Bâki emrü ferman devletlü padişahımındır").

Telhisler kısa olabildiği gibi çok uzun olanları da vardır ve genellikle tek bir konuyu içerirler. Kaleme alınış biçimleri Osmanlı yönetim geleneğinin kişiliği vurgulamayan, araya mesafe koyan anlayışına uymaktadır. Eğer yazanın adı belirtilmemişse bunun hangi sadrazama ait olduğunu belirlemek çok güçtür. Telhiste kullanılan dil sarayın konuşma dilini yansıtır. Beş defa sadrazam tayin edilen ve 1596'da vefat eden Koca Sinan Paşa'nın telhislerinde şaşırtıcı biçimde çok sayıda Türkçe kelime ve deyimle karşılaşılmaktadır. Fakat daha sonraki asırlarda ve özellikle XVIII. yüzyılda Farsça ve Arapça unsurlar ağırlık kazanmıştır. Padişahların çok defa telhis metninin üstünde onun biraz solunda yer alan cevapları (hatt-ı hümâyunlar) genellikle kısadır ve birkaç kelimeden oluşmaktadır. Telhislerin pek

çoğunda tarih ve tasdik formülü (sahh) yoktur.

Sadrazamın telhis yoluyla hükümdara bildirdiği meselelerin başında şunlar gelmektedir: Dirlik tahsisleri ve memuriyetlere tayinler, maliye işleri, devlet yönetimiyle ilgili sorunlar, diplomatik konular ve savaş olayları, hatt-ı hümâyun talebi vb. (Eğer sadrazam sefere çıkmışsa bu durumda kendisi ve İstanbul'daki vekili de [kaymakam] padişaha telhis gönderebiliyordu). XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın büyük bir bölümünde telhisleri sadrazamın sözlü tâlimatıyla iki memur kaleme alıyordu: Kānûn-ı Osmânî'ye ilişkin ya da daha karmaşık konuları reîsülküttâb, daha az önem taşıyan günlük işleri ise sadrazamların kendi kâtipleri sayılan tezkireciler yazıyordu. Telhis kelimesi, sadrazamların raporları dışında en başta Arz Odası'nda rapor vermeye yetkili devlet adamlarının (yeniçeri ağası, başdefterdar, kazasker, müftü) sunumları için de kullanılmaya başlanmış ve bunun neticesinde XVIII. yüzyılda artık pek çok sayıda mektup ve belge türüne telhis denilmiştir.

Telhisler Arz Odası'nda bazan padişaha yüksek sesle okunurdu, hükümdar da bu konudaki kararını o anda sözlü olarak verirdi. Ancak en sık görüleni, bunları alıp kendi dairesinde adamlarıyla birlikte inceledikten sonra yazılı şekilde ve çoğu zaman kendi el yazısıyla cevaplamasıydı. Telhisler neredeyse günün her saatinde (hatta gece yarısı bile) kabul edilir, bunlara cevap verilirdi. Bu husus o gün divanın toplanıp toplanmamasına bağlı değildi. Divanın toplandığı günlerde telhisleri kapıcılar kethüdâsı, kapıağası, silâhdar ağa, daha ileri yıllarda Dârüssâade ağası ve sır kâtibi getirir götürür, diğer günlerde ise -en azından XVII. yüzyılın ortasından itibaren-telhisçi denen bir memur bu işi yerine getirirdi. Bu memuriyet belki de sadrazamlık dairesi olan Paşakapısı'nın kuruluşunun ardından ortaya çıkmıştır. Önemli telhisler örtüye (destimal) sarılarak, daha az önem taşıyanlar küçük torbalara (kese) konarak hükümdara ulaştırılırdı; cevap şeklinde gönderilen hatt-ı hümâyunlar da bu biçimde sarmalanır, keseler mühürlenirdi.

Padişahlar, XVII. yüzyılın başından itibaren telhisleri cevaplarken sır kâtibi adıyla özel bir kâtibin yardımına başvururdu. Sır kâtibi en başta, padişahın inisiyatifiyle yüksek rütbeli makam sahiplerine (beylerbeyiler, bölük ağaları, kaptan paşa vb.) gönderilecek olan ya da önemli devlet törenlerinin

icrasını (çıkma = devşirmelerin hizmete alınması) emreden daha uzun hatt-ı hümâyunlar hazırlardı. Koçi Bey'e göre sır kâtibinin sarayın tam belirlenemeyen bir yerinde özel odası olurdu ve padişahın musahiplerinden biri efendisinin emirlerini buraya getirir, kâtibin mühürleyerek verdiği müsveddeleri ve hazır hatları hükümdara götürürdü. Bu mekanizmanın oluşması Osmanlı devlet yapısının değişmesinde önemli bir aşamadır. Daha önceki merkezî yönetim modeli değişmiş, devlet ve saray bürokrasisi birbirinden ayrılmıştı. Enderun'da sır kâtipleri giderek daha büyük rol oynamaya başladılar; bunlar arasında arz-ı hâllerin ve telhislerin alınması ve okunması da vardı. Bu görevlerini, 1832'de telhis-hatt-ı hümâyun uygulamasına

son verilip sarayla sadrazam arasındaki mektuplaşmayı yürütmek için Mâbeyn-i Hümâyun Başkâtipliği adıyla yeni bir teşkilât kuruluncaya kadar yerine getirdiler. Telhisler 1834'ten sonra yerini tamamen arz tezkiresine (tezkire-i ma'rûza) bırakmıştır (bk. ARZ). Telhisler içerik ve istatistik açısından incelendiğinde gerçek yönetimi elinde tutanın padişah ve çevresi olduğu görülür, sadrazam ise çoğunlukla uygulamayla ilgilenmiştir. Bu durum teşkilâtla ilgili Kānûn-ı Osmânî'nin önemli bir maddesiyle çelişmekteydi; bu madde sadrazamın önerilerinin reddedilmesini kesinlikle yasaklıyordu (Lutfi Paşa, s. 7). Sadrazamlar zamanla bu rollerin yeniden dağıtımına rıza göstermiş ve her konuda sultanın onayına başvurmak gerektiğini anlamıştı. Bağımsızlıkları azaldığı ölçüde (özellikle de Paşakapısı'nın [Bâbıâli] kurulmasından sonraki dönemde devlet yönetim merkezinin saraydan uzaklaştığı devrelerde) yazdırdıkları telhislerin sayısı da artmıştır.

Telhisler ve hatt-ı hümâyunlar çoğunlukla iki biçimde saklanmaktaydı. Herhangi bir dilekçeye, başvuruya vb. eklenmiş olanlar ana konuyu işleyen belge ile birlikte çok değişik kalemlere intikal ediyordu. Bundan dolayı merkezî arşivde bunlara çeşitli tasniflerde rastlanır (meselâ Ruûs Kalemi tarafından üretilmiş belgeler içinde pek çok telhis bulunmaktadır; BA, A.RSK, Dosya, nr. 1). Diğer grubu, kaleme alınması ve hatt-ı hümâyunun yazılması dışında kâtiplik işlemi gerektirmeyen telhisler oluşturmaktadır. Bazı verilere göre bu telhisler reîsülküttâba emanet edilmişti, o da bunları küçük torbalarda (kese) saklıyordu. Hükümdarların "beyaz üzere" hatları bile sultanın dairesinde değil reîsülküttâbın gözetiminde divanda, daha

sonraları Bâbıâli'ye bağlı arşivde muhafaza ediliyordu. Uzunçarşılı'ya göre reîsülküttâb beyaz üzere yazılanlarla telhisler üzerine yazılan hatt-ı hümâyunları birbirinden ayırıyordu; her ay birikenleri ayrı torbalara koyuyor, bu torbaları ağzını mühürleyip sandıklara yerleştiriyordu (Merkez ve Bahriye, s. 77-78; krş. Ahıshalı, s. 177-179). Eğer hükümdar eski hatları görmek isterse sadrazam aracılığıyla ondan alınıyor ve ardından geri gönderiliyordu. O çağın arşivcilik sisteminin nisbeten gelişmiş olmasına karşılık pek çok telhis günümüze müstakil halde değil bir araya getirilmiş şekilleriyle mecmua halinde ulaşmıştır (bunların İstanbul kütüphanelerinde ve arşivlerinde sayısı yirmiyi biraz geçer: Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, s. XXV-XXVII; Murphey, XLIII/171 [1979], s. 547-571). Telhis mecmualarının hangi amaçla ve hangi ilkelere göre düzenlendiği bilinmemektedir. Her ne şekilde olursa olsun ilk örnekleri telhis mekanizmasının oluşmasıyla aynı zamanda ya da ondan az sonra ortaya çıkmıştır. Fakat ardından bunları derleyenlerin ve istinsah edenlerin gayreti azalmış, artık bu türden eserlerin hazırlanmasına çaba sarfedilmemiştir. Telhisler Osmanlı tarihinin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır, çünkü imparatorluk yönetiminin en üst kademelerindeki karar verme mekanizmalarına bunlar sayesinde ulaşılmaktadır. Bunun dışında telhisler yardımıyla sultanla sadrazamın ilişkisi, sadrazamlık dairesi, o dönemin devlet ve ordu teşkilâtının işleyişi, Osmanlı dış politikası ve stratejik düşünce biçimi de ayrıntılı şekilde incelenebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 7; Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2004; Uzunçarşılı, Merkez ve Bahriye, s. 77-78; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970; a.mlf., "Telhîs", İA, XII/1, s. 148-149; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 177-179; R. Murphey, "The Veliyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings", TTK Belleten, XLIII/171

(1979), s. 547-571; P. Fodor, “The Grand Vizieral Telhis. A Study in the Ottoman Central Administration 1566-1656”, Ar. Ott., sy. 15 (1997), s. 137-188; Suraiya Faroqhi, Die Vorlagen (telḫise) des Grosswezirs Sinān Paša an Sultan Murād III., Hamburg 1967.

Pál Fodor

TELHÎSÜ'l-BEYÂN

(تلخيص البيان)

Hezarfen Hüseyin Efendi'nin (ö. 1103/1691) Osmanlı teşkilât tarihiyle ilgili eseri

(bk. HÜSEYİN EFENDİ, Hezarfen).

TELHÎSÜ’l-MİFTÂH

(تلخيص المفتاح)

Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’unun belâgata dair üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yapılan muhtasarı

(bk. KAZVÎNÎ, Hatîb; MİFTÂHU’l-ULÛM).

TELKİN

(التلقين)

Ölüm döşeğindeki kişiye kelime-i tevhidi, definden sonra ölüye iman esaslarını hatırlatma.

Sözlükte “bir şeyi hatırlatmak, bir inancı, duygu ve düşünceyi aşılamak” anlamındaki telkīn (Türkçe’de halk arasında “talkın” şeklinde de söylenir), fıkıh terimi olarak ölüm döşeğindeki kişiye (muhtazar) kelime-i tevhidi veya kelime-i şehâdeti hatırlatmayı ve cenazenin defnedilmesinin ardından bir kişinin kabrin başında yüksek sesle ölüye iman esaslarını hatırlatmasını ifade eder. Ayrıca fıkıh eserlerinde, had gerektiren bir suç ikrarında bulunan kişinin bu ikrarından dönüp had cezasından kurtulmasını sağlayacak ifadelere yönlendirilmesiyle, bir davanın görülmesi sırasında hâkimin taraflardan birini veya şahitleri belirli bir delil yahut ifade biçimine yönlendirmesinden söz edilirken telkin kelimesi ve türevleri kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer almayan telkin kelimesi farklı türevleriyle hadislerde geçmektedir. Telkinin dayanağını oluşturan, “Ölülerinize lâ ilâhe illallah demeyi telkin edin” meâlindeki hadiste mevcut (Müslim, “Cenâʾiz”, 1-2) “ölüleriniz” ifadesi âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından -naslardaki (meselâ ez-Zümer 39/30) benzer durumlar dikkate alınarak-mecaz anlamında yorumlanıp “ölmek üzere olanlarınız” şeklinde anlaşılmış, aklî melekeleri yerinde olup konuşma yeteneğini kaybetmemiş ölüm döşeğindeki kişiye kelime-i tevhidin telkin edilmesi sünnet veya müstehap kabul edilmiştir. İbn Hazm gibi bazı âlimler bu sözün emir kipiyle ifade edildiği gerekçesiyle telkini vâcip görmüştür. Telkinin amacı hastanın tevhid inancını dile getirerek hayata veda etmesini sağlamaktır. Hadisin bu şekilde anlaşılmasında, “Kimin son sözü lâ ilâhe illallah olursa o kişi cennete girer” meâlindeki hadisle (Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 20) Hz. Peygamber’in bu yöndeki bazı uygulamaları etkili olmuştur.

Fıkıh eserlerinde ölüm döşeğindeki kişiye telkinin nasıl yapılacağı hususunda bazı açıklamalar mevcuttur. Telkinin hastanın sevip saydığı

kişilerden ve mümkünse vârisleri arasında yer almayan biri tarafından yapılması, bu esnada hastanın bunalıp rahatsız olmasına, bir tepkide bulunmasına yol açacak davranışlardan, ısrarcı tutumlardan kaçınılması, hastadan

tevhid veya şehâdet sözünü okumasını istemek yerine yanında bu cümleleri onun duyacağı şekilde ve en fazla üç defa okumakla yetinilmesi, hastanın bunları bir defa okuması halinde telkine son verilmesi âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen tavsiyelerdir. Bazı âlimler, ilgili hadisin zâhirini dikkate alarak telkine "Muhammedün Resûlullah" sözünü ilâve ederken bazıları buna gerek olmadığını belirtmiştir.

Müslüman toplumların çoğunda ve özellikle Türkiye'de definden sonra telkin uygulaması ise şöyledir: Definden sonra iyi hal sahibi bir kimse ölünün baş ucunda yüzüne karşı ayakta durarak ona ismi ve annesinin ismiyle (isimleri bilmiyorsa "Ey Havvâ oğlu Abdullah!" diye) üç defa seslenir. Ardından, "Üzkür mâ künte aleyhi min şehâdeti en lâ ilâhe illallah …" ("Hayatta iken benimsediğin şu hususları hatırla …") ifadesiyle başlayan bir ibareyi okur. Bu ibarede Allah'tan başka tanrı bulunmadığı, Muhammed'in O'nun elçisi olduğu, cennet ve cehennemin, yeniden dirilişin gerçekliği, kıyametin vuku bulacağı, Allah'ın kabirde yatanları yeniden dirilteceği; ölen kişinin dünyada iken rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i, imam olarak Kur'an'ı, kıble olarak Kâbe'yi ve kardeş olarak müminleri seçtiği hatırlatılır. Ardından üç defa, "Yâ abdallah! Kul lâ ilâhe illallah" ('Ey Allah'ın kulu, lâ ilâhe illallah', de!) sözünden sonra yine üç defa, "Rabbim Allah, dinim İslâm, peygamberim Muhammed'dir. Ey rabbim! Sen onu tek başına bırakma, vârislerin en hayırlısı sensin" anlamındaki Arapça ibareyi tekrar eder.

Bazı hadis ve fıkıh eserlerinde bu uygulamanın dayanağı şeklinde gösterilen rivayetlerin zayıflığı konusunda ittifak edilmişse de konuya ilişkin tartışmaların daha ziyade bu rivayetler etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in bir cenazenin gömülmesinden hemen sonra geri dönmeyip bir süre daha mezar başında beklediği ve cemaate, "Kardeşiniz için yüce Allah'tan mağfiret, onun için sebat dileyin, o şimdi sorguya çekilmektedir" dediği (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 73), cenazelerin ardından dua ve istiğfarda bulunduğu bilinmektedir. Fakat rivayetlerde bir

telkin uygulamasından söz edilmemekte, bu konuda merfû olarak sadece Ebû Ümâme el-Bâhilî'den bir rivayet nakledilmektedir. Buna göre Ebû Ümâme, öldüğü zaman kendisine Resûl-i Ekrem'in ölülere yapılmasını emrettiği gibi davranılmasını vasiyet etmiş ve onun şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Kardeşlerinizden biri ölüp de kabrini düzlediğiniz zaman içinizden biri onun mezarının başında durup şöyle desin: 'Ey falan (kadının) oğlu filân!' O muhakkak duyar, fakat cevap veremez. Sonra yine, 'Ey falan (kadının) oğlu filân!' desin. Ölü, 'Bizi irşat ettin, Allah'ın rahmeti üzerine olun' der, fakat siz duyamazsınız. Sonra şöyle desin …" Hadisin bundan sonraki kısmında telkinin nasıl yapılacağına dair ayrıntılarla Münker ve Nekir'in kendisine telkin yapılan ölüye dair ifadeleri yer almaktadır (Taberânî, VIII, 249-250). Bu rivayette açıklanan telkinle müslüman toplumlarda fiilen uygulanan telkin şekli arasında bazı farklılıklar vardır.

Hadis ve fıkıh âlimlerince hem senedinde hem metninde birçok zaaf tesbit edilen bu rivayetin zayıf olduğu belirtilmiş, bu sebeple definden sonra telkin işleminin meşruiyeti âlimler arasında tartışılmıştır. Bazı âlimler, başka delillerle desteklendiğini söyledikleri bu rivayetle fezâil konusunda amel edilebileceğini, diğer bir kısmı bu nitelikteki bir hadisle teklifî bir hükmün sabit olamayacağını ileri sürmüş, bazıları da kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Meselenin ölen kişilerin hayattakilerin sözlerini duyup duymayacağına, yaşayan kişilerin tasarruflarının ölüye fayda sağlayıp sağlamayacağına ve kabir azabının sabit olup olmadığına dair özellikle Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden kelâm tartışmalarıyla doğrudan ilgisi vardır. Birçok âlim, meşruiyeti konusundaki delilleri metodolojik bakımdan yetersiz görmekle birlikte Ehl-i sünnet'e ters düşmemek için bu uygulamayı onaylamayı veya en azından buna karşı çıkmamayı tercih etmiş görünmektedir. Meselâ bazı Hanefî eserlerinde telkinin ölüye bir fayda vermeyeceğinin belirtilmesine, hatta bazı kaynaklarda telkin yapılmayacağı hususu zâhirü'r-rivâye görüşü diye kaydedilmesine rağmen doktrindeki baskın görüş bunun sünnet veya mekruh olmayıp mubah olduğu, dolayısıyla yapılmasının veya terkedilmesinin tavsiye edilmeyeceği yönündedir. Bu yaklaşımda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet karşıtlığının etkisinin bulunduğu Hanefî eserlerinde açıkça belirtilmektedir. Konuya Mâlikî ve Hanbelî ilim çevrelerinin yaklaşımı da bu şekildedir. Ancak bazı kaynaklarda Mâlikîler'den Ebû Bekir İbnü'l-

Arabî, İbnü’l-Hâc, Kurtubî ve Seâlibî gibi âlimlerin bu uygulamayı müstehap gördükleri, Medine, Kurtuba ve Merv’deki uygulamanın da bu yönde olduğunu söyledikleri kaydedilir. Hanbelî kaynaklarında definden sonra telkinin hükmüyle ilgili Ahmed b. Hanbel’den ve diğer imamlardan açık bir beyan gelmediği, sadece bu uygulama kendisine sorulduğunda Ahmed b. Hanbel’in bunu Ebü’l-Mugīre’nin ölümünden sonra Şamlılar’ın yapmaya başladığını, başka yerde böyle bir uygulamanın bulunmadığını söylediği kaydedilir. Buna rağmen Hanbelî fakihlerinin bir kısmı telkini müstehap, bir kısmı mubah görmektedir. İbn Teymiyye telkinin vâcip olmadığı hususunda icmâ edildiğini, bunun dışında mekruh, müstehap ve mubah şeklinde üç görüş bulunduğunu, doğrusunun üçüncü görüş olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye mekruh hükmünü içinde Mâlikîler’in de yer aldığı bir grup âlime atfetmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye de Hz. Peygamber’in böyle bir uygulamasına rastlanmadığını, bu konuda rivayet edilen hadisin zayıflığı hususunda ittifak edildiğini, ayrıca başka sahih delillerle de çatıştığını söylediği halde uygulamayı özü itibariyle meşrû gördüğünü belirten ifadeler kullanmaktadır.

Definden sonra telkin uygulamasını en çok savunanlar Şâfiî âlimleridir. Bu konuda İmam Şâfiî’den açık bir beyan nakledilmemiş olsa da başta Mütevellî, Gazzâlî, İbnü’s-Salâh, Râfiî, Nevevî ve İbn Hacer olmak üzere Şâfiî âlimlerinin büyük çoğunluğu, Ebû Ümâme hadisinin zayıf olmakla birlikte başka delillerle desteklendiğini ileri sürüp bu uygulamayı müstehap görmüştür. Destek olarak getirdikleri deliller arasında, “Hatırlat, zira hatırlatma müminlere fayda verir” meâlindeki âyet (ez-Zâriyât 51/55), kabrine konulan kulun dönüp giden yakınlarının ayak seslerini duyduğuna (Buhârî, “Cenâʾiz”, 68; Müslim, “Cennet”, 70-72), Hz. Peygamber’in Bedir’de öldürülen müşriklere seslenmesine (Buhârî, “Meġāzî”, 8; Müslim, “Cennet”, 76-77) dair hadisler, sahâbenin defnin ardından ölünün kabri üzerinde bu şekilde telkin verilmesini müstehap gördüğüne dair Saîd b. Mansûr’un Damre b. Habîb’den zayıf bir senedle naklettiği mevkuf bir rivayetle (Şevkânî, IV, 101) Amr b. Âs’ın defnedildikten sonra mezarı başında bir süre beklenilmesi yönündeki vasiyeti (Müslim, “Îmân”, 192) zikredilebilir. Bu âlimler ayrıca, bu işlemin ilk asırlardan itibaren bir itirazla karşılaşılmadan uygulanmasını bunun doğruluğu için kuvvetli bir delil kabul eder. Bunlardan bir kısmı telkinin meşruiyetini temellendirme

bağlamında, “Ölülerinize lâ ilâhe illallah sözünü telkin ediniz” hadisinin hakikat mânasında

olduğunu ileri sürmüşse de bu görüş Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu tarafından bile kabul görmemiştir. Hanefîler’den İbnü’l-Hümâm da hadisin gerçek anlamında kabul edilebileceği yönünde deliller getirmekte ve açıklamalar yapmaktadır. Şâfiîler’den İzzeddin İbn Abdüsselâm ile Emîr es-San‘ânî ve Azîmâbâdî gibi âlimler ise definden sonra telkin uygulamasının şer‘î dayanaktan yoksun bir bid‘at olduğu görüşündedir. Çağdaş ulemâdan Nâsırüddin el-Elbânî gibi Selefî eğilimli bazı âlimlerle Vehhâbî geleneğine mensup kişi ve gruplar bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmakta, çeşitli delillerle bunun bid‘at olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), VIII, 249-250; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1405/1984, V, 157; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, IV, 450, 476; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1401/1981, II, 450, 506; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Kitâbü’l-Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Abdülfettâh), Beyrut 1406/1986, s. 95; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, I, 61-64, 177-180; Nevevî, el-Mecmûʿ: Şerḥu’l-Müheẕẕeb (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Cidde 1980, V, 101-105, 273-275; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’l-fetâvâ (nşr. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr), Riyad 1426/2005, XXIV, 296-299; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, III, 264-266; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I, 522-524; İbn Hacer el-Askalânî, Telḫîṣü’l-ḥabîr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, II, 240-244, 310-311; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 68-69; Şemseddin es-Sehâvî, el-Îżâḥ ve’t-tebyîn bi-mesʾeleti’t-telḳīn (a.mlf., Ḳurretü’l-ʿayn içinde, nşr. Nizâm Ya‘kūbî), Beyrut 1426/2005, s. 145-242; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Riyad 1423/2003, III,

22-24; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 330, 367; Ali el-Kārî, Fetḥu bâbi'l-ʿinâye (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 428; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan), Beyrut 1418/1997, III, 119, 209-213; Emîr es-San'ânî, Sübülü's-selâm (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî - İbrâhim M. el-Cemel), Beyrut 1412/1991, II, 184-185; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Bulak 1318, s. 366-368; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire, ts. (Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), IV, 101-102; Mustafa b. İbrâhim el-Kerîmî, Nûrü'l-yaḳīn fî mesʾeleti't-telḳīn (Ahmed b. Zeynî Dahlân, ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi ʿale'l-Vehhâbiyye içinde), Kahire 1991, s. 90-118; Muhammed b. Muhammed el-Cemâlî es-Siyâmî, Tebṣıratü'l-müʾminîn fi'stiḥbâbi't-telḳīn (a.e. içinde), s. 131-136; Osman b. Ömer es-Sûmâlî, et-Tebyîn fî edilleti't-telḳīn (haz. Abdünnâsır Ali Hüseyin), [baskı yeri yok] 1428; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Aḥkâmü'l-cenâʾiz ve bideʿuhâ, Beyrut 1388/1969, s. 14, 168; a.mlf., İrvâʾü'l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i menâri's-sebîl, Beyrut 1399/1979, III, 149-150, 203-205; Abdullah b. Muhammed Hammâdî, Şerḥu'ṣ-ṣudûr bi-beyâni bideʿi'l-cenâʾiz ve'l-ḳubûr: Fetâvâ ehlü'l-ʿilm fî aḥkâmi'l-cenâʾiz ve'l-ḳubûr, Kahire 1420/2000, s. 230-250, 455-460; Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî, el-Ḳavlü'l-mübîn fî ḍaʿfi ḥadîs̱eyi't-telḳīn ve iḳraʾû ʿalâ mevtâküm Yâsîn, Medine 1409; Ali Çolak, "Ölmek Üzere Olan Kişiye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/2, Adana 2004, s. 201-222; "İḥtiżâr", Mv.F, II, 78-79; "Telḳīn", a.e., XIII, 290; "Cenâʾiz", a.e., XVI, 42-43; "Mevt", a.e., XXXIX, 256-259; Sâlihî Kirmânî, "Telḳīn", DMT, V, 76.

Hacı Mehmet Günay

TELKİN

(التلقين)

Râvinin gaflet yüzünden güvenilirliğini kaybetmesine yol açan zabt kusuru için kullanılan hadis terimi.

Sözlükte “bir sözü veya düşünceyi başkasına aşılamak, zihnine sokmak” anlamındaki telkīn terim olarak “bir râvinin hâfıza bozukluğu, dalgınlık veya gevşekliğinden (gaflet) yararlanarak sened veya metin yönünden kendisiyle ilgisi olmayan bir hadisi, ‘Bu hadisi sen rivayet ettin’ gibi sözlerle kabullenmesini sağlamak” demektir. Râvinin telkini kabullenmesine telakkun denir; hadis münekkitleri bu durumu “luḳḳıne fe telaḳḳane” (telkine mâruz kaldı ve telkini kabul etti) gibi sözlerle ifade ederler. Râvide aranan iki temel özellikten biri olan zabtın bulunması için râvinin rivayetleri iyi ezberlemesi, kitabındaki rivayetleri iyi koruması ve her zaman daima dikkatli davranması şarttır. Telkin râvinin bu şartı taşımadığını, dolayısıyla güvenilirliğini yitirdiğini gösteren on temel rivayet kusurundan (metâin-i aşere) biridir. Râvinin telkine kapılması daha çok hâfıza kaybı, bunama ve körlük gibi ârızalar ya da dikkatsizlik ve gevşeklikten kaynaklanır. Bunun dışında râvinin “asl” denilen rivayet kaynağından uzak kalması, aile fertleri veya kâtibi, arkadaşı gibi yakınları tarafından bu kaynağa müdahale edilmesi yahut kendisine ait olmayan bir nüshadan hadis nakletmesi de önemli telkin sebepleridir. Simâk b. Harb, Atâ b. Sâib, Ebân b. Ebû Ayyâş, Saîd b. Ebû Arûbe, İbn Ebû Zi’b, Hammâd b. Seleme, Hârice b. Mus‘ab, Abdullah b. Lehîa, Şerîk b. Abdullah, Yezîd b. Hârûn, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, Osman b. Heysem, Ârim el-Basrî, Süveyd b. Saîd, Hişâm b. Ammâr ve Süfyân b. Vekî‘ gibi birçok râvi telkine mâruz kalmıştır.

Râviler bazan mezhep taassubu, kıskançlık veya düşmanlık gibi sebeplerle, bazan da ilim ve zabt durumlarını tesbit etmek amacıyla telkine muhatap olmuşlardır. İbnü’l-Ciâbî’nin kendisine gelip bir kese dirhem veren bir grup Şiî’nin sözüne uyarak, “… ve Emîrü’l-mü’minîn Ali b. Ebû Tâlib söylendiğine göre Bağdat’a gelmiştir” diye Hz. Ali’yi Bağdat’a gelen

muhaddisler arasına kaydetmesi ve arkasından, “Kitabına eklediğin bu haberi sana kim verdi?” diye soranlara gelen Şiî grubu kastederek “şu adamlar” cevabını vermesi (Hatîb, Târîẖu Baġdâd, I, 90) mezhep taassubundan kaynaklanan bir telkin örneğidir. Telkin, bir râvinin ezberinde veya kitabındaki rivayetleri ne kadar bildiğini ve ne ölçüde aslına uygun şekilde koruduğunu tesbit yöntemi olarak da kullanılmıştır. Katâde b. Diâme, Ebü’l-Esved ed-Düelî ve Seleme b. Alkame’nin, “Arkadaşının rivayette bulunurken yalan söyleyip söylemediğini anlamak istersen ona telkinde bulun” şeklindeki sözü (Hatîb, el-Kifâye, s. 180) bu duruma işaret eder. Buhârî’nin Bağdat’a ilk gidişinde, ilim ve hıfz derecesini ölçmek için kalabalık bir mecliste sened ve metinleri birbirine karıştırılmış 100 hadisin on kişi tarafından onar onar kendisine telkin edilmesi bu amaca yöneliktir. Sâbit el-Bünânî, Ebân b. Ebû Ayyâş, Muhammed b. Aclân, Mûsâ b. Dînâr, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Hasan b. Süfyân ve Ebû Ca‘fer el-Ukaylî gibi muhaddisler de aynı maksatla telkine tâbi tutulmuştur.

Pek çok örneği bulunmakla birlikte telkine râvinin ilim ve zabt durumunu, dikkat ve titizliğini belirlemek gibi meşrû bir gaye dışında başvurulması hoş karşılanmamış, hatta rivayetler üzerinde yapılan kasıtlı değişiklikler bir tür hadis uydurma olarak kabul edilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 43). Abdân el-Ahvâzî hadis râvilerine böyle telkinlerde bulunan Abdülvehhâb b. Atâ’yı bundan menetmiş, Muhammed b. Aclân kendisini telkin yoluyla sınamak isteyen öğrencilerine beddua etmiş, Yahyâ b. Maîn bu yolla hıfzını denemek istediği Fazl b. Dükeyn’in fiilî saldırısına uğramıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 276-277, 355). Telkin hadisin metniyle ilgili olabileceği gibi isnadıyla da ilgili olabilir. Daha çok mevkuf bir hadisi merfû, mürsel bir hadisi mevsul hale getirmek amacıyla yapılan bu telkinlere mâruz kalan râviler arasında Süfyân b. Vekî‘ ve Hişâm b. Ammâr zikredilebilir. Simâk b. Harb’in her zaman İkrime’den rivayet ettiği bir sözü için, “İbn Abbas’tan naklen değil midir?” şeklinde telkinde bulunanlara “evet” demesi isnadla ilgili telkinin örneğidir (Fesevî, III, 209). Hadislerde telkin konusu daha çok

usul ve ricâl kaynaklarında ele alınmıştır. Telkin, ilk döneme ait bazı usul kitaplarında ayrı başlık altında yer alsa da (Hatîb, el-Kifâye, s. 180 vd.) daha sonraki kaynaklarda genellikle rivayeti makbul olan ve olmayan râviler arasında ve zabt meselesi içinde işlenmiştir. Özellikle zayıf râvilere tahsis edilen ricâl kitapları ile Sıbt İbnü’l-Acemî’nin ihtilâta mâruz kalan

râvilere dair el-İġtibâṭ bi-maʿrifeti men rumiye bi'l-iḫtilâṭ'ı gibi eserler konuya dair farklı örnekler ihtiva etmektedir.

Telkini kabul etmek genelde bilinçli yapılan bir zabt kusuru olmamakla birlikte râvinin gafletini mâzur göstermez ve onun rivayet ehliyetini ortadan kaldırır. Bu sebeple râvinin yapılan telkini kabul etmesi önemli bir kusur sayılmış, sürekli telkine açık olduğu bilinen râvinin rivayetleri reddedilmiştir (a.g.e., s. 181). Ancak önceleri hıfz ve itkān sahibi iken daha sonra telkin kabul edenin sadece telkinden sonraki rivayetleri terkedilir. Telkine ne zaman açık hale geldiği bilinemeyen râvilerin rivayetlerinde ihtilâtta görüldüğü gibi tevakkuf edilir. Hangi amaçla ve hangi yolla yapılırsa yapılsın telkin sonucu nakledilen hadisler münker sayılır. Çağdaş müelliflerden Îman Ali el-Abdülganî "et-Telḳīn fî rivâyeti'l-eḥâdîs̱" başlıklı makalesinde telkini ayrıntılı biçimde incelemiştir (Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, XXI/66 [Küveyt 1427/2006], s. 17-74).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "lḳn" md.; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 209; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 355; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 90; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 180-182; Zeynüddin el-Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1421/2001, s. 176; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar, İsmâiliyye 1409/1989, s. 43, 47; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 276-277, 355, 356; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 339; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 257-258; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 68, 296, 308-309, 334-335; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 402; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 100 vd., 105-107, 133, 138-139.

Emin Âşıkkutlu

TELLÂL

(bk. DELLÂL).

TELMÎ‘

(bk. MÜLEMMA‘).

TELMİH

(التلميح)

İslâm edebiyatlarında bir âyete, bir hadise, kıssa, olay, vecize, atasözü vb.ne gönderme yapma sanatı.

Sözlükte “göz ucuyla bakmak; ışık ortaya çıkmak, parıldayıp görünmek” anlamlarındaki lemh kökünden türeyen telmîh “bir şeye işaret etmek, üstü kapalı söylemek, sezdirmek” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “lmḥ” md.). Belâgat ilminin bedîʻ koluna ait bir terimdir. Telmih ile sözü uzatmaya gerek kalmadan ifade, “Ârif olana sadece işaret yeter” (el-ârifü yekfîhü’l-işâre) kabilinden bilinen ve değerli olan bir hususa işaret edilerek kuvvetlendirilir. Ancak ifadede telmih yapıldığı ve neye telmihte bulunulduğu anlaşılmalıdır. Aksi takdirde telmihle söz güçlendirileceği yerde kapalı (muakkad) hale getirilerek anlatım zorlaştırılmış, âdeta bir bilmeceye dönüştürülmüş olur ki, bu da ifadede bir kusur sayılır. Telmihi nazmın güzelliğini arttırıcı ve anlamını genişletici olması yanında süsleyicisi olarak muhtemelen ilk defa ele alan dilci Fahreddin er-Râzî’dir. Râzî telmihi, “sözün içinde yaygın bir mesele, nâdir şiire veya meşhur bir kıssaya işaret edilmesi” şeklinde tanımlamıştır (Nihâyetü’l-îcâz, s. 288). Hatîb el-Kazvînî telmihten “serikat” (şiir intihalleri) bölümünde söz etmiş ve bu sanatı “bir kıssaya veya bir şiire kendisi zikredilmeden işaret edilmesi” diye tarif etmiştir (Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 524). Saʻdeddin et-Teftâzânî, İbn Yaʻkūb el-Mağribî, Bahâeddin es-Sübkî, İsâmüddin el-İsferâyînî gibi Telḫîṣü’l-Miftâḥ şârihleri bu konuda Kazvînî’yi izlemiş, Müeyyed-Billâh el-Alevî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hicce ve Süyûtî gibi müellifler de buna farklı bir şey ilâve etmemiştir. Teftâzânî nazımda ve nesirde kıssa, şiir ve mesele telmih olmak üzere telmihin altı türünden söz etmiştir (el-Muṭavvel, s. 374). İbn Maʻsûm “sona erdirilmedikçe son bulmayan bir konu” dediği telmihi âyet, meşhur hadis, meşhur şiir ve mesel telmihleri şeklinde dört gruba ayırmış, konuyu bol örnekle ve daha düzenli bir anlatımla ortaya koymuştur (Envârü’r-rebîʿ, IV, 307-310). Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî ile Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî telmihi bir tazmin türü saymıştır (Ḥüsnü’t-tevessül, s. 242; Nihâyetü’l-ereb, VII, 127).

Belâgat kitaplarında telmihin türleri şöyle sıralanmaktadır: 1. Şiirde kıssaya telmih örneği olarak Ebû Temmâm'ın mısraları verilir: Şair içinde sevgilisinin bulunduğu kervana akşamın alaca karanlığında yetişmiş, sevgilisi devesinin üzerindeki mahfesinden yüzünü gösterince şaşkına dönmüş, bunun üzerine Yûşa' peygamberin zorbalarla yaptığı savaş yarıda kalmasın diye, her türlü eylemin yasaklandığı cumartesi gününün gelmemesi için cuma güneşinin batmaması veya batan güneşin tekrar doğmaması talebiyle dua etmesi ve duasının kabul edilmesi kıssasına telmihle sevgilinin cemalini güneşe benzetmiştir: "فوالله ما أدري أأحلام نائم / ألمّت بنا أم كان في الركب يوشع" (Artık vallahi bilemiyorum, bir düş müdür saran bizi, yoksa kervanda Yûşa' mı var!). Harîrî'nin şu sözü hem şiire hem kıssaya telmihtir: "فبتّ بليلة نابغيّة وأحزان يعقوبيّة" (Bir Nâbiga gecesi geçirdim, Ya'kūb hüzünleri yaşadım). Burada, Câhiliye şairi Nâbiga ez-Zübyânî'nin Hîre Kralı Nu'mân b. Münzir'in ölüm fermanını duyunca geçirdiği üzüntü ve korku dolu geceyi tasvir ettiği şu beyte telmih vardır: "فبتّ كأنّي ساورتني ضئيلة / من الرقش في أنيابها السمّ ناقع" ([Tehdit haberi üzerine] öyle bir gece geçirdim ki sanki ince ala renkli, dişlerinde öldürücü zehir bulunan bir yılan beni sokmuştu). Harîrî sözün ikinci kısmında Hz. Ya'kūb'un çektiği üzüntüye işaret etmiştir.

2. Şu beyit şiirde şiire telmihin yaygın örneklerindendir: "لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظي / أرقّ وأحفى منك في ساعة الكرب" (Vallahi, kızgın toprak ve tutuşmuş ateşle Amr kara günde senden daha şefkatli ve daha yufka yüreklidir). Bu beyitte merhametsizler için atasözü olarak da kullanılan şu beyte telmih vardır: "المستجير بعمرو عند كربته / كالمستجير من الرمضاء بالنار" (Kötü gününde Amr'dan yardım isteyen/Sıcak topraktan kaçıp ateşe sığınan gibidir) (Teftâzânî, s. 375). Burada Tağlib ve Bekr kabilelerinin reisi Küleyb b. Rebîa'nın kayınbiraderi Cessâs b. Mürre tarafından ağır yaralanmasına, onun su talebine Cessâs'ın olumlu cevap vermemesine ve ayrıca Amr b. Hâris'in de hem su vermemesi hem son darbelerle ölümünü noktalamış olmasına telmih vardır.

3. Utbî'nin şu sözü mensur bir ibarede atasözüne telmihe bir örnektir: "فيالها من هرّة تعقّ أولادها" (Vah şu yavrularını yiyen dişi kediye). Burada, "أعقّ من الهرّة تأكل أولادها" (Yavrularını bir haftalıkken yiyen kediden daha hunhar) meseline telmih vardır (Şürûḥu't-Telḫîṣ, IV, 528). Güzel ve parlak olması

açısından tevriye üslûbuyla Bedr diye adlandırılan güzel bir insan hakkındaki şu dizelerde ehl-i Bedr hadisine telmih vardır: “Ey Bedr, ailen bana cevretti/Sana cüretlenmeyi öğretti//Sana benimle vuslatının

çirkin/Hicranının güzel olduğunu söylediler//Onlar istediklerini yapabilirler/Çünkü onlar Bedir ehlidirler.” Hz. Peygamber’in sırlarını açtığı birkaç sahâbîden biri olan Hâtıb b. Ebû Beltea’nın, gizli tutulan Mekke’nin fethi için hazırlık yapıldığı sırada Mekke’de oturan akrabalarının zarar görmemesi için bu hazırlığı yaranmak amacıyla Kureyş ileri gelenlerine bir mektupla bildirmesi üzerine Hz. Ömer, Hâtıb’ı öldürmek için Resûlullah’tan izin istemiş, Resûlullah da Bedir Savaşı’na katıldığından onun bu hatasını bağışlayıp Ömer’e şöyle demiştir: “Nereden bileceksin, Allah belki Bedir ehline muttali olmuş ve, ‘İstediğinizi yapın, sizi bağışladım’ buyurmuştur” (Buhârî, “Cihâd”, 141).

Hatîb el-Kazvînî telmihin bilmeceye benzer türünden söz etmiş ve bir Temîmli ile Şüreyk en-Nümeyrî arasında geçen şu konuşmayı örnek göstermiştir: Temîmli Şüreyk’e, “Avcı kuşlar içinde en sevdiğim doğandır” deyince Şüreyk, “Ama kaya kuşunu (bağırtlak) avladığında” karşılığını vermiştir. Burada Temîmli, Cerîr b. Atıyye’nin şu beytine telmihte bulunmuştur: “Ben Nümeyr’i yüksekten gözleyen/Yukarıdan onun üzerine çökmek için hazırlanan bir doğanım.” Şüreyk ise Tırımmâh’ın şu dizesine telmih yapmıştır: “Temîm âdilik yollarını bağırtlaktan daha iyi bilir/Ama fazilet diyarına girecek olsa yolunu şaşırır” (a.g.e., IV, 527-528). Endülüslü vezir ve şair İbn Zeydûn’un er-Risâletü’l-hezliyye’si siyasî, içtimaî ve tarihî olaylara yapılmış telmihlerle ilgili zengin örnekler içerir (İbn Hicce, I, 404-407).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 288; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 242; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-

Mısriyye), VII, 127; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 524-529; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Kahire 1332/1914, III, 170-171; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 328; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾid, Kahire 1327, s. 162; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 374-375; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, I, 400-408; Süyûtî, Şerḥu ʿUḳūdi'l-cümân, Kahire 1358/1939, s. 171; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Aṭvel, İstanbul 1284, II, 254-255; İbn Maʿsûm, Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, IV, 266-267, 307-310; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 184-185; Bedevî Tabâne, Muʿcemü'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 800-801; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 413-414.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Manzum veya mensur bir metinde âyet ve hadislerle, çeşitli olaylara, kıssalara, vecize, atasözü vb. kalıplaşmış ibarelere gönderme yapma sanatı için kullanılan telmih Türk edebiyatına Arap ve Fars edebiyatlarından intikal etmiştir. Özellikle malzeme ve konular, bu edebiyatların İslâm öncesi ve sonrasına ait kültürel ve dinî unsurlarından meydana gelmektedir. İlk malzemeyi Câhiliye şiiri, "ahbârü'l-Arab" başlığı altında toplanan rivayetlerle kıssalar, hikâyeler, -bunların içinde Leylâ ve Mecnûn kıssasının ayrı bir yeri vardır-ensâb ve nevâdir gibi kadîm malzeme teşkil eder. Fars edebiyatında bu alandaki en önemli malzeme Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde ve İskendernâme, Târîḫ-i Ṭaberî, Âs̱âr-ı Bâḳıye, Siyerü'l-mülûk gibi tarihlerde yer alan meşhur isimler ve olaylara dayanan destanî, hamâsî veya millî-tarihî birikime dayanır. Buna Hint destanları ve kutsal kitaplarından edebiyata girmiş konuları da eklemek gerekir. Her iki edebiyatta ilk devirlerde İslâm öncesi destanî, millî, ahlâkî ve hamâsî malzeme daha çok kullanılmıştır. Telmihlerde kullanılan İslâmî malzeme şöylece sıralanabilir: Kur'an, tefsir ve hadislerde yer alan peygamber kıssaları (Hz. Âdem ile Havvâ, cennetten çıkarılmaları; Hz. Nûh ve tûfan; Hz. İbrâhim, putları kırması, ateşe atılması; Hz. Yûsuf, babası Yaʻkūb ve kardeşleri, Züleyha'nın

aşkı; Hz. Mûsâ, doğumu, Nil'e bırakılması, peygamberliği, Firavun ve Kārûn ile mücadelesi, Tûr'a çıkması, Hızır ile âb-ı hayâtı arama yolculuğu; Hz. Süleyman, Sebe Melikesi Belkıs ile münasebeti, cinlere ve hayvanlara hükmetmesi, hüdhüd ve karınca hikâyeleri; Hz. Îsâ, annesi Meryem'den babasız doğması, beşikteyken konuşması, nefesinin ölüleri diriltmesi; Ashâb-ı Kehf). Bunlara İsrâiliyat'tan gelen rivayetler de eklenebilir. Hz. Peygamber'in hayatı (mûcizeleri, mi'racı), Ehl-i beyt ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olayları, Kerbelâ Vak'ası, tasavvuf, ilk mutasavvıflar ve kerametleri. Türk edebiyatında ise bu malzemeye ilâve olarak bazı atasözleri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî, Eşrefoğlu gibi ilk dönem Anadolu mutasavvıflarının kerametleri dışında pek az unsur kullanılmıştır. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başta Türk edebiyatı olmak üzere Arap ve Fars edebiyatarında da Batı etkisiyle Yunan mitolojisi, Batı destanları ve epik birikimden yararlanılmıştır.

Telmih İslâm ve Osmanlı kültüründe, konunun en temel eseri sayılan Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ve bunun Teftâzânî tarafından yapılan şerhi el-Muṭavvel'den itibaren belâgat kitaplarında bedî' konuları arasında yer almıştır. Her iki eseri en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel (I, Saraybosna 1289; II, İstanbul 1290) adıyla Türkçe'ye çeviren Abdünnâfi İffet Efendi buradaki tarifi, "Bir kıssa veya beyne'n-nâs şâyi ve sâyir olan bir mesele bunlardan birini zikretmeyerek fehâvâ-yı kelâmda işaret olunmasıdır" cümlesiyle aktarmıştır (II, 234). Cevdet Paşa konuyu aynı anlayışla ve kısaca ele almış, "Bir kıssaya yahut bir mes'el-i meşhûra işaret olunmaktır" şeklinde tarif etmiştir. Telmihe Istılahât-ı Edebiyye'sinde yer vermeyen Muallim Nâci Lugat-ı Nâcî'de "kavlen îmâ, bir vak'ayı telmih, bir sergüzeştin telmihi" dedikten sonra "söz arasında bir kıssaya, bir mesele, bir şiire işaret etmekten ibaret bir san'at-ı edebiyye" tarifiyle klasik tanımı vermiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem telmihi tevriye ile aynı başlık altında ele almış, tevriye ile ilgili kısa bir açıklamadan sonra tanımı, "Tarihe, esâtîre, ahlâka, âdâta, efsaneye, durûb ve emsâle, vukūat ve havâtır-ı âdiyeye, velhasıl söylenen şeyle meyanlarında dakik ve müessir münasebet bulunabilecek olan her hale tevriye ve telmih olunabilir" şeklinde genişletmiş, sözlerini daha çok Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Abdülhak Hâmid'den aldığı mensur-manzum örneklerle desteklemiştir. Recâizâde ayrıca, tevriye ve telmihin birçok vak'a ve şahsı ihtiva ederek müteselsil olması halinde istiâre-i temsîliyye şeklini alacağını belirtmiştir.

Recâizâde Mahmud Ekrem'in yolundan giden müelliflerin de kabul ettiği telmih-tevriye beraberliğine Hayâlî Bey'in şu beytindeki "şi'r-i hasen-üslûb" tamlaması örnek verilebilir: "Ey Hayâlî yine bu şi'r-i hasen-üslûba/Umarım Hüsrev-i Rûm'un sana tahsîni ola." Burada "hasen" kelimesi tevriyeli kullanılmış ve şair kendini Hz. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'e, şiirini de onun şiirine denk tutarak bir telmihte bulunmuştur. M. Kaya Bilgegil telmihi "Bilginin Malzeme Olarak Kullanıldığı Sanatlar" alt başlığıyla ve aralarında yakın ilgi bulunan iktibas, tazmin, irsâl-i mesel arasında zikredip şöyle tarif etmiştir: "Temsil yoluyla bilinen bir kıssaya, meşhur bir fıkraya, yaygın bir nükteye, tarihî bir hadiseye, hale uygun bir mesele, ilmî bir bahse işaret etmektir." Bu tarifteki unsurlar atasözleri dışında zamanla âyet, hadis ve kelâmıkibarları da içine almış, böylece telmih sanatının kapsamı genişlemiştir.

Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik adlı incelemesinde (İstanbul 1964) Şeyhî'nin şiirlerindeki âyet ve hadislere telmihler başta olmak üzere diğer telmihleri tesbit ederek açıklamıştır. Divan incelemelerine bu gözle bakıldığında Türk edebiyatının telmih malzemesi şeklinde kullandığı öğelerin çoğu ortaya çıkar.

İktibasla îrâd-ı mesel ve tazminin telmihten farkı ilkinde âyet veya hadisin ibaresinin bütünüyle veya kısmen metne aktarılması, ikincisinde atasözünün bazı değişiklerle zikredilmesi ve tazminde ise alıntının şiir olmasıdır. Telmihte ise bunların hepsine sadece işaret edilir. Ancak bu işaretlerin açık veya kapalı olmasına göre iki tür telmihten söz edilebilir. Birincisinde beyitte telmih edilen unsura delâlet eden uygun bir kelime yer alır. Neşâtî'nin, "Hâl-i dili ne yâr ü ne ağyâr ile söyleş/Ferhâd-ı belâkeş gibi kûhsâr ile söyleş" beytinde Ferhâd ve kûhsâr kelimeleri telmihin kaynağını göstermektedir: Aşkı uğruna dağları delen Ferhad'ın macerası. İkincisinde telmih edilen husus kapalı olduğundan okuyucunun onu bulmasıyla ortaya çıkar. Şeyhî'nin, "Zaîf ü acz ile sıkl-i tekellüfâta hamûl/Zalûm ü cehl ile himl-i emânete hammâl" beytinde Ahzâb sûresinin, "Biz emaneti taşımayı göklere, yere, dağlara teklif ettik. Onlar bunu yüklenmekten çekindiler. İnsan onu yüklendi. Çünkü insan pek zalim, çok cahildir" meâlindeki 72. âyetine telmih bulunduğunu Kur'an kültürüne vâkıf olan kişiler anlar. Ayrıca burada insanoğlunun emaneti kabul etmesinin cehaletinden kaynaklandığına işaret eden nükte vardır.

Telmihin belâgat kitaplarındaki Türkçe örneklerinden biri olan Nâbî'nin, "Ey nâme sen ol mâhlikādan mı gelirsin/Ey hüdhüd-i ümmîd Sabâ'dan mı gelirsin" beytinde hüdhüd ve Sebe kelimeleri zikredilerek Süleyman-Belkıs kıssası hatırlatılmakta ve Kur'an'da yer aldığı gibi Hz. Süleyman'ın Sabâ Melikesi Belkıs ile hüdhüd aracılığıyla haberleşmesine gönderme yapılmaktadır. Fuzûlî'nin "Su Kasidesi"ndeki, "Hayret ilen parmağın dişler kim etse istimâ/Parmağından verdiği şiddet günü ensâra su" beytinde ise Peygamber'in Tebük Gazvesi sırasında parmaklarından su akıtması mûcizesine telmih vardır. Ziyâ Paşa'nın terkibibendinde yer alan, "Bir abd-i Habeş dehre olur baht ile sultan/Dahhâk'in eder mülkünü bir Gâve perîşan/Tezkîr olunur la'n ile Haccâc ile Cengiz/Tebcîl edilir Nûşirevân ile Süleyman" mısralarından birincisinde kölenin bile sultan konumuna yükselebileceğini ifade eden baht açıklığı deyimine yahut Hârûnürreşîd'in Mısır'ın idaresini siyahî bir köle olan Sühayb'e vermesi olayına; ikinci beyitte İran mitolojisindeki zalim hükümdar Dahhâk ile onu tahtından indirdiği için zulme baş kaldıran kahramanların timsali olan demirci Gâve'nin mücadelesine; üçüncü beyitte zulmüyle anılan Haccâc ile Cengiz'e; dördüncü beyitte İslâm'dan önce adaletle hükmeden İran Şahı Nûşirevân'a ve Hz. Süleyman'a telmih bulunmaktadır. Kırımlı Rahmî'nin, "Âbisten-i safâ vü kederdir leyâl hep/Gün doğmadan meşîme-i şebden neler doğar" beytinin ikinci mısraı "gün doğmadan neler doğar" atasözünün kısmî iktibası veya irsâl-i mesele örnek sayılabileceği gibi beytin tamamı "el-leyletü hublâ" (geceler gebedir) Arap atasözüne telmihtir. Divan şairleri arasında şiirlerinde telmihe en çok yer veren sanatkârlardan biri de Nâilî'dir (DİA, XXXII, 315).

Fars edebiyatında genel özellikleri pek değişmeyen telmih İslâmî ve millî-hamâsî olmak üzere iki tür malzemeye dayanmaktadır. Millî ve hamâsî telmih daha çok Şâhnâme kaynaklı olup Sâmânîler döneminden, hatta Gazneliler'in ilk yıllarından itibaren görülmeye başlanmıştır. Irak ekolüne bağlı şairler bu tip telmihlere fazla başvurmamakla birlikte Hint ekolü şairlerinin şiirlerinde millî ve hamâsî telmihler vardır. Sebk-i Horasânî'ye mensup şairler İslâmî telmihleri çok kullanmış, XII. yüzyıldan itibaren İslâmî ilimlerin gelişmesiyle bu kullanım artmıştır. Evhadüddîn-i Enverî, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî şiirlerinde İslâmî telmihlere yer veren isimlerin başında gelir. Bu hususta Fars edebiyatında

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin özel bir yeri vardır. Fars şiirinde İslâmî telmihler gazel ve mesnevilerde, millî ve hamâsî telmihler daha çok kasidelerde görülmektedir. Sîrûs Şemîsâ, Ferheng-i Telmîḥât, İşârât-ı Esâṭîr, Dâstânî, Târîḫî, Meẕhebî der Edebiyyât-ı Fârsî adıyla telif ettiği sözlükte (Tahran 1366) Arap, Fars ve Türk edebiyatında kullanılan telmihleri Farsça örneklerle derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul, ts., s. 278; Abdünnâfi İffet, en-Nef'u'l-muavvel, İstanbul 1290, II, 234; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 176; Recâizâde Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 273-278; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 159; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 461-464; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿ ât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 328-331; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 267; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 113-114, 210; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 267-269; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 389; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 140-142; Haydar Kumrî, "Tesâmüḥ der Telmîḥ be Dâstânhâ-yi Ḥamâsî ve Millî der Şiʿ r-i Fârsî", Faṣılnâme-i ʿ İlmî-Pejûheşî ʿ Ulûm-i İnsânî (Dânişgâh-i ez-Zehrâ), sy. 68-69, Tahran 1386-87, s. 169-180; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IV, 6087; Ayşegül Mine Yeşiloğlu, "Nâilî", DİA, XXXII, 315; "Telmih", TDEA, VIII, 303; Muhammed Nüvîd Bâzergân, "Telmîḥ", DMBİ, XVI, 127-128; Bâbek Ferzâne, "Telmîḥ der Edebiyyât-ı ʿ Arab", a.e., XVI, 128-129; Abbaspûr, "Telmîḥ", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 403; Kâmil Ahmedinejâd, "Telmîḥ", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 135-137.

Mustafa Uzun

TELVÎH

(التلويح)

Gerçek anlamla kinaye mânası arasındaki ilgi vasıtalarının çok olduğu kinaye türü

(bk. KİNAYE).

et-TELVÎH

(التلويح)

Sadrüşşerîa’nın Hanefî fıkıh usulüne dair Tenḳīḥu’l-uṣûl adlı eserine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan hâşiye

(bk. TENKĪHU’l-USÛL).

TELVÎN

(التلوين)

Hakk’ın tecellîlerinin farklılaşması ile kulun halinin devamlı değişmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “renklenmek, boyanmak” anlamındaki telvîn ile “yerleşmek, karar kılmak, sabit olmak” anlamındaki temkîn tasavvuf literatüründe fenâ-bekā, sekr-sahv, cem’fark gibi karşıt terimler olarak kullanılmıştır. Telvîn ve temkin bazı eserlerde televvün-temekkün diye geçer. Serrâc’ın, “Telvîn kulun hallerinde değişiklik göstermesidir” şeklindeki tanımı (el-Lüma‘, s. 357) sûfîlerce kabul görmüştür. Kuşeyrî’ye göre telvîn sâlikin halinin farklı sûretler kazanması, bir halden daha yüksek veya düşük bir hale bürünmesi, bir sıfattan başka

bir sıfata intikal etmesidir. Sâlik Hakk’a vuslatı gerçekleştirince temkin sahibi olur. Vuslatın alâmeti sâlikin kendinden tamamen geçmesi, beşerî ve nefsânî kayıtlardan kurtulmasıdır. Bu hal kulda devamlı olursa o kişiye “mütemekkin” denilir. Buna göre telvînden sonraki temkin hali cem’den sonra fark, sekrden sonra sahv, fenâdan sonra bekā hali gibidir. Telvîn hal sahiplerinin, temkin hakikat ehlinin sıfatıdır. Kul sülûk yolunda bulunduğu müddetçe telvîn ehlidir (mütelevvin, mülevven). Kuşeyrî, şeyhi Ebû Ali ed-Dekkāk’tan rivayetle Hz. Mûsâ’nın telvîn ehli olduğunu, Tûr dağında Allah’ın kelâmını işittiğinde halinin değiştiğini ve yüzünü bir nikabla örtme ihtiyacı duyduğunu, Hz. Peygamber’in ise temkin ehli olup mi‘racda temaşa ettiklerinden etkilenmediğini, Hz. Yûsuf’u gören Züleyha’nın diğer kadınların aksine temkin makamında bulunduğunu söyler (Risâle, s. 211-213). Cüneyd-i Bağdâdî’ye, “Daha önceleri ilâhileri dinlediğinde coşardın, şimdi ise sâkinsin, yerinde duruyorsun” denildiğinde onun, “Şu dağlara bakıyor ve onları hareketsiz sanıyorsun, halbuki onlar bulutlar gibi geçip gitmektedir” meâlindeki âyetle (en-Neml 27/88) cevap vermesi telvînden sonra temkin mertebesine erdiği şeklinde yorumlanmıştır. Hallâc-ı Mansûr’un bu iki terime temas eden ilk sûfîler arasında yer aldığı kaydedilir.

Temkin halinin devamı konusunda sûfîler iki görüş beyan etmiştir. Bu halin devamının mümkün olmadığını söyleyenler Hz. Peygamber'in ashabına, "Benim yanımda bulunduğunuz hal üzerinde kalsaydınız melekler size gelir ve elinizi sıkardı" demesini (Müslim, "Tevbe", 3) delil göstermişlerdir. Temkin halinin devamının mümkün olduğunu savunanlar ise hakikat ehlinin hallerle (tavârik) değişme vasfını aştığını, daha yüksek makamlara ulaştığını belirtirler. Hücvîrî Hakk'a giden yolu makam, hal ve temkin şeklinde üç kısma ayırır. Makam telvîn ile temkin arasında bulunur. "Mânevî yoldaki menzil" anlamına gelen makamın ötesine geçmek mümkün iken temkinin ötesine geçmek imkânsızdır. Zira temkin son mertebe olup ilâhî huzurda karar kılmaktır. Makamlar telvîne sebep yahut vesile olur. Hz. Mûsâ'ya, "Nalınlarını çıkar ve asâyı at" buyurulması (Tâhâ 20/12), "menzil ve makamları geçerek temkine ulaşınca senin için telvînin sebepleri ortadan kalkar" demektir. Velâyetin başlangıcı talepte bulunmak, ortası sülûk makamlarının gerektirdiği hallerle hallenmek (telvîn), sonu ise ilâhî huzurda sâbitkadem olmaktır (temkin).

Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî telvîn ehlini üç gruba ayırır. Sûfînin telvîni kalbini bulmakla, mutasavvıfın telvîni kalp mertebesinden nefis mertebesine inip nefsini görmekle gerçekleşir. Sûfî ve mutasavvıflara benzemeye çalışanların (müteşebbih) telvîni yoktur. Çünkü telvîn hal sahiplerine ait bir özelliktir (Avârif, s. 85-86). Sühreverdî kalp ehli sûfîlerin telvîninin sıfat tecellîlerinin sonucunda ortaya çıktığını, bu sûfîlere peygamberlerin mânevî kemallerinin zuhur etmediğini söyler. Kalp perdelerini yırtıp ruhlarını Hakk'ın zâtî nuruna kavuşturan temkin ehli ise zât tecellîlerine mazhar kılınır ve kurbiyet makamına ulaşır. Hakk'ın zâtında bir değişme olmadığından onlar için telvîn ortadan kalkmıştır. Telvîn sadece nefiste ve tezkiye edilen kalpte meydana gelir, ruh için telvîn söz konusu değildir. Hâce Abdullah-ı Herevî'ye göre müridin temkini sülûkteki kastının doğruluğu, sâlikin temkini mâsivâdan alâkanın kesilmesi, ârifin temkini varlık nuruna mazhar olarak talep edilen bütün mertebelerin üzerinde bulunmasıdır (Menâzilü's-sâirîn, s. 133).

Serrâc, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîler telvînin temkinden üstün bir hal sayıldığını söylemişlerdir. Serrâc, sûfîlerden bir grubun telvîni "halin değişmesi" değil "hakikatin alâmeti"

şeklinde tarif ettiğini söyler (el-Lüma‘, s. 357). İbnü'l-Arabî, sûfîlerin çoğunluğuna göre eksik bir hal kabul edilen telvîni sahibinin muhakkik ve kâmil olma makamına ulaştığının alâmeti sayar. Ona göre telvîn makamı asıl ve üstündür. Çünkü bu mertebedeki kul, "O her gün bir şe'ndedir" âyetinde ifade edildiği üzere (er-Rahmân 55/29) Allah'ın sıfat tecellîlerine tecelligâh olur. Bu sebeple telvîn ilâhî bir sıfattır ve kemale işaret eder. Hakk'ın sıfat tecellîleri dâimî ve sonsuz olduğuna göre insanın bu tecellîlere mazhar kılınması da aynı şekilde sonsuzdur. Sâlik telvînindeki istikrarı ölçüsünde kemal sahibidir. Buna "temkinde telvîn" denir ki temkin de esasen budur. Çünkü temkini olmayan kimsede telvîn meydana gelmez. İbnü'l-Arabî telvînin ilâhî genişliğin delili, varlıkta bir şeyin tekrarlanmamasının ilâhî genişliğin bir gereği olduğunu bilen kimsenin varlık âleminde telvînden başka bir şey göremeyeceğini belirtir. Zira Hakk'ın "bir" olan varlığı ilâhî genişlikten ötürü mertebelerde farklı farklı tecelli ederek çoğaldığından telvînde temkin ehli sürekli biçimde çoklukta birliği, birlikte çokluğu gören kimsedir (Fütûhât-ı Mekkiyye, IX, 249-252). Abdülkerîm el-Cîlî telvînde temkin ehlinin melâmetîler olduğunu, onların bütün işlerinde Hakk'ı vekil edindiklerini, kulluk ölçüsüne göre hareket ettiklerini, âhiret için olanı dünyada gizlediklerini söyler. Kâşânî'ye göre telvîn ve temkin zâhirî, bâtınî ve cem‘î tecellîlerin mertebelerinden ibarettir. Necmeddîn-i Dâye telvîni setr, temkini tecellî haliyle açıklamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 357; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, tercüme, s. 131; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 211-213; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 521-523; Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 133; Baklî, Meşrebü'l-ervâh (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 147-148; Sühreverdî, Avârif, s. 85-86; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Mecîd Hâdîzâde), Tahran 1379/2000, s. 181-184; İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 249-252; İsmâil Rusûhî

Ankaravî, Nisâbü’lMevlevî (trc. Tâhirülmevlevî, haz. Yakup Şafak - İbrahim Kunt), Konya 2005, s. 243-244; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (nşr. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 336-338; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 199-201; Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili, İstanbul 2007, II, 47-55; M. Cevâd Şems, “Telvîn ve Temkîn”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 138-141.

Semih Ceyhan

TEMCÎD

(تمجيد)

Türk dinî mûsikisi formlarından.

Sözlükte “tâzim ve senâ etmek” anlamındaki temcîd minarelerde ezandan ayrı olarak Allah’a yapılan dua, tazarru ve münâcâtlar hakkında kullanılır. Üç aylarda recebin ilk gecesiyle başlayıp ramazanın teravih kılınan ilk gecesine kadar yatsı namazının ardından, ramazanda ise sahurdan sonra müezzinler tarafından halkın iştirakiyle minarede okunurdu. Temcîd sahur vaktinde okunduğundan halk arasında “sahur” mânasına da gelir. Cami ve tekkelerde temcîde çıkmak ve temcîd okuyacak topluluğu yönetmek müezzinlerin ve zâkirlerin önemli görevlerindendi. Mehmed Zihni Efendi, Ni‘met-i İslâm’da temcîdin Sultan Nâsırüddin’in emriyle başladığını ve gecenin son üçte birinde okunduğunu yazar. Nâsırüddin, Memlük Hükümdarı I. Baybars’ın oğlu el-Melikü’s-Saîd Berke Han’dır

(1277-1279). Kandil ve Kadir gecelerinde temcîde çıkanların sayısı artar, temcîd okunurken minarenin altında toplanan insanlar okunan temcîd hakkında yorumlar yaparak âdeta bir mûsiki meclisi oluştururlardı. Üç aylarda düzenli biçimde sürdürülen temcîdin üç aylar dışında özel gecelerde okunduğu yerler de vardır.

Temcîd şu şekilde icra edilir: Bir kişinin, “Yâ hazreti mevlâm” şeklindeki girişinden sonra üç defa kelime-i tevhid çekilir. Ardından peygamberlerden bazılarının ismi zikredilir ve Hz. Muhammed’e salâtü selâm getirilir. Daha sonra Allah’ın isimlerini ihtiva eden Kur’an âyetlerinden biri okunur; bunu bir beyitten ibaret münâcât veya na‘tın okunması takip eder. Hep birlikte “ve’l-hamdü li’llâhi rabbi’l-âlemîn” denilip ardından bir kişi tarafından fâtiha çekildikten sonra yine bir kişinin, “Mâ kâne Muhammedün ebâ ehadin ...” (...) veya “Sübhâne rabbike rabbi’l-izzeti ammâ yasifûn ...” (...) diye başlayan âyeti okumasıyla temcîd sona erer. Ramazan ilâhilerinde olduğu gibi temcîdlerin güftelerinde de ramazanın ilk on beş gecesinde “merhabâ yâ şehr-i ramazan merhabâ!”, son on beş gecesinde “elvedâ dost

elvedâ!” ifadeleri kullanılır.

Rast, uşşak, segâh, hicaz, nevâ, hüseynî, acem, acem-aşiran, eviç, muhayyer, şehnaz gibi makamların normal seyri takip edilerek icra edilen temcîdler ilâhi veya tevşih şeklinde bestelenmiş olmadığı için her gece ayrı makamda okunur, başından sonuna kadar bu makam üzerinde devam ederdi. Bazan nihâvend ve sûzinak ilâhilerin de okunduğu olurdu. Suphi Ezgi, Sünbülî Dergâhı zâkirbaşısı Hoca Fehmi Efendi’den kaydettiği bir temcîdin notasını yayımlamıştır (bk. bibl.).

Temcîdler, İstanbul’da önceleri Üsküdar’da Aziz Mahmud Hüdâyî ve Nasûhî dergâhlarında okunmaya başlanmıştır. Hüdâî Dergâhı’nda her pazartesi ve cuma gecesi temcîd okunması âdetini bizzat Aziz Mahmud Hüdâyî ihdas etmiştir. Ayrıca İstanbul Tophane’de Kādirîhâne Tekkesi’n-de, Kocamustafapaşa’da Sünbül Sinan Dergâhı’nda, Cerrahpaşa’da Oğlanlar Tekkesi’nde, Eyüp Sultan Camii’nde, Karagümrük’te Hırka-i Şerif Camii’nde, Eğrikapı’da İvaz Efendi Camii ve Tekkesi’nde temcîd okunmaktaydı. Süleymaniye Camii’nde sadece ramazan gecelerinde, Çengelköy Havuzbaşı’nda Kādiriyye’den Şeyh Nevruz’un tekke ve camisinde kandillerde temcîd okunduğu nakledilir.

Dinî mûsikinin birçok formunda olduğu gibi temcîd de Anadolu’da daha basit bir şekilde icra edilmiştir. Çorum bölgesinde okunan bestenigâr temcîdin güftesi Eşrefoğlu Rûmî’ye aittir. “Mevlâm, dâim Allah” sözleriyle başlayan ve, “Kamu aylar kamu yıldız/Âh ederim gece gündüz” güftesinin okunmasının ardından ramazanın ilk on beş gününde, “Şükür yine geldi mâh-ı mübârek”, son on beş gününde “Yöneldi gitmeye yoktur karârı” güfteleri muhayyer kürdî makamındaki melodinin üzerine okunarak temcîde ilâve edilirdi. Bazan temcîd ilâhi ve na‘tlarla uzatılabilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Zihni Efendi, Ni‘met-i İslâm: Kitâbü’s-Salât, İstanbul 1326, s. 50; Suphi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak,

İstanbul 1945, s. 4-7; a.mlf., Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 67-72; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılar’da Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 19-20; Recep Tutal, Türk-Din Musikisinde Na‘t, Tesbih ve Temcidler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Minare Musikimizde Temcîd’ler”, Tarih Konuşuyor, sy. 36, İstanbul 1967, s. 2996-3000; Pakalın, III, 451 (Çorum’da temcîdle ilgili bilgiler Hâfız Receb Camcı’dan alınmıştır).

Ubeydullah Sezikli

TEMELLÜK ve TESÂHÜB KAYDI

Yazma veya basma eserlerin herhangi bir yerinde kime ait olduğunu belirten kayıt.

Temellük ve tesâhüb kayıtlarının ne zamandan beri kitaplara konulduğu bilinmemektedir, ancak bu kayıtların kitap tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Matbaanın icadından önceki dönemlerde kitaplar büyük emek ve masraflarla elde edildiğinden çok değerliydi ve bir kitaba sahip bulunmak bir imtiyaz sayılırdı. Bu sebeple kitapların başkasına intikal etmesini önlemek amacıyla bazı tedbirlere başvurulmuştur. Ortaçağ Avrupası'nda belirli sayıdaki kitaplar sadece önemli merkezlerin kütüphanelerinde yer alır ve çalınmaması için zincirlerle raflara bağlanırdı. İslâm dünyasında daha ilk asırlardan itibaren başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere çeşitli alanlarla ilgili kitapların yazılmasından sonra bunların sahipleri, kitaplarına değişik dillerde ve farklı ifadelerle bazı kayıtlar yazma ve işaretler koyma ihtiyacı duymuşlardır. Bu tür kayıtların İslâm coğrafyasının değişik yörelerinde birçok şekli bulunmaktadır. Bunların belli başlılarını şöylece sıralamak mümkündür:

تملّك الفقير... دخل في نوبة...، دخل بملك الفقير، كتبه الفقير الحقير... في سنة، انتقل إلى الفقير، ثم انتقل إلى، إستصحبه العبد الفير, استصحبت، من كتب الفقير الحقير، من متمّلكات العبد الفقير، مما ساقه سائق التقدير إلى سلك ملك الفقير، في نوبه كاتبه... في سنة، مما دخل في نوبه العبد الفقير، من جملة كتب الفقير، برسم... صاحبه ومالكه صاحب هذا الكتاب، مالك اين كتاب، صاحب اين كتابك، اين كتاب مال... است، خريدم اين كتاب را، اين مجموعه از آن... است، بو كتابك صاحبي.

Temellük ve tesâhüb kayıtları önemli tarihî ve biyografik bilgiler içermesinin yanında kitabın macerasını da ortaya koyabilir. Meselâ Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 2105 numarada kayıtlı Dîvân-ı Kebîr yazmasının başında, "Sâhibühû es-Sultân Bâyezîd b. Muhammed Han hullide mülkühû" kaydı bulunmakta ve hemen altında "Bâyezîd b. Muhammed el-muzaffer dâimâ" ibaresini taşıyan mühür yer almaktadır. Bu kayıtlar, eserin Yıldırım Bayezid'in kitapları arasında olduğunu ve oradan Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ne intikal ettiğini göstermektedir. Aynı kütüphanede 1692 numarada kayıtlı Yâr Alî-i Şîrâzî'nin (ö. 812/1409)

Lemeḥât adlı Farsça eserinin başında birkaç temellük kaydından başka Konya Âsitânesi postnişini II. Bostan Çelebi'nin (ö. 1117/1705) "Min kütübi'l-abdi'l-fakīr Bostân b. Abdülhalîm el-Mevlevî" kaydı mevcuttur. Yine bu tür kayıtlar kitap sahibinin sosyal durumunu, mesleğini, meşrebini ve kimliğini gösterebilir. Bunun bir örneği, yine Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 85 numarada kayıtlı Câmiʿu'l-esrâr adlı tamamlanmamış Arapça tefsirin başında yer alan, "Temellekehû el-fakīr ileyhi sübhânehû ve teâlâ eş-Şeyh Halîl Baba b. eş-Şeyh Kāsım Baba min Hulefâ-yi Hacı Bayrâm-ı Velî kaddese'llāhu sırrehü'l-âlî" şeklindeki kayıttır. Yazma bir kitap hükümdar veya şehzadenin kütüphanesine intikal ettiğinde üzerine genelde başkası tarafından temellük kaydı yazılır. Bu kayıtlar bazan siyasî tarih, edebiyat tarihi ve kültür tarihi açısından bazı ipuçları verebilir. Meselâ Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Fâtih, nr. 2888) Maḳālât-ı Şems-i Tebrîzî'yi 789 (1387) yılında temellük eden Müstencid b. Sâtı' b. Hasan el-Mevlevî, bu yazmanın Sultan Veled'in halifesi Hüsâmeddin Hüseyin oğlu Muhammed Müneccim tarafından Gevher Şad adlı bir hattata yazdırıldığını, Hüsâmeddin Hüseyin ve oğlu Muhammed Müneccim'in kendisinin üstadı olduğunu temellük kaydında belirtmektedir. Müstencid ise 805'te (1402) Timur'un ölümüyle yerine geçen oğlu Halil Sultan'ın Anadolu'ya gitmesine izin verdiği kimsedir.

Vakıf Kaydı. Yazma veya basma bir kitabın şahsî mülkiyetten çıkarılıp herkesin kullanabilmesini sağlamak amacıyla konulan kayıttır. İslâm dünyasında eski dönemlerden beri cami, medrese, dergâh ve umumi kütüphanelere kitaplar vakfedilir, bunlara ayrı ayrı kayıt konulurdu. Bazan çok sayıda kitabın vakfedilmesi durumunda vakıf kaydı bir mühür halinde kitaplara basılırdı. Hükümdar veya devlet ricâlinin vakfettiği kitaplardaki kayıtlar böyledir. Vakıf kayıtları, temellük kayıtları gibi istinsah tarihi taşımayan yazmaların hangi tarihte istinsah edildiği hakkında bir fikir verir. Bu kayıt eserin 1a yüzünde mutlaka bulunur, ayrıca çeşitli sayfalara yazılırdı. Vakfiyelerde kitapların korunması, dışarıya çıkarılmaması ve başkasına verilmemesi gibi hususlar ayrıntılı biçimde belirtilir, bu şartlara uyulması gerektiği ayrıca ifade edilirdi. Bazan hiçbir açıklayıcı bilgi verilmeden sadece "وقف" kelimesi yazılırdı. Bazan da vakfiye oldukça uzun bir metin halinde yazılıp şartları açıklanırdı. Bunun örneklerinden biri, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 2069 numarada kayıtlı Şem'î'nin Şerh-i Mesnevî'sidir. Yazmanın 1a yüzünde yirmi dört satırlık bir vakfiyede bütün

şartlar sıralanmıştır. Bilhassa cami ve medrese gibi umuma açık yerlere vakfedilen kitapların hemen her sayfasına “vakıf” kelimesi yazılırdı. Bu şekilde vakfedilen değerli birçok yazma kitap belli dönemlerde cami, medrese, dergâh ve kütüphanelerden çıkarılmış, başkalarının eline geçmiş, hatta yabancı ülke kütüphanelerine intikal etmiştir. Bazı kitap vakfiyelerinde hem vakfedenin hem şahitlerin adları kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Maḳālât-ı Şems-i Tebrîzî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2888; Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2105, vr. 1a; Yâr Alî-i Şîrâzî, Lemeḥât, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1692, vr. 1a; Şem‘î, Şerh-i Mesnevî, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., TY, nr. 2069, vr. 1a; Muhsin b. Süleyman el-Gürânî, Câmiʿu’l-esrâr, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 85, vr. 1a.

Orhan Bilgin

TEMERRÜD ALİ PAŞA

(ö. 980/1572)

Osmanlı beylerbeyi.

Aslen Bosnalı olup devşirme olarak Enderun'a alınmıştır. Belirlenen ilk görevi 941 (1534) yılındaki gurebâ-i yesâr ağalığıdır. Daha sonra gurebâ-i yemîn, Zilkade 942'de (Mayıs 1536) ulûfeciyân-ı yesâr ağalığına getirildi. Safer 943'te (Ağustos 1536) serulûfeciyân-ı yemîn, ardından küçük mîrâhur, 14 Zilkade 947'de (12 Mart 1541) büyük mîrâhur oldu. 14 Muharrem 948'de (10 Mayıs 1541) yeniçeri ağalığına tayin edildi ve Budin seferine katıldı. Ardından beylerbeyilik verilerek taşra görevine tayin edildi. Erzurum Beylerbeyi Mûsâ Paşa'nın 950'de (1543) Gürcüler'le yaptığı mücadelede şehid düşmesi üzerine Erzurum beylerbeyiliğine getirildi. Diyarbekir Beylerbeyi Hadım Ali Paşa ile birlikte Gürcüler'e karşı başarılı bir harekâtta bulundu. Beylerbeyiliği esnasında Erzurum'un imarına çalıştı, Gürcüler'e ve İran'a karşı şehrin savunması için tedbirler aldı. 955 (1548) yılı başlarında Karaman ve 8 Muharrem 956'da (6 Şubat 1549) Bağdat beylerbeyiliğine tayin edildi. Bağdat beylerbeyiliği sırasında Basra'da eşkıyalık yapan Araplar'ın üzerine sevkedildi. İsyanı bastırıp âsilerin elindeki kaleyi teslim aldı. Basra'da Osmanlı hâkimiyetini sağladıktan sonra Bağdat beylerbeyiliği vazifesine döndü. Mahallî beylerin meseleleriyle uğraştı.

Bağdat'ta yaklaşık üç yıl görev yaptı ve ardından Sivas beylerbeyiliğine (Rum beylerbeyiliği) getirildi (28 Zilkade 960/5 Kasım 1553). Eyalet askeriyle Nahcıvan seferine katıldı. Bu görevi esnasındaki en önemli olay Şehzade Bayezid isyanıdır. Bu isyanın bastırılması için uğraştı; şehzadenin mağlûp olması üzerine onu diğer beylerbeyileriyle birlikte İran'a kadar takip etti.

12 Şâban 967'de (8 Mayıs 1560) Sivas beylerbeyiliğinden azledilen Ali Paşa 16 Cemâziyelâhir 968'de (4 Mart 1561) hacca gitmek için izin aldı. Hac dönüşü bir süre İstanbul'da ikamet etti. 7 Safer 971'de (26 Eylül 1563)

Lala Mustafa Paşa'nın yerine 1.300.000 akçelik has ile Erzurum beylerbeyiliğine tayin edilinceye kadar bir görev üstlenmedi. Bu dönemde İran sınırının tashihi için uğraşırken 2 Zilhicce 971'de (12 Temmuz 1564) Anadolu beylerbeyiliğine nakledildi; 9 Receb 972'de (10 Şubat 1565) tekrar Erzurum beylerbeyi olarak görevlendirildi. Bu görevdeyken 20 Muharrem 980 (2 Haziran 1572) tarihinde vefat etti; cenazesi Tokat'a götürülüp burada inşa ettirdiği camisinin bahçesinde oğlunun da yattığı türbeye defnedildi.

Ali Paşa kaynaklarda ağır başlı, sert tabiatlı ve inatçı kimliğiyle (temerrüd) tanıtılır, ayrıca hayır severliğiyle de anılır. Tarihle, fıkıhla ve şiirle uğraştığı, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunduğu kaydedilir. XVI. yüzyılın tezkire yazarlarından Ahdî'yi uzun süre himaye ettiği bilinmektedir. Tokat'ta bir cami, bir hamam, Erzurum'da bir cami, bir köprü (Karaz Köprüsü),

Hasankale'de dokuz çeşme ve Sivas'ta birçok çeşme yaptırmıştır. Vakfettiği para ile ölümünden sonra Çorum'da bir hamam (Ali Paşa Hamamı/Yeni Hamam) inşa ettirilmiştir. Yaptırdığı iki camide, hamamlarda ve köprüde kitâbe bulunmaması onun hayır yaparken ismini ön plana çıkarmak istemediği şeklinde yorumlanabilir. Temerrüd Ali Paşa'nın hanımı, II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'ın kızından torunu olan Fatma Sultan'dır. Fatma Sultan'dan bir oğlu ile bir kızı olmuştur. Oğlu Mustafa Bey Sivas (Rum) defterdarlığı yapmış, 973'te (1565-66) vefat ederek Tokat'ta defnedilmiştir. Ali Paşa'nın kızı Neslihan Sultan'ın 990 (1582) yılında annesiyle birlikte İstanbul'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Tokat'ta Ali Paşa'nın mezarının yanında yer alan kitâbesiz mezarın hanımı Fatma Sultan'a ait olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 4, s. 190/1982; nr. 19, s. 181/379, 269/541; BA, MAD, nr. 522, s. 41, 54; nr. 559, s. 2-3, 65, 101-102, 122-123, 310; nr. 563, s. 146; BA, KK, nr. 67, vr. 77b; BA, Timâr Rûznâmçe Defterleri, nr. 6, s. 86; BA, D.BRZ, nr. 20614, s. 217, 247; BA, D.KRZ, nr. 33118, s. 2, 22; BA, A.RSK, Dosya Kısmı, nr. 70/71; TK, TD, nr. 14, vr. 21b, 137b-138a; Ahdî,

Gülşen-i Şuarâ (haz. Süleyman Solmaz, doktora tezi, 1996), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-243; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 252a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 38; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 63a-64b; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, I, 57; IV, 97; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi, Erzurum 1304, s. 217-218; M. Kemal Özergin, Sultan Kanunî Süleyman Han Çağına Âit Tarih Kayıtları, Erzurum 1971, s. 14; Şerafettin Turan, Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları, İstanbul 1998, s. 69, 89-91, 100, 103; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyiliği ve Teşkilâtı: Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566), Ankara 1998, bk. İndeks; İsmet Parmaksızoğlu, "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları", TTK Belleten, XXXVII/146 (1973), s. 219-226; Feridun Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri", TTK Belgeler, sy. 23 (1998), s. 87.

Erhan Afyoncu

TEMESSÜK

(تمسّك)

Osmanlı bürokrasisinde herhangi bir hususta verilen teslimat belgesi, senet.

Arapça'da "tutunmak, sarılmak, yapışmak" mânasına gelen temessük diplomatik dilinde borç verilmesi, borcun ödenmesi, bir şeyin teslim edilmesi veya teslim alınması gibi durumlarda karşı tarafa verilen belgeyi ifade eder. Temessükle eş anlamlı olarak tahvîl ve daha çok son devirlerde sened de kullanılmıştır. Temessük, kullanıldığı yere göre başına bir ek alır. Bir savaş sonrasında sulh şartlarını ihtiva eden ahidnâmenin verilmesi için iki devletin temsilcilerince şartları belirlenip teâti olunan senetler ahidnâme temessükü diye anılır. Bu temessüklerde ne sebeple verildiği, ne zamana kadar geçerli olduğu, bazan müzakereyi yapanların isimleri gibi hususlar yer alır. Bazı durumlarda temessükün hükümdarlar tarafından tasdikinden sonra yakılacağını belirten ek bir temessük daha imzalanır. Çeşitli gelirler iltizama verildiğinde mültezime müdahale edilmemesini bildiren emr-i şerifler yazılır; bunun için defterdar iltizama verilen şey, mültezimin adı, iltizamın geçerli olduğu süre gibi hususların yer aldığı bir temessük hazırlar ve buna emr-i şerif temessükü denirdi (BA, Cevdet-Darbhâne, nr. 980). XVII. yüzyılın sonlarından itibaren mukātaaların mâlikâne şeklinde ömür boyu satışıyla vadeli yapılan mülk satışlarında zapt temessükü adıyla bir temessük düzenlenmiştir. Bir teslimat sırasında da teslim alan kişi teslim temessükü verirdi (BA, Cevdet-Maliye, nr. 18854). İltizamların el değiştirmesinde haleften selefe bir tesellüm temessükü yazıldığı gibi sâlyâne ve muayyen gelirlerden vazife ve tayinat ödemelerinde de bunları alan kişiler tarafından temessükler verilirdi. Bu mahsubu yapacak görevli için önemli bir belge idi ve "memhûr temessük" veya "memhûr tahvil" adıyla anılırdı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 5873/2-4).

Bir yerden başka bir yere gönderilen nakit ve mal ile evrak teslim edildiğinde götürecek kişiden kendisine teslim edilen şeyin miktar ve cinsiyle toplamını gösteren bir temessük alınır ve emanetlerin yerine ulaştığını bildiren tesellüm temessükünün gelmesinden sonra bu

temessükün geri verileceğine işaret edilirdi. Borçlu tarafından borç temessükleri verilir, bunlarda borcun miktarı, ödeme şartları gibi hususlar yer alırdı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 13665). Gerek şahsî gerekse iltizam bedeli taksitleri gibi hazine borcu olsun, ödenecek meblağ, taksit zamanı ve miktarları mutlaka kaydedilirdi. İltizam taksitlerinde mültezimin kefil gösterdiği sarrafın adı, ikamet yeri, imzası ve mührü bulunur, borcun ödenmesinden sonra temessükün geri verileceği belirtilirdi. Şahsî borçlarda alanla veren arasındaki yakınlık derecesi temessük vermeyi engelleyen bir husus değildi. Borç alan padişah, veren evlâtları da olsa temessük düzenlenirdi. Bir kişi veya bir şirket tarafından malın teslimi hususunda taahhütte bulunulduğunda taahhütte bulunanlar tarafından malın cinsi, miktarı ve teslim tarihini gösteren, teslim edecek kişiler birden fazla ise müteselsilen birbirlerine kefil olduklarını bildiren bir taahhüt temessükü hazırlanırdı. Bütün temessüklerde mutlaka tarih, imza ve birden çok mühür bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Metinde verilen tasniflerden başka temessükler için bk. BA, Muâhede Orijinalleri; Cevdet-Evkaf, Eyâlet-i Mümtâze; Bâb-ı Defterî dosyaları Baş Muhasebe Kalemi Kâğıtçıbaşı (D.BŞM.KGB)

dosyaları; Yıldız Esas Evrakı (YEE); L. Fekete, Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy: 1606-1645, Budapest 1932, tür.yer.; N. Shengelia, On Altıncı ve On Sekizinci Yüzyılları Osmanlı Belgeleri, I, Tiflis 1987, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1998, s. 281-290; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sultan III. Mustafa'nın Hüzün Verici Bir Borç Senedi", TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 595-597; a.mlf., "Üçüncü Mustafa'nın Kızı Şah Sultan'a Borç Senedi", a.e., XXV/97 (1961), s. 79.

Mübahat S. Kütükoğlu

TEMEŞVAR

(bk. TIMIŞVAR).

TEMETTU‘

(التمتّع)

Bir hac mevsiminde umre ve hac ibadetlerini her biri için ayrı ayrı ihrama girerek yerine getirme

(bk. HAC).

TEMGRÛT

(تمكروت)

Fas'ta tarihî bir şehir.

Fas'ın güneyinde Büyük Atlas veya Yüksek Atlaslar adı verilen dağ sırasının güney yamaçlarından doğan Der'a (Dirâ) vadisinin sol kıyısında kurulmuştur. Temgrût'ün başlangıçta bir yahudi krallığının merkezi olduğu ve bölgede yahudilerle hıristiyanlar arasında şiddetli çatışmaların çıktığı söylenmektedir. Temgrût bir taraftan Sudan'a, bir taraftan da Tâfîlâlt (Selemiye) bölgesi üzerinden doğuya giden ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan önemli bir ticaret merkeziydi. Der'a nehrinin suladığı verimli arazilerde hurma, nar, ceviz, elma gibi meyvelerin yanı sıra bol miktarda arpa ve buğday yetiştiriliyordu. X. (XVI.) yüzyılın sonlarında kurulan ve giderek ülkenin en önemli tarikatlarından biri haline gelen, Şâzeliyye'nin meşhur kollarından Nâsıriyye'nin merkezi olması dolayısıyla önemi daha da artan şehir kırmızı tuğladan yapılmış tarihî kasırlarıyla meşhurdur. Temgrût alçak bir surla çevrilidir. Surun kuzey kısmından pazar yerine açılan Femüssûk, kuzeydoğusunda Femüt-tâurîrt, güneybatısında Bâbürrızk ve doğusunda Femüssûr adlı dört kapısı mevcuttur.

Der'a vadisi, Muvahhidler'le Murâbıtlar arasındaki mücadele sırasında şiddetli savaşlara sahne oldu. Bu savaşlardan bölgedeki yahudiler de etkilendi. Evlâdü Hüseyin'in eline geçmesi ve bağımsız idare edilmesi dışında Merînîler dönemine ait, bilgi bulunmayan Temgrût, VIII. (XIV.) yüzyılda Seyyidünnâs Zâviyesi'nin kurulmasıyla yeniden tarih sahnesine çıktı. Bu dönemde Sudan'a giden ticaret kervanlarının buluştuğu bir ticaret merkezi, aynı zamanda ilim ve tasavvuf önderlerinin toplandığı bir merkez durumuna geldi. XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler'in Sûs sahillerine saldırıları esnasında hıristiyanların baskısından kaçan âlimlerden bazıları Temgrût'e sığındı. Temgrût X. (XVI.) yüzyıldan itibaren bölgenin en önemli ilim ve tasavvuf merkezi oldu. Seyyidün-nâs'ın müridi Ebû Hafs Amr b. Ahmed el-Ensârî'nin 983 (1575) yılında kurduğu Temgrût Zâviyesi, Abdullah b. Hüseyin er-Rakkī el-

Kabbâb (ö. 1045/1636) ve şeyhin torunu Ahmed b. İbrâhim el-Ensârî (ö. 1055/1646) tarafından bir cazibe merkezi haline getirildi. Ahmed b. İbrâhim'in yerine İbn Nâsır diye anılan Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed ed-Der'î (ö. 1085/1674) geçti ve zâviye ona nisbetle Nâsıriyye adını aldı. İbn Nâsır ayrıca şehrin idaresini üstlendi. Zâviyenin 120 hektar arazisi ve 6500 hurma ağacı vardı. Bu dönemde de bölge müslümanlarının en önemli ilim merkezi durumunu sürdüren Temgrût'e bütün bölgelerden, hatta Sicilmâse'den çok sayıda talebe geliyordu.

Kendileri de Temgrût'e yakın bir beldeden olan ve Nâsıriyye Zâviyesi şeyhlerine büyük değer veren Sa'dî sultanları, devlet işlerinde Temgrût Zâviyesi âlimlerinin görüşünü almaya önem verdiler ve oradaki zâviye mensuplarından kâtipler görevlendirdiler. Şehrin güvenliğini sağlamak amacıyla güçlü bir askerî birlik yerleştirdiler. Ahmed el-Mansûr ez-Zehebî'nin Sudan'ı ele geçirmesinden sonra Temgrût Zâviyesi mensubu pek çok âlim önemli devlet görevlerine getirildi. Onlardan bazıları Tinbüktü'ye ve diğer büyük şehirlere yerleşti. Ahmed el-Mansûr tarafından 1589-1591 yıllarında Osmanlı Padişahı III. Murad'a gönderilen elçilik heyetinde yer alan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî burada yetişen devlet adamlarından biridir. Temgrûtî, bu seyahatiyle ilgili kaleme aldığı en-Nefḥatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye adlı eserinde Osmanlı sarayı, İstanbul, Osmanlı ülkesi ve Türkler'e dair hâtıralarını anlatmıştır. Ahmed el-Mansûr'un ölümünün ardından (1012/1603) bölgede yaşanan siyasal ve sosyal sıkıntılar zâviye önderlerinin kabileler üzerindeki nüfuzu sayesinde kısa sürede giderildi, güvenlik ve asayiş yeniden sağlandı, ticarette canlılık devam etti. Temgrût, aynı zamanda Sicilmâse'den hareket eden hac kervanına katılacak bölge hacılarının önemli bir toplanma merkeziydi. Şehrin yönetimi XVII. yüzyılın ortalarından Nâsıriyye Zâviyesi şeyhlerinin eline geçti. Nâsıriyye Zâviyesi, muhtemelen 1070 (1659-60) yılından itibaren kendi adına müstakil hac kervanları düzenlemeye başladı. Güvenlik dahil kervanın her türlü hizmeti zâviye tarafından karşılanıyordu. Tâfîlâlt, Biskre, Trablusgarp, Bingazi ve Mısır üzerinden Hicaz'a giden ticarî yol zâviyenin hac kafileleri dolayısıyla hac yolu diye adlandırıldı. Nâsıriyye tarikatı, Filâlîler'in kuruluşundan sonra (1041/1631) önemini devam ettirdi; Filâlî sultanları da zâviye şeyhlerine yakınlık gösterdi.

Şeyh İbn Nâsır'ın yerine geçen oğlu Ahmed el-Halîfe zâviye bünyesinde

medrese, kütüphane, cami inşa ettirdi ve medresede çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Ayrıca Kahire'den ve diğer ilim merkezlerinden getirttiği kitaplarla kütüphaneyi zenginleştirdi. Kendisinden sonraki Nâsıriyye şeyhlerinin bu geleneği devam ettirmesiyle kütüphane günümüze ülkenin en zengin zâviye kütüphanesi olarak ulaştı. Buradaki 4400 yazma eserden bir bölümü Rabat'ta millî kütüphaneye nakledildi, orada ise 2000 yazma eser mevcuttu. Muhammed el-Menûnî, Fas'ın en önemli tarihî yazmalarının bulunduğu bu kütüphane için Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübü'n-Nâṣıriyye bi-Temkrût adıyla bir katalog hazırlamıştır (Rabat 1405/1985). Zâviyenin 1869 yılında çıkan bir yangında yanması sonucu yeniden inşa edilen türbesinde İbn Nâsır ve onun soyundan gelen çok sayıda şeyhin kabri bulunmaktadır. Aynı mekânda bir cami ve biri yeni, diğeri eski iki kütüphane binası vardır. Nâsıriyye ailesinden olan, Kitâbü'l-İstiḳṣâ müellifi Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, Ṭalʿatü'l-müşterî fi'n-nesebi'l-Caʿferî adıyla bir eser yazmış (Fas 1320/1902), soylarının Ca'fer b. Ebû Tâlib ve hanımı Zeyneb'e dayandığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu eser aynı zamanda Temgrût Zâviyesi'nin bir tarihçesidir. Ahmed b. Muhammed Amâlek de zâviyenin 1052-1325 (1642-1907) yılları arasındaki durumuyla ilgili bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.).

Temgrût'teki Nâsıriyye Zâviyesi saray nezdinde ve halk üzerindeki nüfuzunu günümüzde de sürdürmektedir. Aralık 2007'de Sultan VI. Muhammed zâviye ve çevresiyle ilgili geniş bir düzenleme yaptırmıştır.

Nâsıriyye tarikatının merkezi olması Temgrût'e ayrı bir önem kazandırmıştır. Zâviyenin yılda bir defa tertiplediği panayıra Fas'ın her tarafından tüccarlar katılmaktadır. Cumartesi günleri kurulan ve bilhassa hurma satışları sebebiyle sonbaharda çok canlı geçen pazara büyük katılım olmaktadır. Pazardaki bu hareketlilik şehirde çömlekçilik, marangozluk, kasaplık ve demircilik gibi meslekleri canlandırmıştır. Şehirde iki dinî bayram öncesinde ve aşure gününde büyük bir hareketlilik yaşanır. Nâsıriyye tarikatının düzenlediği aşure merasimlerine çevredeki merkezlerden birçok insan katılır. Ziyaretçilerin sunduğu hediyeler zâviye için büyük bir gelir kaynağıdır. Günümüzde 6000 civarında nüfusu olduğu tahmin edilen Temgrût şehri halkının önemli bir kısmı geçimini ticaret ve tarımla sağlamaktadır. Geleneksel sanatlar, seramik ve çömlek yapımı gelişmiştir; yeşil renk ağırlıklı elli farklı şekilde imal edilen çömlekler daha

ziyade turistlere satılmaktadır. Şehrin çevresindeki arazide buğday ve arpanın yanı sıra hurma, nar, elma ve ceviz gibi meyveler bol miktarda yetişir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüsselâm en-Nâsırî, el-Mezâyâ fîmâ uḥdiṯe mine'l-bidaʿ bi-Ümmi'z-zevâyâ: ez-Zâviyetü'n-Nâṣıriyye (nşr. Abdülmecîd el-Hayâlî), Beyrut 1424/2003, neşredenin girişi, s. 32-33, 38-39; L. Rinn, Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie, Alger 1884, s. 43, 278-279; İbrâhim Harekât, es-Siyâse ve'l-müctemaʿ fi'l-ʿaṣri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 347-348; Latifa Benjelloun-Larvoui, Les bibliothèques au Maroc, Paris 1990, s. 280-285; A. Klücks, Le Maroc (trc. R. Matthey - L. Romé), Geneve 1992, s. 83-84; Jamil M. Abun Nasr, Tîcâniyye ve Tekrûr Hareketi (trc. Kadir Özköse), Ankara 2000, s. 129-176; N. El Alaoui, "Chaîne de fabrication des coupelles à huile", Musée national des arts et traditions populaires, Tamgroute 2003, s. 1-3; Ahmed b. Muhammed Amâlek, Cevânib min târîẖi'z-Zâviyeti'n-Nâṣıriyye, Rabat 1427/2006, I-III, tür.yer.; Hammoudi Abdallah, "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles", Annales, XXV/3-4, Paris 1980, s. 615-641; E. Lévi-Provençal, "Tamgrūt", EI² (Fr.), X, 183-184; Abdülkebîr Bâhenî - Ahmed Elbûzeydî, "Tâmgrût", Maʿlemetü'l-Maġrib, VII, 2188-2190.

Ahmet Kavas

et-TEMHÎD

(التمهيد)

Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾ adlı hadis kitabına İbn Abdülber enNemerî (ö. 463/1071) tarafından yazılan şerh

(bk. İBN ABDÜLBER enNEMERÎ; el-MUVATTA’).

et-TEMHÎD

(التمهيد)

Bâkıllânî’nin (ö. 403/1013) kelâma dair eseri.

Kitabın adı Paris nüshasında et-Temhîd fi’r-red ʿale’l-mülḥideti’l-muʿaṭṭıla ve’r-Râfiża ve’l-Ḫavâric ve’l-Muʿtezile, Süleymaniye (Ayasofya) ile Âtıf Efendi kütüphanelerindeki nüshalarında Kitâbü Temhîdi’l-evâʾil ve telḫîṣı’d-delâʾil şeklindedir. Müellif el-Beyân adlı eserinde bu kitabına et-Temhîd adıyla atıfta bulunmakta (s. 88), ayrıca eser çeşitli kaynaklarda bu adla geçmektedir (et-Temhîd, nşr. McCarthy, neşredenin girişi, s. 28). et-Temhîd’i neşredenlerin de belirttiği gibi kitabın ismine yapılan ilâveler müstensihlere veya bazı araştırmacılara ait olmalıdır. Yaklaşık doksan babdan meydana gelen et-Temhîd’in muhtevasını mukaddime ve girişten sonra beş bölüm halinde ele almak mümkündür. Mukaddimede eserin “emîr”in isteği üzerine kaleme alındığı belirtilmekte ve içeriğine kısaca işaret edilmektedir. Bu emîr Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle’dir (DİA, I, 393). İbn Asâkir, Bâkıllânî’nin eserini Adudüddevle’nin hocalığını yaptığı oğlu için kaleme aldığını söylemektedir (Tebyînü kez̠ibi’l-müfterî, s. 120). Eserin girişi bilgi meselesiyle ilgili olup burada ilmin tarifi, kısımları, beş duyu, iç duyu, istidlâl çeşitleri, delil ve istidlâl münasebeti gibi hususlar özlü biçimde işlenmiştir. Allah’ın varlığı konusuna ayrılan birinci bölüm insan bilgisinin yöneldiği alanlar (mâlûmat), varlık çeşitleri, âlemin yaratılmışlığı gibi meselelerle başlayıp Allah’ın varlığı, birliği, hay, alîm, semîʿ, basîr, mütekellim ve mürîd gibi sıfatlarının açıklanmasıyla devam eder. Ardından İslâm’ın ulûhiyyet anlayışına ters düşen inanç gruplarının görüşleri reddedilir. Bunlar âlemin bir yaratıcı olmadan kendiliğinden meydana geldiği anlayışı, yedi yıldız telakkisini benimseyenler, düalistler, Mecûsîler, Allah’ı cevher diye niteleyen hıristiyanlar, ekānîm-i selâse, ittihâd ve hulûl konularıdır. İkinci bölümün başında nübüvveti benimsemeyen Berâhime tenkit edilir. Hz. Muhammed’in nübüvvetini inkâr eden yahudiler, Mecûsîler, Sâbiîler ve hıristiyanların bu bağlamdaki telakkileri tartışılır; iʿcâzü’l-Kur’ân’ın yahudi ve hıristiyanlarca kabul edilmeyişi eleştirilir. Yahudilerin Hz. Mûsâ’dan sonra bir peygamberin ve

şeriatın gelmeyeceği, dolayısıyla Mûsâ şeriatının neshedilmediğine dair ileri sürdükleri delillerin geçersizliği ispat edilir.

et-Temhîd'in en hacimli kısmı Allah'ın sıfatlarına ayrılan üçüncü bölümüdür (s. 220-387). Müellif konuya Mücessime'yi eleştirmekle başlar. Ardından Mu'tezile kelâmcıları tarafından kabul edilmeyen hayat, ilim, kudret gibi mâna sıfatlarının zât-ı ilâhiyyeye nisbetinin gereği hakkında bilgi verilip Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "ahvâl" teorisi tenkit edilir ve Mu'tezile'nin mâna sıfatlarının reddine dair ortaya koyduğu deliller çürütülür. Bâkıllânî zât-ı ilâhiyyeye sıfat nisbet etmekle O'nu vasfetmek arasındaki fark üzerinde durarak (mâna sıfatları-mânevî sıfatlar; bk. SIFAT) isim-müsemmâ münasebetini konu edinir; ilâhî isim veya sıfatların taksimine değinir; harflerden ve lafızdan oluşmayan ilâhî kelâmın mahlûk olmadığı meselesini geniş biçimde tartışır; Mu'tezile'nin bazı anlayışlarına kısaca temas ettikten sonra yine sıfat bahsine döner. Burada haberî sıfatlardan "vech" ve "yed" kavramları, ayrıca rü'yetullah konusu işlenir. Ardından irade ve kudret sıfatları çerçevesine giren kader meselesi ele alınır; önce ilâhî iradenin bütün nesne ve olaylara taalluku üzerinde durulur, ihtiyarî fiillerin teşekkülünde beşerî kudretin de rol aldığına temas edilir; Mu'tezile'ce benimsenen "tevellüd"ün yanlışlığı belirtilir ve ihtiyarî fiillerin sadece kulun iradesiyle meydana gelemeyeceği anlatılır. Ehl-i sünnet tarafından Mu'tezile'ye Kaderiyye denmesinin sebebine değinildikten sonra -kelâm kitaplarında kader meselesine bağlı konular olarak incelenen-rızık, fiyatların yükselmesi-düşmesi, ecel, hidayet ve sapıklık bahisleri işlenir.

Dördüncü bölümde büyük günah işleyenlerin durumu çerçevesinde iman, islâm, esmâ ve ahkâm konuları incelenir. Burada önce iman, islâm ve küfrün tanımı ve açıklanması yapılır, ardından fâsıkın (büyük günah işleyen mümin) mümin olup olmadığı hususu tartışılır, va'd ve vaîd terimleri konu edinilir, şefaatin mürtekib-i kebîre için de vâki olacağı hususu ispat edilmeye çalışılır. et-Temhîd'in beşinci bölümü devlet başkanlığı (imâmet) hakkındadır. Bâkıllânî burada daha önce Menâḳıbü'l-eʾimme adlı kitabına giriş niteliğinde bir risâle yazdığını, risâleyi bazı ilâve ve çıkarmalarla bu eserine naklettiğini belirtir. Müellif, Şîa'nın "nas tezi"nin eleştirisine bir giriş olmak üzere bilgi vasıtalarından haberin mânasını, çeşitlerini,

mütevâtir haberle haber-i vâhidi kısaca işler. Ardından Hz. Ali'nin imâmetine dair "nas" diye aktarılan haberlerin eleştirisine ve

ihtiyar (tercih/seçim) yönteminin ispatına geçer. Kendisine biat edilecek imamın özelliklerini anlatır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin imâmetlerinin meşrûiyetini, Şîa mensuplarının ileri sürdüğü iddiaları, Hz. Ali ile bazı ashap grupları ve Havâric arasındaki anlaşmazlıklara değinir, bu arada büyük İslâm çoğunluğunun imâmete dair Sünnî görüşünü de ortaya koyar.

et-Temhîd'de tartışma üslûbu ("Eğer denilirse ..." "şöyle cevap verilir ...") kullanılmıştır. Eserde âhiret bahisleri dışında Sünnî kelâmının hemen bütün konuları ele alınmış, daha sonra gelen Eş'arî kelâmcıları için bir örnek ortaya konmuştur. Kitaptaki tartışmaların çoğunun Mu'tezile'ye yönelik olduğu görülmektedir. Bu arada İslâm dışı gruplarla ilgili eleştirilerle imâmete dair açıklamaların fazla uzatıldığı kabul edilmektedir. et-Temhîd, Bâkıllânî'nin doğduğu tarihlerde vefat eden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'iyle mukayese edildiğinde hacim bakımından birbirine yakın olan bu iki eserden et-Temhîd'de muhtevanın beşte birinden fazla bir kısmının Sünnî kelâmının ikinci derecedeki konuları arasında yer alan imâmete ayrıldığı görülür. İki eserde konuların ele alınışı genel kültür, mantıkî bağlantı, ilmî üslûp ve naslara başvuru açısından karşılaştırıldığında Kitâbü't-Tevḥîd'in daha üstün olduğu ortaya çıkmaktadır.

et-Temhîd'in bugüne kadar üç nüshası tesbit edilmiştir. Bunlardan birincisi 472'de (1079) istinsah edilen Paris nüshası olup (Bibliothèque Nationale, nr. A 6090) varak 61a'dan itibaren İmâdüddin neşrine göre 191 sayfa eksiktir (s. 242-433). İkinci nüsha Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2201, istinsah tarihi 478 [1085]), üçüncü nüsha Âtıf Efendi kütüphanelerindedir (istinsah tarihi 555 [1160] olup halen bu kütüphanede yer almamaktadır, krş. McCarthy, neşredenin girişi, s. 27). Eser ilk defa Mahmûd Muhammed el-Hudayrî - Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde tarafından et-Temhîd fi'r-red ʿale'l-mülḥideti'l-Muʿaṭṭıla ve'r-Râfiża ve'l-Ḫavâric ve'l-Muʿtezile adıyla yayımlanmışsa da (bk. bibl.) burada sadece Paris nüshasına dayandığından metnin üçte birinden fazlası eksiktir. Neşrin sonuna Kādî İyâz'ın Tertîbü'l-medârik'inde Bâkıllânî'ye ait biyografi kısmı eklenmiş ve et-Temhîd hakkında bazı notlar konmuştur. R. J. McCarthy, Kitâbü't-Temhîd adıyla

gerçekleştirdiği neşirde (bk. bibl.) üç nüshayı göz önünde bulundurmakla birlikte imâmet bahsine yer vermemiş, buna sebep olarak da imâmetin kelâmın temel konularından olmayışını ve kendisinin bu kısmı neşretmeye hazır bulunmayışını zikretmiştir (neşredenin önsözü, s. 21-23). et-Temhîd'in İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından (Kitâb) Temhîdü'l-evâʾil ve telḫîṣu'd-delâʾil adıyla yapılan neşri metnin tamamını ihtiva etmekte olup matbu iki nüshaya dayanmaktadır. et-Temhîd üzerine Ebü'l-Kāsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir er-Rabaî ed-Dîbâcî (İbnü's-Sâbûnî) et-Tesdîd fî şerḥi't-Temhîd adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20/1; Rabaî için bk. Hasan Hüsnî Abdül-vehhâb, I, 390-391). et-Temhîd'le ilgili çeşitli makaleler kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Armand Abel, "Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhîd d'al-Bâqillânî" (Etudes d'orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, 1-11); "Le chapitre sur l'imâmat dans le Tamhîd d'al-Bâqillânî" (Le Shî'isme imâmite, Paris 1970, s. 55-68); Jose M. Forneas Besterio, "al-Tamhîd De al-Bâqillânî y su transmision an al-Andalus" (Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, XXVI-XXVII/2 [Granada 1977-1979], s. 433-440); Kambiz Ghaneasbassiri, "The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalâm: A Study of ʻAbd al-Jabbâr's al-Mughnî and Ibn al-Bâqillânî's al-Tamhîd" (Journal of Islamic Studies, XIX/1 [Oxford 2008], s. 71-96).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; a.e. (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî - M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1366/1947, s. 241-259, 260-273, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 28-31; a.e. (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, neşredenin girişi, s. 21-23, 26-28; a.mlf., el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 88; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 120; Sezgin, GAS, I, 609; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿUmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellîfîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 390-391; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 2010, s. 57-58; a.mlf., "Allah", DİA, II, 496; Abdülkerim Özaydın, "Adudüddevle", a.e., I, 393;

Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyanlık”, a.e., XVII, 369; a.mlf., “Reddiye”, a.e., XXXIV, 519-520; M. Mansûr Hâşimî, “et-Temhîd”, Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 195-200.

Bekir Topaloğlu

et-TEMHÎD

(التمهيد)

Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) usûl-i fıkha dair eseri.

Tam adı et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh'tır (Kelvezânî, neşredenlerin girişi, I, 69-70). Başka isimlerle de anılan eser, Kelvezânî'nin hocası Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-ʿUdde'si ve çağdaşı Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in el-Vâżıḥ'ı ile birlikte Hanbelî fıkıh usulünün üç temel kaynağından biridir. Diğer ekollere nisbetle Hanbelîler'de fıkıh usulü yazımına geç sayılabilecek bir dönemde başlanmış olup usul kurallarını Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler doğrultusunda tesbit konusunda önemli bir çaba harcayan Ferrâ'nın kitabı fakihler yöntemine göre kaleme alınan Hanbelî usulüne dair ilk eser sayılır. Bu yöntem Kelvezânî tarafından et-Temhîd'de devam ettirilmiştir.

Fıkıh ve fıkıh usulünün mahiyeti ve deliller hakkında genel bilgilerin ardından eserin başında kelâm, mantık ve dille ilgili bazı terimlerin tanımlarını içeren bir giriş bölümü yer alır. İbn Akīl'in el-Vâżıḥ'ında da

izlenen, fakat sonraki Hanbelî usulcüleri tarafından pek tercih edilmeyen bu yöntemde Ferrâ'nın el-ʿUdde'si esas alınmıştır. Eserde ana konular hitap (harfler, emir ve nehiy, âm ve hâs, mücmel ve mübeyyen), Hz. Peygamber'in fiilleri, nesih, haberler, icmâ, kıyas, istishâbü'l-hâl, ictihad ve taklid şeklinde sıralanmıştır. Gerek bu tertipte (I, 121-123) gerekse eserin içeriğinde el-ʿUdde'nin (krş. I, 213) yanı sıra önemli ölçüde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'inin de etkili olduğu görülür (krş. el-Muʿtemed, I, 8-9). Kelvezânî bazı yerlerde doğrudan Basrî'ye atıfta bulunmakla birlikte birçok konuda ismini vermekden el-Muʿtemed'den aynen ya da az bir tasarrufla bolca alıntı yapmıştır. Bu eseri ezberleyecek derecede mütalaa etmesi, müellifin ismine yer yer atıfta bulunduğu için her alıntıda zikretmemeyi bir kusur saymaması ve Ehl-i sünnet'e uygun görüşlerden istifadede bir sakınca görmese de Hanbelîler'in Mu'tezile'ye karşı mesafeli duruşlarını dikkate alması bu tutumunun muhtemel sebepleri arasında sayılmaktadır. Esasen Basrî'nin el-Muʿtemed'inden alıntı konusunda bu ve

benzeri sebeplerle aynı tutumun benimsendiği, Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünde ve Üsmendî'nin Beẕlü'n-naẓar'ında da görülmektedir. et-Temhîd'de daha çok el-ʿUdde ve el-Muʿtemed'den yararlanılmış olmakla birlikte şu eserlerden de nakillerde bulunulmaktadır: Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü Ṭâʿati'r-Resûl'ü, Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Hâris et-Temîmî'nin Kitâbü'l-ʿAḳl'ı, Yahyâ b. Sellâm'ın Tefsîr'i, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Ġarîb'i, İbn Kuteybe'nin Kitâbü'l-Câmiʿ li'n-naḥv'i, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin Kitâbü'l-Emâlî'si, İbn Arafe en-Nahvî'nin (Niftaveyh) Kitâbü'l-İstisnâ'sı (Kelvezânî, neşredenlerin girişi, I, 77-84). Ancak Kelvezânî'nin bazı meselelerde usulcülere yanlış görüşler nisbet ettiği de görülmektedir. Meselâ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya kelimelerin lugavî hakikatlerinden şer'î hakikatlere nakledildiği (I, 88; krş. el-ʿUdde, I, 190), Kerhî'ye Kitap ve Sünnet'in umumunun kıyasla tahsisinin câiz olduğu (II, 121; krş. Cessâs, el-Fuṣûl, I, 110), Hanefîler'e mutlak emrin fiili hemen yapmayı gerektirdiği (I, 215; Kerhî ve Cessâs bu kanaatte olmakla birlikte Hanefîler'de hâkim görüş aksi yöndedir, krş. Cessâs, I, 295; Debûsî, s. 75; Serahsî, I, 26) görüşlerini nisbet etmesi böyledir.

et-Temhîd'de müellif meseleleri ele alırken genellikle önce tercih ettiği görüşü, daha sonra olabildiğince sahiplerini de belirterek diğer görüşleri zikretmiş, ardından tercih ettiği görüşü delillendirmeye ve muhalif görüşü çürütmeye çalışmıştır. Hocasının yaptığı gibi usul kaidelerini temellendirme konusunda Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri aktarmaya özen gösteren Kelvezânî, Hanbelîler'de konuyla ilgili iki görüş veya rivayet bulunması durumunda ikisine de yer verip birini tercih etmiş ve gerekçesini açıklamıştır (meselâ bk. II, 120-121, 416). Yöntem, taksim, tertip, meseleleri ele alış biçimi vb. bakımından el-ʿUdde ile önemli benzerlikler taşımakla birlikte (bir karşılaştırma için bk. neşredenlerin girişi, I, 85-94) et-Temhîd kendine has özelliklere sahip özgün bir eserdir. Meselâ müellif, hocasının Ahmed b. Hanbel'den naklettiği birtakım rivayetlerle ilgili değerlendirmelerine katılmamış (II, 119, 150, 151; IV, 295), bazan görüşünü onun zikretmediği veya tercih etmediği rivayetlere dayandırmış, Hz. Peygamber'in niteliği bilinmeyen fiilleri konusunda Ferrâ'dan farklı olarak tevakkufu tercih etmiş ve bunu onun zikretmediği bir rivayete dayandırmış (II, 317-329; ayrıca bk. II, 66, 68; krş. el-ʿUdde, II, 525-526, 528), genellikle hocasının fikirlerine yer vermekle beraber birçok konuda onunkinden farklı tercihlerde bulunmuştur (neşredenlerin girişi, I, 95-107).

Bazan da diğer görüşü daha güçlü bulduğunu ifade etmekle birlikte Ferrâ'nın görüşünü savunmuştur (I, 291; krş. el-ʿUdde, II, 351; III, 194-198; IV, 1196).

Kelvezânî, bazı konularda mezhepte hâkim olan görüşü değil daha ziyade kelâmcı usulcüler tarafından benimsenen görüşü tercih etmesiyle dikkati çekmektedir. Meselâ mutlak emrin tekrarı gerektirmediği (I, 187; krş. Ferrâ, I, 264; İbn Akīl, II, 545-549), bir lafızla iki hakikatin (umûmü'l-müşterek) veya biri hakikat diğeri mecaz iki anlamın birlikte kastedilemeyeceği (II, 238-239; krş. Ferrâ, II, 703; İbn Akīl, IV, 65), Kur'an'ın sünnetle neshinin şer'an câiz olduğu (II, 369; krş. Ferrâ, III, 788; İbn Kudâme, s. 84), dilde kıyasın câiz olmadığı (III, 455; krş. Ferrâ, IV, 1346; İbn Akīl, II, 397), muhalifi bilinmeyen ve yaygınlık kazanmamış sahâbî sözünün hüccet olmadığı (III, 331-346; krş. Ferrâ, IV, 1178, 1185; Tûfî, III, 185; İbn Kudâme, s. 165), önceki şeriatların müslümanlar için bağlayıcı sayılamayacağı (II, 416-425; krş. Ferrâ, III, 757; İbn Akīl, IV, 174) şeklindeki görüşleri mezhepte hâkim olan görüşlere aykırıdır. Bu görüşlerinden bazıları sonraki bir kısım Hanbelî usulcüleri tarafından benimsenmiştir. Meselâ mutlak emrin tekrarı gerektirmediği görüşü İbn Kudâme (Ravżatü'n-nâẓır, s. 199), Tûfî (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, II, 374) ve İbnü'l-Mibred (Şerḥu Ġāyeti's-sûl, s. 287); Kur'an'ın mütevâtir sünnet ile neshinin câizliği Tûfî (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, II, 320) ve İbnü'l-Mibred (Şerḥu Ġāyeti's-sûl, s. 270); müşterekin umumunun olmadığı İbn Kayyim el-Cevziyye (İbnü'n-Neccâr, III, 192); şer'in gelmesinden önce fiillerin hükmünün ibâha üzere olduğu görüşü İbnü'l-Lahhâm (el-Muḫtaṣar, s. 51), İbnü'l-Mibred (Şerḥu Ġāyeti's-sûl, s. 150) ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr, I, 325) tarafından tercih edilmiştir. Yine Kelvezânî'nin benimsediği bazı görüş ve tercihlerin kendisinden sonraki Hanbelî usulcüleri arasında yaygınlık kazandığı görülmektedir. Meselâ Ferrâ, kelimelerin lugavî hakikatlerinden şer'î hakikatlere nakledildiğini kabul etmezken (el-ʿUdde, I, 190) Kelvezânî nakledildiği görüşünü tercih etmiş (et-Temhîd, II, 252) ve bu tercihi kendisinden sonraki Hanbelî usulcülerinin geneli tarafından benimsenmiştir (İbn Akīl, II, 426; İbn Kudâme, s. 173; Tûfî, I, 490-492; İbn Müflih, I, 87; Merdâvî, II, 492; İbnü'l-Lahhâm, s. 37; İbnü'l-Mibred, s. 124).

Eş'arîler ile Mu'tezile arasında ihtilâflı olan, şer'in gelmesinden önce

fiillerin hükmü ve hüsün-kubuh meselesi gibi iki önemli meselede bu fiillerin hükmünün ibâha üzere bulunduğu (IV, 269-282; krş. Ferrâ, IV, 1243; İbn Akīl, V, 259-262; Merdâvî, II, 765) ve bazı fiillerin hüsün ve kubhunun aklî olduğu (IV, 294-306; krş. Ferrâ, IV, 1259-1260; İbn Akīl, I, 26, 200-204; Tûfî, I, 402-410; İbn Müflih, I, 149; İbnü'l-Lahhâm, s. 49-50; Merdâvî, II, 715; İbnü'l-Mibred, s. 148) görüşünü tercih ederek Mu'tezile tarafında yer almıştır. Kelvezânî'nin bu iki konuda benimsediği görüşlerde Hanbelîler'den Ebü'l-Hasan et-Temîmî kadar Basrî'nin de etkisi düşünülebilir; zira şer'in gelmesinden önce fiillerin hükmünün ibâha üzere olduğu konusunda esas itibariyle Basrî'nin gerekçelerine dayanmıştır (krş. el-Muʿtemed, II, 315-322). el-ʿUdde'den sonra Hanbelî usulünün eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirildiği et-Temhîd, sonraki Hanbelî usulcülerin eserlerine kaynaklık etmesi yanında (meselâ Merdâvî, eserinde yararlandığı Hanbelî kaynakları arasında Ferrâ'nın eserlerinden sonra ikinci sırada Kelvezânî'nin et-Temhîd'ini zikretmiştir, et-Taḥbîr, I, 7) Şâfiî usulcülerinden Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'inin temel kaynakları arasında yer almaktadır (I, 6). et-Temhîd, ilk iki cildi Müfîd Muhammed Ebû Amşe, diğer iki

cildi Muhammed b. Ali b. İbrâhim tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'n-de doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve yayımlanmıştır (I-IV, Cidde 1406/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Kelvezânî, et-Temhîd (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, I-II, tür.yer.; (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), III-IV, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 69-70, 77-84, 85-94, 95-107; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 2000, I, 110, 154-155, 295; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 75; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 8-9; II, 315-322; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali el-Mübârekî), Riyad 1993, I-IV, tür.yer.; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 26,

260; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, I-V, tür.yer.; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, I, 402-410, 490-492; II, 320, 374; III, 185; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd), Riyad 1987, s. 84, 165, 173, 199; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 349; Şemseddin İbn Müflih, Uṣûlü'l-fıḳh (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Riyad 1420/1999, I-IV, tür.yer.; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1421/2000, I, 6; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymîn), Riyad 1425/2005, I, 273; İbnü'l-Lahhâm, el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil), Beyrut 2000, tür.yer.; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn v.dğr.), Riyad 1421/2000, I, 7; II, 492, 587, 715, 765; V, 2211, 2401; VI, 3050; VIII, 3770, 3800; İbnü'l-Mibred, Şerḥu Ġāyeti's-sûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Ahmed b. Turukī el-Anzî), Beyrut 2000, tür.yer.; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1413, I-IV, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 687; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 6; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1401/1981, s. 462; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, el-Medḫalü'l-mufaṣṣal ilâ fıḳhi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Riyad 1417/1997, II, 943, 1070; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḥanâbile, Riyad 1422/2001, II, 138.

Davut İltaş

TEMÎM (Benî Temîm)

(بنو تميم)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin atası Temîm b. Mürr'ün nesebi Adnân'a kadar uzanır. Temîm'in Avrâ bint Dabbe adlı hanımından olan üç oğlu Zeyd Menât, Amr ve Hâris kabilenin ana kollarını oluşturur. Kabilenin diğer belli başlı alt kolları şunlardır. Anber, Mâlik, Hanzale b. Mâlik, Mâzin, Kâ'b b. Sa'd, Rebîa, Dârim b. Hanzale, Mücâşi', Nehşel, Avf, Sem'ân. Yemâme çevresindeki Necid, İran körfezi, Basra, Bahreyn ve Kûfe bölgesindeki Uzheyb, Temîmliler'in yerleşim alanlarıydı. İslâm'dan önce Hîre bölgesine de yerleşen kabilenin bir kısmı Kûfe şehrinin kurulmasından sonra Kûfe'ye, Kuzey Afrika'ya ve Horasan'a gitmiştir. Göçebe olmaları sebebiyle kabilenin ekonomik hayatı hayvancılığa dayanmaktaydı. Arap yarımadasında ticarî hayatın merkezleri olan panayırlardan biri Temîm kabilesinin yerleşim bölgesi Muşakkar'da kuruluyordu. Büyük çoğunluğunu Mudar kabilelerinin oluşturduğu Ukâz panayırı da Temîmliler'in aktif biçimde görev aldıkları pazarlardandı. Bu pazarlarda çıkan anlaşmazlıklar Temîm ve kollarına mensup kişiler tarafından hallediliyordu. İslâm'dan önceki dönemde Temîm kabilesiyle Kelb kabilesi arasında siyasî ve ticarî bir ittifak söz konusuydu. Kabilenin bir diğer müttefiki Hîre'deki Lahmîler'di. Ancak Lahmîler'le iyi ilişkilerin, zamanla yerini kanlı savaşlara bırakması Temîm'i Hîreliler'in ticarî rakipleri Kureyş'e yaklaştırdı ve onlarla ittifak yapmalarına sebep oldu. Kureyş, Temîmliler'in mallarını pazarlarda satıyor ve onlara ihtiyaç duydukları malları temin ediyordu. Ayrıca evlilik yoluyla bu iki kabile arasında akrabalık bağı kuruldu.

İslâm'dan önce Temîm kabilesinin çoğu putperestti. Şems adlı bir putun Temîm'in özel putu olduğu, hac maksadıyla bu putu ziyaret ettikleri kaydedilir. Öte yandan Arabistan'ın doğusu ile Bahreyn'in Sâsânî egemenliğinde bulunması Temîmliler arasında Mecûsîliğin yayılmasına yol açtı; Hîre'ye göç eden Temîmliler ise Hıristiyanlığın etkisinde kaldılar.

Temîmliler'in yoğun biçimde yaşadıkları Basra, Uman ve Bahreyn, II. Şâpûr zamanında Sâsânîler'in nüfuz alanına girdi. Temîmliler'le Sâsânîler arasında bazı gerginlikler yaşandı. Yemen'den Medâin'e giden Sâsânî ticaret kervanlarına saldıran Temîm kabilesi Muşakkar'da İranlılar tarafından kanlı bir şekilde cezalandırıldı. Benzer bir olay Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk yıllarında meydana geldi. İran kisrâsı Temîmliler üzerine bir ordu gönderdi. Bu olayların ardından Temîm ile Sâsânîler arasındaki ilişkiler düzeldi ve Sâsânîler'in yıkılışına kadar bu şekilde devam etti. Temîmliler, Hîreliler'le de genellikle iyi ilişkiler içinde bulundu. Hîre melikleri yönetime katılmalarını sağlayarak bedevî Temîmliler'i kontrol altında tuttu; bu amaçla Ridâfe adıyla kral nâibliğine benzer bir kurum oluşturuldu.

Eyyâmü'l-Arab'da Temîm ile diğer Arap kabileleri arasında çok kanlı savaşlar cereyan etti. Rebîa, Hâris b. Kâ'b, Bekir b. Vâil, Kays ve müttefiklerine karşı yapılan savaşlar bunların en önemlileridir. Temîm ile Kureyş arasındaki ticarî ilişkiler siyasî ilişkileri de etkiledi. Kabilenin atası Temîm b. Mürr'ün Kureyş kabilesinin dayıları oluşu (Temîm b. Mürr'ün kız kardeşi olan Berre bint Mür, Kureyş'in babası Nadr b. Kinâne'nin annesidir) bu ilişkilere katkıda bulundu. İslâm'dan önce Hz. Muhammed'in Temîm'den İyâz b. Hımâr gibi arkadaşları vardı. Hz. Hatice'nin Resûl-i Ekrem'le evlenmeden önceki eşi Ebû Hâle Temîm kabilesindendi. Kureyş kervanları Dûmetülcendel'e gitmek istediklerinde Temîm'e ait Hazn'e uğrardı. İran kisrâları Bahreyn valilerini Temîm kabilesinin Abdullah b. Zeyd boyundan seçerdi. Hz. Peygamber zamanındaki Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ idi. Resûlullah, 9 (630) yılında Alâ b. Hadramî'yi Münzir b. Sâvâ'yı ve halkını İslâmiyet'e davet için Bahreyn'e gönderdi. Münzir İslâmiyet'i kabul edip valilik görevini sürdürdü. Onunla birlikte bölgedeki Araplar'la bir kısım İranlılar da müslüman oldu. Resûl-i Ekrem ile kendisinden kısa bir süre sonra ölen Münzir arasında bazı yazışmalardan söz edilmektedir.

Mekke'nin fethi sırasında İslâm ordusunda bazı Temîmliler'in de bulunduğu bilinmektedir. Akra' b. Hâbis başkanlığındaki Temîmliler, Resûlullah ile birlikte Huneyn ve Tâif seferlerine katıldılar. Huneyn Savaşı'nın ardından Temîmliler'in ellerindeki esirleri bırakmak istememeleri Hz. Peygamber'i üzdü. Kendileriyle bu meseleyi konuşmasına

rağmen esirleri hâlâ ellerinde tuttuklarından esirler için fidye belirlendi. Akra‘ b. Hâbis de müellefe-i kulûbdan sayılarak kendisine 100 deve verildi. 9 (630) yılında Resûl-i Ekrem’in Huzâa kabilesinin yıllık vergilerini toplamak için gönderdiği memurun aynı yörede hayvan otlatan, henüz müslüman olmamış Temîm’in bir kolu olan Benî Anber’den de vergi istemesi üzerine karışıklık çıktı. Hz. Peygamber durumu öğrenince Uyeyne b. Hısn el-Fezârî kumandasında elli kişilik bir birliği Benî Anber üzerine gönderdi. Uyeyne on bir kadın, on bir erkek ve otuz kadar çocuğu esir alıp Medine’ye getirdi. Bu olayın ardından Temîm kabilesi bir heyet göndererek esirlerin iadesini istedi. Resûlullah esirleri serbest bırakınca heyettekiler İslâmiyet’i benimsedi. Temîmliler aynı yıl yetmiş seksen kişilik bir diğer heyeti Hz. Peygamber’e yolladı. İçlerinde Akra‘ b. Hâbis gibi müslümanlar yanında

Utârid b. Hâcib, Zibrikān b. Bedr, Kays b. Âsım, Kays b. Hâris, Nuaym b. Sa‘d, Riyâh b. Hâris ve Amr b. Ehtem gibi kimseler vardı. Öğle vakti Medine’ye ulaşan heyet Resûl-i Ekrem’in evinin önüne gelince bedevîlere has kaba bir tavırla kendisine seslenip yanlarına çıkmasını istediler. Resûlullah onlarla görüştü, kendilerine hediyeler verdi ve esirleri iade etti. Bunun üzerine heyettekiler müslüman olduklarını bildirdiler. Hucurât sûresinin 2-5. âyetleri Temîmliler’in bu saygısız davranışı üzerine nâzil olmuştur. Temîm’den tek başına gelip İslâm’ı kabul edenler oldu. Temîm’in Benî Amr kolundan Süfyân b. Uzeyl ve Hz. Peygamber’in yakın arkadaşlarından kılıç imalât ustası Habbâb b. Eret bunlar arasındadır.

Resûl-i Ekrem birçok Temîmli’yi zekât âmili olarak kendi kabilelerine gönderdi. Onun vefatından sonra Safvân b. Safvân ve Zibrikān b. Bedr adlı âmiller topladıkları zekât mallarını Hz. Ebû Bekir’e teslim ederken bir kısmı irtidad hareketlerinin sonucunu bekledi. Mâlik b. Nüveyre ile Vekî‘ b. Mâlik ise kabileleriyle birlikte Temîm’in Yerbû‘ koluna mensup yalancı peygamber Secâh’a katıldı. Mâlik b. Nüveyre öldürülürken Vekî‘ b. Mâlik İslâm’a yeniden bağlılığını bildirdi. İrtidad hareketlerini bastırmak için Bahreyn’e gönderilen Alâ b. Hadramî bölgedeki Behrîler, Temîm ve onun bir kolu olan Ribâb’dan destek gördü. Temîmliler, ridde savaşlarının ardından başlatılan fetih hareketlerine katıldılar ve önemli yararlılıklar gösterdiler. Ahnef b. Kays, Ka‘kā‘ b. Amr, Akra‘ b. Hâbis ve Âsım b. Amr bu dönemde öne çıkan Temîmli kumandanlardır. Hz. Ömer döneminde Sa‘d

b. Ebû Vakkās kumandasında Sâsânîler'e karşı yapılan savaşa Temîmliler 4000 kişilik bir kuvvetle katıldılar. Hz. Osman zamanında Ahnef b. Kays yönetiminde Horasan'ın fethinde önemli başarılar elde ettiler. Temîm kabilesi ve çeşitli kolları Basra ve Kûfe şehirleri kurulduktan sonra bu şehirlere iskân edildi, bir kısmı fethedilen İran topraklarına yerleşti. Emevîler zamanında da Orta Asya fetihlerinde bulundular.

Ebû Müslim-i Horasânî'nin kumandanları arasında yer alan Temîmli Ağleb b. Sâlim, 144 (761) yılında İfrîkıye'ye gönderilen Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin ordusunda görevlendirildi ve Zap valiliğine getirildi. Abbâsî Halifesi Mansûr döneminde İfrîkıye valiliğine tayin edilen Ağleb bu görevde iken Kayrevan'daki bir kuşatma esnasında öldürüldü (150/767). Bazı isyanları bastıran oğlu İbrâhim b. Ağleb 184'te (800) Hârûnürreşîd tarafından İfrîkıye valiliğine getirildi. Böylece İfrîkıye'de Ağlebîler hânedanının temelleri atıldı. 296 (909) yılında Fâtımîler'ce ortadan kaldırılıncaya kadar Ağlebîler'in Kayrevan'daki iktidarı devam etti. Temîmliler Cemel ve Sıffîn savaşlarında genellikle Hz. Ali'nin yanında yer aldılar. Sıffîn Savaşı'ndan sonra hakemlerin kararını askerler arasında okuyan Eş'as b. Kays'a, "Hüküm ancak Allah'a aittir" diyerek Şebes b. Rib'î kumandasında Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan ve Kûfe yakınındaki Harûrâ'ya çekilip ilk Hâricî zümresini oluşturan 12.000 kişilik grup Temîm'in Rebîa b. Hanzale kolundan ibaretti. Hz. Ali'yi desteklemeleri ve daha sonra Hâricîler'e yaklaşmalarından dolayı Temîmliler'in Emevîler'le ilişkileri pek dostça olmamıştır. Ezârika reislerinden Katarî b. Fücâe, Sâlih b. Müserrih, İbâzî reislerinden Abdullah b. İbâz, Sufrî reislerinden Abdullah b. Saffâr, Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye, kardeşi Urve, Müstevrid, Sehm b. Gālib, Hâris b. Hilâl gibi pek çok Hâricî önderi Temîm kabilesine mensuptur. Bununla birlikte Emevî yönetimiyle iş birliği yapan Temîmliler de vardır.

Temîmli âlimler arasında Âmir b. Abdullah, Saîd b. Hıms b. Umâre, Îsâ b. Mugīre, Muâviye b. İshak b. Talha, Seyf b. Ömer, Süfyân es-Sevrî, Şebîb b. Şeybe, Ebû Amr b. Alâ, İbn Semâa, Abdülkerîm es-Sem'ânî, Abdürrahîm es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, Muhammed b. Abdülvehhâb anılabilir. Ayrıca Temîm kabilesine mensup meşhur hakemlerden Eksem b. Sayfî, Hâcib b. Zürâre, Akra' b. Hâbis, Rebîa b. Muhâşir, Damre b. Damre; ünlü hatiplerden Eksem b.

Sayfî, Ahnef b. Kays, Hâcib b. Zürâre ve Kays b. Âsım'ı zikretmek gerekir. Alkame b. Abede, Esved b. Yağfur b. Abdülesved, Evs b. Hacer, Adî b. Zeyd, Selâme b. Cendel, Sühaym b. Vesîl b. Amr gibi Câhiliye dönemi Arap edebiyatının en meşhur şahsiyetleri Temîmlidir. Temîmliler'de bu gelenek İslâm'dan sonra da devam etti. İçlerinden Amr b. Ehtem, Accâc ve oğlu Rü'be, Mâlik b. Nüveyre, Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Baîs, Evs b. Mağrâ gibi şair ve edebiyatçılar yetişti.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 951, 954, 974, 975; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 93; IV, 421, 489, 493, 496, 561; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 142, 143, 330; II, 326; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 181, 245, 265, 316; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 65, 76, 405, 411, 417, 625, 651; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 113, 114, 123; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî), Kahire 1354/1936, s. 8, 9; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 46, 65, 87, 115-120, 268, 269, 273, 275; IV, 300-301; VI, 539; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1998, s. 129; İbn Hazm, Cemhere (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 201, 204, 207, 209, 211, 215, 216, 219; Bekrî, Muʿcem, I, 207; II, 228, 365, 372, 668; III, 899, 997; IV, 1133, 1152, 1165, 1335; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 479; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 206, 208, 526 vd.; V, 137; Ahmed Ağırakça, Hz. Ebû Bekir Devri İslâm Tarihi, İstanbul 1998, s. 143, 147, 206; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 374-375, 390; II, 945; a.mlf., el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 160-168; J. Wellhausen, İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1996, s. 29, 35, 40, 49, 53, 56; Ahmet Turan Yüksel, İslâm'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat, İstanbul 1999, s. 19, 26; M. Mahfuz Söylemez, Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 154, 155, 157; Abdülcebbâr el-Ubeydî, "Ḳabîletü Temîmi'l-ʿArabiyye beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm", Ḥavliyyâtü Külliyeti'l-âdâb, VII, Küveyt 1406/1986, s. 8-101; G. Levi Della Vida, "Temîm", İA, XII/1, s. 154; M. Lecker, "Tamīm b. Murr", EI² (İng.), X, 172-175.

İrfan Aycan

TEMÎM ed-DÂRÎ

(تميم الداري)

Ebû Rukayye Temîm b. Evs b. Hârice (Hârise) ed-Dârî (ö. 40/661)

Sahâbî.

Filistin'de doğdu. Kahtânîler'e mensup Benî Dâr kabilesindendir. Bundan dolayı Dârî nisbesiyle meşhur olmakla birlikte İslâmiyet'i kabulünden evvel ibadet ettiği manastıra nisbetle Deyrî diye anıldığı zikredilmiştir (Nevevî, I, 138). Ticaret yaptığı söylenen Temîm, muhtemelen kendisi hakkında anlatılan cinler tarafından kaçırıldığına dair halk hikâyelerinden (aş.bk.) esinlenilerek "Muhtetaf" (Muhtetif) lakabıyla anılmıştır. Müslümanlığı benimsemeden önce ticaret maksadıyla Mekke'ye sık sık gitmiş, bazan uzun süre orada kalmış, hicretten sonra da Medine'ye gidip gelmeye başlamıştır (İbn Asâkir, XI, 82). Temîm'in İslâm'a girişiyle ilgili çeşitli rivayetler nakledilmektedir. Bunlardan birinde hicretten evvel altı kişilik bir heyetle Mekke'ye geldiği, burada Resûl-i Ekrem'e biat ettiği, ondan Şam bölgesindeki bazı arazilerin kendilerine verildiğine dair bir belge aldığı, hicretten sonra tekrar gelip bu belgeyi yenilettiği ve Resûlullah'ın bunu kendilerine teslim ederken, "İnsanların İbrâhim'e en yakın olanı ona uyanlarla şu peygamber (Muhammed) ve ona iman edenlerdir; Allah müminlerin dostudur" âyetini (Âl-i İmrân 3/68) okuduğu nakledilmiştir (İbn Asâkir, XI, 64-65). Ancak bu âyetin medenî

olması, Akabe biatları dışında hicretten önce Hz. Peygamber'e geldiği söylenen heyetlerin zikredildiği kaynaklarda (meselâ bk. Nüveyrî, XVIII, 2) Dârîler'in yer almaması, iktâ uygulamasının özellikle 9 (630) yılından sonra yaygınlık kazanması gibi hususlar rivayetin tarihî gerçeklere uymadığını göstermektedir. Bu rivayeti kesinlikle reddeden Makrîzî, Temîm ed-Dârî ve beraberindeki heyetin Mekke'ye değil Medine'ye geldiğini söylemiştir (Ḍavʾü's-sârî, s. 65).

Diğer bir rivayette, Temîm'in Medine'den Şam'a birlikte gittiği yol

arkadaşı Büdeyl b. Ebû Meryem'in vefat etmeden önce kendisine verdiği bir emaneti zimmetine geçirdiği, bundan dolayı sorgulandığı ve suçunun affedilmesi için müslüman olduğu söylenmekteyse de bu hadisenin Temîm'in İslâmiyet'i kabulünden çok önce cereyan ettiği, fakat olayın İslâm'ın benimsenmesinden sonra itiraf edildiği anlaşılmaktadır (İbn Asâkir, XI, 71-73; Makrîzî, s. 83-86, 88-95). Onun Müslümanlığı benimsemesi, ileriki yıllarda efsaneye dönüşecek olan cinlerle temasına dair hikâyelerle de ilişkilendirilmiştir. Buna göre Temîm, Şam'da iken Resûl-i Ekrem'in peygamber olarak gönderildiğini bir cinden öğrenmiş ve ardından Medine'ye gidip İslâmiyet'i kabul etmiştir (İbn Asâkir, XI, 73). Ancak Temîm'in ihtidâ sürecinin, cinlerle ilişkilendirilmesi yerine, onun müslüman olmadan önce bir din arayışı içinde bulunduğunu belirten rivayetler çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğrudur. Buna göre Temîm, önce Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde durmuş, daha sonra bir rahibin yönlendirmesiyle Resûlullah'ın yanına gelip İslâm'ı kabul etmiş, kabilesinden bir heyetle birlikte Medine'ye tekrar gelmesi tavsiye edilerek memleketi Şam'a gönderilmiştir (Makrîzî, s. 78-79). Temîm'in, aralarında kardeşi Nuaym'ın da bulunduğu on kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le yaptığı meşhur görüşmenin bu ilk buluşmanın ardından gerçekleştiği ve Tebük Savaşı (9/630) sonrasına rastladığı anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, I, 343; İbn Abdülber, I, 193-194; Zehebî, II, 442). Muteber kaynaklarda Cessâse hadisi diye yer alan, Resûl-i Ekrem'in deccâlle ilgili bir hutbesinin anlatıldığı rivayet de (Müsned, VI, 373-374, 413, 417-418; Müslim, "Fiten", 119-123; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 15) Temîm'in hicretten sonra 9 (630) veya 10 (631) yılında İslâmiyet'i kabul ettiği görüşünü desteklemektedir. 10 yılında irad edildiği anlaşılan bu hutbede Hz. Peygamber, Temîm'in Medine'ye gelip müslüman olduğu haberini ve kendisine anlattığı bazı maceralarını ashaba bildirmiştir. Medine'ye gelen Temîm ed-Dârî ve beraberindeki heyet Şam'a dönmeyip Resûl-i Ekrem'in vefatına kadar Medine'de kalmış (İbn Sa'd, I, 344) ve kendilerine Hayber gelirlerinden tahsisat ayrılmıştır. Onların Medine'de kalması, memleketleri olan Kudüs ve Filistin'in İranlılar'ın elinden çıkıp Bizans'ın eline geçmesiyle ilişkilendirilmektedir (Cook, LXI/1 [1998], s. 22). Temîm'in Resûlullah'a yönelttiği, "Allah oraların fethini nasip ederse şimdi Rumlar'ın elinde bulunan yerleri bize bağışlar mısınız?" şeklinde soru da bu yorumu doğrular niteliktedir.

Temîm ve kardeşi Nuaym, bugün Filistin'de el-Halîl (Hebron) diye bilinen şehirle yakınlarındaki Beyt Aynûn ve Mertûm gibi birkaç köyün kendilerine bağışlanmasını istemiş, bu isteğin kabul edildiğine dair Hz. Peygamber'den bir belge almıştır. Söz konusu belgeyle ilgili rivayetlerin erken dönemlerden itibaren birçok kaynakta yer alması onun sıhhati hakkında ortaya atılan şüphelerin (Krenkow, I/4 [1925], s. 529-532) yersiz olduğunu göstermektedir (M. Hasan Şürrâb, s. 120-140). Temîm, Filistin bölgesinin fethinden sonra belgeyi Hz. Ömer'e göstermiş, zaman zaman yapılan bazı müdahalelere rağmen Dârîler bu belgeyle arazilerini ellerinde tutmuştur. Kudüs ve el-Halîl'in tarihine dair eser yazan Ebü'l-Yümn el-Uleymî, adı geçen belgenin Hz. Ali tarafından yazılan aslı ile Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh (1160-1170) tarafından bizzat istinsah edilen bir nüshasını gördüğünü ve o gün itibariyle arazilerin hâlâ Dârîler'in elinde bulunduğunu belirtmekte (el-Ünsü'l-celîl, II, 145-146; aynı konuda daha eski tarihli bir şahitlik için bk. Nüveyrî, XVIII, 104-107), belgelerin III. Murad veya IV. Murad tarafından Dârîler'in elinden alınıp saray kütüphanesine konulduğu söylenmektedir (İA, XII/1, s. 157). Dârîler'e iktânın yapıldığına dair İbn Hacer el-Askalânî el-Binâʾü'l-celîl bi-ḥükmi beledi'l-Ḫalîl ve Süyûtî el-Fażlü'l-ʿamîm fî iḳṭâʿi Temîm adıyla birer eser yazmıştır (Abdülhay el-Kettânî, I, 302). Hz. Osman'ın vefatına kadar Medine'de yaşadıktan sonra Mısır'ın fethine katılan, Hz. Ali döneminden itibaren Filistin'e yerleşen Temîm bir yandan deniz yoluyla ticaret yaparken diğer yandan deniz savaşlarına katılmış, bu savaşlarda esir alınan düşman askerlerine çok iyi davrandığına dair rivayetler nakledilmiştir (Makrîzî, s. 78-80). Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi Ümmü Ferve ve Nevfel b. Hâris'in kızı Ümmü'l-Mugīre ile (veya Ümmü Hakîm) evlenmiş, ancak künyesini kendisinden aldığı tek çocuğu Rukayye'nin hangi hanımından doğduğu kaynaklarda belirtilmemiştir. 40 (661) yılında Filistin'de vefat eden Temîm'in kabrinin Kudüs'le Gazze arasındaki Beytülcibrîn köyünde olduğu zikredilmektedir (İbn Hacer, I, 368).

Temîm ed-Dârî, İslâm tarihinde bazı konulardaki öncülüğüyle tanınmıştır. Hz. Peygamber henüz hayatta iken Şam bölgesinden getirdiği kandillerle Mescidi Nebevî'nin aydınlatılmasını sağlamış (İbn Mâce, "Mesâcîd", 9), mescidde iki veya üç basamaklı bir minberin yaptırılmasını teklif etmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, III, 195-196; Makrîzî, s. 135). Temîm'in bu hizmetleri, yüzyıllar sonra onun soyundan gelip Mescidi Nebevî'nin

yazılarını yazan Osmanlı hattatı Abdullah Zühdi Efendi tarafından sürdürülmüştür (DİA, I, 147). Aynı zamanda iyi bir hatip olan Temîm, Hz. Ömer döneminde Mescidi Nebevî'de vaaz etmek için izin istemiş, halife ona önce olumsuz cevap vermişse de samimiyetini anlayıp vaazlarının içeriğini öğrendikten sonra cuma namazlarından önce olmak şartıyla müsaade etmiş, zaman zaman kendisi de onu dinlemiş, Hz. Osman devrinde ise Temîm'in vaazları iki güne çıkarılmıştır. Temîm ibadete düşkünlüğünden dolayı "rahip" sıfatıyla anılmıştır. Onun cinler tarafından kaçırıldığına, dünyanın çeşitli bölgelerinde olağan üstü maceralar yaşadığına ve yıllar sonra ailesinin yanına döndüğüne dair birçok dilde efsaneler oluşmuş (Basset, IV [1890], s. 3-26; Alvarez, XIII/3 [2007], s. 566-601), kendisine olağan üstü güçler nisbet edilmiştir (Zehebî, II, 446-447).

Temîm ed-Dârî'nin kaynaklarda on sekiz rivayeti bulunmaktadır (a.g.e., II, 448). Bunlar Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında Kütüb-i Sitte'de, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı gibi eserlerde yer almıştır. Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Kesîr b. Mürre, Abdurrahman b. Ganm, Ravh b. Zinbâʻ, Kabîsa b. Züeyb, Zürâre b. Evfâ, Atâ b. Yezîd, Mûsâ b. Nusayr ve Vebere b. Abdurrahman kendisinden hadis rivayet etmiştir. Rivayetlerini İbn Nâsırüddin Müsnedü Temîm ed-Dârî adıyla bir araya getirmiştir (DİA, XX, 227). Makrîzî, onun hayatı hakkında bir eser kaleme almış (bk. bibl.), İbn Hilâl el-Makdisî de Cessâse olayında anlatılan seyahatiyle ilgili

İfḥâmü'l-mümârî bi-aḫbâri Temîm ed-Dârî isimli bir çalışma yapmıştır (el-Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, III, 370). Günümüz müelliflerinden Nâdir et-Temîmî'nin eṣ-Ṣaḥâbî Temîm b. Evs ed-Dârî ve ʿalâḳatühû bi'l-Arżi'l-muḳaddese adlı bir eseri bulunmaktadır (Amman 1991). Temîm ed-Dârî hakkında pek çok makale yazılmış olup Vedâa Tâhâ en-Necm'in "Temîm ed-Dârî evvelü ḳāṣṣın fi'l-İslâm" (Mecelletü külliyyeti'l-Âdâb, V [Bağdat 1962], s. 293-313), Adnân el-Hatîb'in "Ḳıṣṣatü Temîm ed-Dârî ve üsratü'l-meḥâsinî ed-Dımaşḳıyye" (MMLADm., LXV/1 (1990), s. 152-176), Avinoam Shalem'in "Temîm ed-Dârî: A Portrait of him as the First Muslim Artisan" (OM, XXIII/2 [2004], s. 507-515) ve Mahmut Yeşil'in "Temîm ed-Dârî ve Rivayetleri" (SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XXI [Konya 2006], s.

91-114) adlı makaleleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 373-374, 413, 417-418; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte), Kahire 1979, I, 511-514; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 343-344; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1347, III, 195-196; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 193-194; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XI, 64-65, 71-73, 82; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 256-257; VI, 28; VII, 398; Nevevî, Tehẕîb, I, 138-139; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 305; XVIII, 2, 104-107; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 442-448; Makrîzî, Ḍavʾü's-sârî fî maʿrifeti ḫaberi Temîm ed-Dârî (nşr. M. Ahmed Âşûr), Kahire 1392/1972, s. 65, 78-80, 83-86, 88-95, 98, 105, 135; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 367-369; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl (nşr. Mahmûd Avde el-Kaâbine), Amman 1420/1999, II, 145-146; M. Hasan Şürrâb, Temîm b. Evs ed-Dârî râhibü ehli aṣrih ve âbidü ehli Filisṭîn, Dımaşk 1410/1990, s. 120-140, 152; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 302; el-Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, Beyrut 1990, III, 370; R. Basset, "Les aventures merveilleuses de Temim ed Dâri", GSAI, IV (1890), s. 3-26; F. Krenkow, "The Grant of Land by Muhammad to Tamîm ad-Dârî", Islamica, I/4, Leipzig 1925, s. 529-532; D. Cook, "Tamîm al-Dârî", BSOAS, LXI/1 (1998), s. 22; L. M. Alvarez, "Prophecies of Apoclypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamîm al-Dârî", Medieval Encounters, XIII/3, Leiden 2007, s. 566-601; G. Levi Della Vida, "Temîmüd-Dârî", İA, XII/1, s. 155-158; M. Lecker, "Tamīm al-Dārī", EI² (İng.), X, 176; M. Uğur Derman, "Abdullah Zühdi Efendi", DİA, I, 147; Ahmet Önkal, "Dâr (Benî Dâr)", a.e., VIII, 483; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 529; a.mlf., "İbn Nâsırüddin", a.e., XX, 227.

Halit Özkan

TEMÎM b. ESÎD

(bk. EBÛ RİFÂA).

TEMÎM b. MUİZ

(تميم بن المعزّ)

Ebû Yahyâ Temîm b. el-Muiz b. Bâdîs es-Sanhâcî (ö. 501/1108)

İfrîkıye Zîrî hükümdarı (1062-1108).

13 Receb 422’de (6 Temmuz 1031) dönemin başşehri Mansûriye’de (Sabra) doğdu. Yirmi üç yaşında iken babası Muiz b. Bâdîs tarafından Mehdiye’ye vali tayin edildi. Ancak birkaç yıl sonra doğudan gelen Benî Hilâl Arapları’nın Zîrî topraklarını istilâ etmesi üzerine çok zor durumda kalan Muiz b. Bâdîs’in Kayrevan’ı terkederek Mehdiye’ye gidip Temîm’in yanına sığınması ve devlet yönetimini büyük ölçüde oğluna bırakmasıyla Temîm daha babasının sağlığında yöneticilik konusunda deneyim kazandı. Babasının 24 Şâban 454’te (2 Eylül 1062) vefatının ardından Zîrî tahtına çıkan Temîm toprakları bölünüp parçalanmış, halkı yoksulluk ve sefalet içerisinde yaşayan, her bölgesinde ayaklanmalar baş gösteren bir ülke devraldı.

Temîm b. Muizz’in tahta çıkmasıyla bilhassa Sefâkus (Sfax), Kayrevan, Kābis (Gabes) ve Tunus şehirleri valileri ayaklandılar. Bunların başında Sefâkus Valisi Hammû b. Melîl (Melik) el-Bargavâtî gelmekteydi. Hammû 455 (1063) yılında Esbec, Adî ve diğer bazı Arap kabilelerinin desteğiyle Mehdiye’ye doğru hareket etti. Durumu öğrenen Temîm, Araplar’dan Zuğbe ve Riyâh kabileleriyle birlikte yola çıktı ve Mehdiye yakınlarında meydana gelen savaşta Hammû’nun ordusu yenildi; kendisi canını zor kurtardı. Temîm savaştan sonra babası döneminde isyan eden Sûse şehrine gitti; şehir halkı özür dileyip bağlılığını bildirdiği için onları affetti. 493’te (1099-1100) Hammû’nun Sefâkus şehrini istilâ etmesi ve Muizz’in kâtiplerinden birini vezir tayin etmesi üzerine Temîm şehri zaptetmeye karar verdi. Bu arada Hammû’nun vezirine bazı vaadlerde bulunarak onu kendi tarafına çekmek istediyse de başarılı olamadı. Sefâkus’u muhasara etmek için bir ordu sevketti. Ordunun kumandanı Temîm’in emri doğrultusunda şehrin etrafındaki yerleri yakıp yıktı; vezire ait ağaçlar hariç

bütün ağaçları kestirdi. Hammû halkın emlâkinin yakılıp yıkıldığını, buna karşılık vezirinkine dokunulmadığını görünce bundan vezirini sorumlu tuttu ve onu öldürttü. Sonunda Temîm'in askerleri şehri teslim aldı. Temîm, ayrıca Hammâdî sülâlesinden gelen amcazadelerinin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Nâsır b. Alennâs'ın Sanhâce, Zenâte, Adî ve Esbec kabilelerinden bir kısmının desteğini alarak Mehdiye üzerine yürümek niyetinde olduğunu öğrendi; Benî Riyâh, Zuğbe ve bazı Esbecliler'in yardımıyla onları yendi (457/1065). Nâsır'ın kardeşi Kāsım b. Alennâs öldürülenler arasındaydı. 470 (1077-78) yılında Temîm b. Muiz ile Nâsır b. Alennâs arasında dostluk sağlandı. Temîm kızını Nâsır ile evlendirdi. Nâsır ömrünün sonuna kadar bu dostluğa sadık kaldı.

Kayrevan Valisi Kāid b. Meymûn'da Temîm'e karşı ayaklandı. Temîm hükümdar olduğunda Kāid b. Meymûn'u Kayrevan ve Kābis valiliğine göndermişti. Kāid b. Meymûn 458 (1066) yılına kadar orada kaldı, ardından Temîm'e isyan edip Hammâdîler'in hükümdarı Nâsır'ın yanına gitti. Bunun üzerine Temîm'in askerleri Kayrevan'a girerek Kāid'in evlerini tahrip etti. Kayrevan'dan sonra Temîm'in ordusu Tunus'a yürüdü ve şehri kuşattı. Bir yıldan fazla süren kuşatmanın ardından şehrin yöneticisi Abdülhak İbn Horasan, Temîm'e itaat arzedip onunla anlaştı. Kāid b. Meymûn ise bir müddet Nâsır'ın yanında kaldı. Bu arada Arap emîrlerinden Kayrevan emirliğini satın aldı. Ardından Kayrevan'a geri döndü ve surlarını yaptırıp şehri müstahkem hale getirdi.

Temîm b. Muiz 473'te (1080-81) Kābis şehrini muhasara ederek halkını zor durumda bıraktı. Kābis'in meşhur bahçe ve bostanlarını tahrip ettirdi. 476 (1083-84) yılında Kābis valisi ile anlaşan Mâlik b. Alevî (Ulvân) es-Sahrî, Araplar'dan büyük bir kitlenin desteğini alıp Mehdiye'yi kuşattı. Temîm b. Muiz şehri şiddetle savunarak Mâlik ve askerlerini uzaklaştırdı. Mâlik Kayrevan'a giderek orayı ele geçirdiyse de Temîm'in sevkettiği ordunun şehri kuşatmasıyla buradan da ayrılmak zorunda kaldı. Böylece Kayrevan tekrar Temîm'in hâkimiyetine girdi. Daha sonra Mâlik b. Alevî ile Temîm b. Muiz arasında anlaşma yapıldı. Ancak Mâlik 482'de (1089) bu anlaşmayı bozarak Araplar'dan müteşekkil askerleriyle Sûse'ye âni bir saldırı düzenledi. Temîm'in askerleri ve halkın karşı koyması sırasında her iki taraftan çok sayıda insan öldü. Mâlik, Temîm'in askerleriyle başa çıkamayacağını anlayınca Sûse'den ayrıldı. Temîm'e muhalif olan Kābis

Valisi Kādî b. Muhammed es-Sanhâcî 489'da (1096) vefat edince halk Temîm'in muhalif kardeşi Ömer b. Muizz'i vali seçti, fakat Ömer halka kötü davrandı. Bunun üzerine Temîm asker sevkedip Kābis şehrini zaptetti ve kardeşini oradan çıkardı.

469 (1076) yılındaki kıtlık, açlık, veba salgını, 482 (1089) ve 491 (1098) yıllarındaki kıtlık ve açlık çok sayıda insanın ölümüne ve büyük maddî zararlara yol açtı. 491'de Temîm b. Muiz, Cerbe adasını ve Tunus şehrini zaptetti (İbn İzârî, I, 302).

480 (1087) yılında Zîrî sahilleri Ceneviz ve Pizalı saldırısıyla karşı karşıya kalmıştı. Cenevizliler ve Pizalılar Mehdiye'ye bir sefer düzenlemek amacıyla dört yıl boyunca donanma inşa ettiler, 300 (veya 400) parçalık donanmayla Kavsara (Pantelleria) adasında toplandılar. Ardından on binlerce hıristiyan askeri karaya çıktı, her tarafı yağmalayıp tahrip ederek ateşe verdi. Özellikle Mehdiye ve Zevîle sahilleri yağma edildi. Temîm'in askerleri bu sırada yönetime karşı isyan edenlerle savaşmak için uzakta bulunuyordu. Zor durumda kalan Temîm 100.000 (yahut 30.000, 80.000) dinar ödemek ve esirlerden aldığı malların tamamını geri vermek şartıyla onlarla anlaştı (481/1088). Temîm döneminin önemli olaylarından biri de 484'te (1091) Normanlar'ın Sicilya adasını tamamen işgal edip İslâm hâkimiyetine son vermiş olmalarıdır. Temîm, hükümdarlığının ilk yılında (454/1062) Normanlar'ın Sicilya'ya saldırısı üzerine içinde iki oğlu Ali ve Eyyûb'un da bulunduğu bir donanma göndermiş, Ali ve Eyyûb bir süre Sicilya'da hâkimiyeti sağlamıştı. Ancak Norman saldırıları devam etmiş ve ada sonunda elden çıkmıştır.

488 (1095) yılında Şah Melik liderliğindeki Türkler Trablusgarp'a girerek şehri ele geçirdiler. Temîm, Trablusgarp'a asker sevketti ve şehri kuşatma altına aldı. Temîm'in askerleri şehri zaptettikten sonra Şah Melik'i Mehdiye'ye götürdüler. Temîm'in oğlu ve veliahdı Yahyâ ile birlikte ava giden Şah Melik, Yahyâ'yı Sefâkus şehrine kaçırdı. Orada eskiden beri Temîm'e muhalif olan Hammû b. Melîl bulunmaktaydı. Hammû, askerlerinin ve şehir halkının Yahyâ ile birlikte isyan etmesinden korktuğu için Yahyâ'yı kısa bir süre sonra Temîm'e geri gönderdi. Temîm, Sefâkus'a asker göndererek Türkler'i sıkıştırınca Türkler oradan ayrılıp Kābis'e gittiler. Yahyâ, Sefâkus'ta bulunduğu sırada Temîm diğer oğlu Müsennâ'yı

veliaht yapmıştı, ancak dönüşünden sonra Yahyâ tekrar veliaht tayin edildi (İbnü'l-Esîr, X, 241-242).

Temîm b. Muiz 15 Receb 501 (29 Şubat 1108) tarihinde vefat etti ve sarayında defnedildi. Daha sonra naaşı Münestîr'deki Zîrîler'in kabristanına nakledildi. Kaynaklarda cesur, zeki, bilgili ve yumuşak huylu, büyük suçları dahi affeden bir hükümdar olduğu belirtilmektedir. Geniş bir kültüre sahip olan Temîm edebiyatla da ilgilenirdi ve şiirlerini topladığı bir divanı vardı. İmâdüddin el-İsfahânî, bu divanı Temîm'in torunu Abdülazîz b. Şeddâd'dan 571'de (1175-76) Dımaşk'ta ödünç aldığını söyleyerek bazı kısımlarını nakleder (Ḫarîdetü'l-ḳaṣr, I, 141-160). Temîm'in geride 100'den fazla erkek ve altmış kız evlât bıraktığı, bazı rivayetlerde çocuk ve torunlarının sayısının 300 küsur olduğu kaydedilmektedir. Temîm'den sonra oğlu Yahyâ Zîrî hükümdarı oldu. Temîm'in ülkenin çeşitli yerlerinde yüksek ücret alan istihbarat görevlileri vardı. Bunlar halkın durumuyla ilgili hükümdara bilgi verirlerdi. Temîm b. Muizz'in Fâtımî halifelerine itaat edip etmediği konusunda kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Babasından sonra tek başına hükümdar olunca ilim adamlarını himaye konusunda babasının yolunu takip eden Temîm şair ve ediplerle sohbet etmekten hoşlanırdı. Bunlar arasında İbn Reşîḳ el-Kayrevânî gibi şairler bulunuyordu. İbnü's-Sirâc es-Sûrî gibi bazı şairler uzak diyarlardan onun yanına gelenler arasındaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-aṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi'l-Maġrib (nşr. Muhammed Merzûkī v.dğr.), Tunus 1966, I, 141-160; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 15, 16, 29, 45, 50, 51, 107, 121, 132, 165, 166, 179, 197, 198, 241-242, 257, 279, 298, 449-451; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 21-22; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 304-306; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 298-304; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 219-237; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 501-520, s. 43-45; Safedî, el-Vâfî, X, 414-416; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî - M. İbrâhim el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1964, III, 77-79; İbn Haldûn,

el-ʿİber, VI, 159-160; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, s. 106-111; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 88; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 293-355; Şâzelî Bû Yahyâ, el-Ḥayâtü'l-edebiyye bi-İfrîḳıyye fî ʿahdi Benî Zîrî (trc. Muhammed el-Arabî Abdürrezzâk), Tunus 1999, I, 341-342; G. Marçais, "Temîm b. al-Muiz", İA, XII/1, s. 152; a.mlf., "Zîrîler", a.e., XIII, 576; M. Talbi, "Tamīm b. al-Muʿizz", EI² (İng.), X, 172; Amin Tibi, "Zīrids", a.e., XI, 514; Hasan Enûşe, "Temîm b. Muʿizz-i Zîrî", DMT, V, 89-90; Casim Avcı, "Muiz b. Bâdis", DİA, XXXI, 95-96.

Mehmet Salih Arı

TEMÎM b. ÜBEY

(تميم بن أبيّ)

Ebû Kâ‘b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî el-Âmirî (ö. 70/689’dan sonra)

Muhadram şair.

570 yılı civarında Necid çölünde dünyaya geldi. Daha çok İbn Mukbil künyesiyle tanınmış olup Âmir b. Sa‘saa’nın Benî Aclân koluna mensuptur. İbn Sellâm el-Cumahî Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾsında onu Câhiliye şairlerinin beşinci tabakasında göstermektedir. Hicretin 11 (632) yılında kabilesiyle birlikte Müslümanlığı kabul etmekle birlikte İslâm’ı tam benimseyemediği ve Câhiliye dönemini hasretle andığı zikredilir. Ancak İslâmiyet’le ortaya çıkan değişikliklere alışamaması yüzünden böyle bir izlenim bırakması da mümkündür. Nitekim şiirlerinde dindarlığını belirtmese de zamanla İslâmiyet’e uyum sağladığını gösteren beyitlerine rastlanmaktadır. Meselâ bir beytinde “Allah’tan korkmak daha kazançlıdır” (Dîvân, nşr. İzzet Hasan, s. 23), bir diğer beytinde eşi Süleymâ ile onun kız kardeşine hitaben, “Hayâ ve din olmasa benim körlüğümle alay ettiğiniz gibi ben de sizin kusurlarınızı yüzünüze vururdum” (a.g.e., s. 76-77) demiştir. Uzun yaşamış kimseler (muammerûn) arasında yer aldığı, 120 yıl kadar yaşadığı ve bir gözünün görmediği kaydedilmektedir.

Temîm b. Übey, babasının vefatından sonra Câhiliye âdetlerine göre onun eşi Dehmâ ile evlendi, müslüman olunca onu bırakmak zorunda kaldı. Fakat Dehmâ’yı şiirlerinde anmıştır (a.g.e., s. 44). İleri bir yaşta iken Asar el-Ukaylî’nin kızı Süleymâ ile evlendi. Şiirlerinde adı sıkça geçen (a.g.e., s. 3, 4, 22, 23, 132, 207, 255, 256, 257, 259, 260, 408), İslâm döneminde evlendiği Kübeyşe isminde bir hanımı daha vardır. Temîm’in muhtemelen şiirinde kendisinden Hürre diye söz ettiği (a.g.e., s. 72-73), Ümmü Şerîk künyesiyle tanınan bir kızı olmuştur. Dil âlimleri, onun bazı şiirlerini ve şiirlerinde geçen garîb kelimelerinin yorumunu bu kızından almıştır. Ayrıca Temîm’in hepsi de şair olan on oğlunun bulunduğu kaydedilir. Hayatının

büyük bir kısmını çölde geçiren Temîm şehre nâdiren gelmiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine onun taraftarları arasında yer aldı, hakkında mersiye yazdı (a.g.e., s. 14) ve intikamının alınmasına çağrı yaptı. Şiirlerinde Mervân b. Hakem'in Hemmâm b. Kabîsa'yı öldürdüğü Mercirâhit ve onun ardından

cereyan eden Rebeze savaşlarına değinmesi, Ahtal'in kabilesi Tağlib ile Kays arasında meydana gelen savaştan söz etmesi, 65 (684) yılında öldürülen Zübeyrîler'in kahramanlarından Hemmâm b. Kabîsa için mersiye yazması, buna karşılık Mus'ab b. Zübeyr ile kardeşi Abdullah b. Zübeyr için mersiyelerinin bulunmaması onun 70-72 (689-692) yılları arasında vefat ettiği kanaatini güçlendirmektedir.

Dilciler Temîm b. Übeyy'in garîb, fasih ve sahih kelimeleriyle istişhâdda bulunulan şiirlerine büyük önem vermiştir. Necid, Yemen, Irak ve İran'daki birçok yer adını içermesi bakımından şiirleri aynı zamanda coğrafya sözlüğü yazarları için kaynak teşkil etmiştir. Uzun süre ticaretle meşgul olması ve Yemen krallarıyla ilişki kurması sebebiyle bu yerlerin ticaret merkezlerini bildiği kaydedilir. Methiye yazmamakla birlikte kendisi, kabilesi ve atalarıyla ilgili fahr şiirleri çoktur. Bunlarda cömertlik ve cesaret gibi bedevîlik erdemleriyle şiirdeki ustalığını dile getirmiş, çölü, çölün atmosfer olaylarını, vahşi hayvanları ve kumar oyununda kullanılan oku tasvir etmiş, bu oku tasvirde darbımesel haline gelmiş, beğenilen güzel şeyler için "kıdhu İbn Mukbil" (İbn Mukbil'in oku) denilmiştir (İbn Kuteybe, s. 367-368). Kasideleri içinde yer alan gazellerinde eski konak yerleri ve kalıntılarını, sevgilinin hayalini, kadın güzelliğini dile getirmiştir. Şiirde daha üstün olmasına rağmen hicivde Hz. Ali taraftarı Kays b. Amr en-Necâşî'ye ve A'ver b. Berrâ'ya yenilmiştir. İbn Reşîḳ, Temîm'in dinî ve ahlâkî açıdan hicvi hoş görmeyip ondan kaçındığı için mağlûp duruma düştüğü yorumunu yapmıştır. Kendisini ve kabilesini hicveden Necâşî'yi Hz. Ömer'e şikâyet ettiği, Ömer'in Necâşî'nin şiirini farklı yorumlamasına rağmen şikâyetinde ısrar etmesi yüzünden Hassân b. Sâbit'i hakem tayin ettiği, onun Temîm'i haklı görmesi üzerine Necâşî'yi dilini kesmekle tehdit ettiği veya hapis cezası verdiği kaydedilir (İbn Kuteybe, s. 247-248). Temîm b. Übeyy'in Necâşî'nin kardeşi Hadîc (Hudeyc), hıristiyan Ahtal, Avf b. Mâlik ve Leylâ el-Ahyeliyye ile de hicivleşmeleri vardır. Bunların dışında övgü, savaş tasviri, ihtiyarlık, hikemiyat ve emsale dair bazı

parçaları bulunmaktadır. Bir şiirinde Sıffîn Savaşı'ndan söz etmiştir (Dîvân, nşr. İzzet Hasan, s. 345).

İbnü'n-Nedîm, Temîm divanının mevcudiyetini el-Fihrist'inde haber vermiş ve Ebû Amr b. Alâ, Asmaî, Tûsî, İbnü's-Sikkît, Sükkerî tarafından şiirlerinin derlendiğini, Muhammed b. Muallâ tarafından divanının şerhedildiğini kaydetmiştir. Bu eserlerden hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ında şerhten yararlandığı belirtilir. Temîm b. Übey divanının tek yazma nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (nr. 2262) İzzet Hasan tarafından yayımlanmış, Ahmet İhsan Türek de divanı neşretmiştir (bk. bibl.). Mes'ûd Âmir, İzzet Hasan'ın tahkik ettiği divanda bulunmayan beyitleri "İstidrâk ʿalâ Dîvâni Temîm b. Übey b. Muḳbil" adıyla yayımlamıştır (MMLADm., LXXI/2 [1416/1996], s. 341-349). Benzer bir çalışma Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî tarafından yapılmış, bu çalışma Ebû Mahfûz Kerîm el-Ma'sûmî'nin Buḥûs̱ ve tenbîhât adlı kitabında yer almıştır (Beyrut 2001, II, 893-919).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mukbil, Dîvân (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1381/1962, s. 23, 76-77, 345 ve tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-28; İbn Mukbil Divanı, Hayatı, Şahsiyeti ve Şiiri Hakkında Bir Araştırma İle (haz. Ahmet İhsan Türek), Ankara 1967, neşredenin girişi, s. VII-XXXI, 1-40; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 118, 143-150, 493, 513; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 326; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 247-248, 250, 366-368; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-ems̱âl (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Beyrut 1408/1988, II, 102; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 78, 158; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Dımaşk 1414/1994, I, 518-519; Bekrî, Muʿcem, I, 131; a.mlf., Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, I, 68; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, VII, 282; Ali M. M. Kirîdağ, İbn Muḳbil: Ḥayâtühû ve şiʿrüh, Sebhâ 1988, s. 3-61, ayrıca bk. tür.yer.; J. Stetkevych, "A Qasîdah by Ibn Muqbil", JAL, XXXVII/3 (2006), s. 303-354; Ch. Pellat, "Ibn

Muḳbil", EI² Suppl. (İng.), s. 394; J. E. Montgomery, "Ibn Muqbil", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 353; Ali Ebû Zeyd, "Temîm b. Übey b. Muḳbîl", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 873; Ahmed Ziyâd Mahbek, "İbn Übey Ebû Kâʿb Temîm b. Übey b. Muḳbil", Mv.AU, I, 218-221.

Tacettin Uzun

TEMÎMÎ, Beyân b. Sem‘ân

(bk. BEYÂN b. SEM‘ÂN).

TEMÎMÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد التميمي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Makdisî et-Temîmî (ö. 370/980’den sonra)

Kudüslü hekim ve eczacı.

Kudüs’te bir hekim ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dedesi Saîd tabip ve eczacı idi. Temîmî dedesinden ve gezip dolaştığı şehirlerdeki hekimlerden tıp tahsil etti. Bu sırada Kudüs’te yaşayan Enbâ Zahriyâ b. Sevâbe adlı bir rahibin tıp ve eczacılık hakkındaki bilgilerinden faydalandı. Burada ders aldığı bir hekim de Ebû Muhammed Hasan b. Ebû Nuaym’dır. Basit ve birleşik ilâçlar üzerinde çalışmak Temîmî’de bir tutku haline geldi, bu alanın en başarılı hekimleri arasında yer aldı. Özellikle yılan, akrep ve haşerelerin sokmasına karşı kullanılan tiryakla (panzehir) ilgili büyük, orta ve küçük hacimde eserler yazdı. Çeşitli ilâçların karışımından oluşan ve “et-tiryâku’l-fârûk” denilen panzehire başka maddeler katarak daha etkili bir ilâç elde etti (İbnü’l-Kıftî, s. 105-106). Remle ve Doğu Akdeniz sahillerini ele geçiren İhşîdî Emîri Hasan b.

Ubeydullah b. Tuğç tarafından kabul edilen Temîmî onun dostluğunu kazandı ve kendisi için çeşitli ilâçlarla (macun) vebaya karşı tütsüler hazırladı (İbn Ebû Usaybia, s. 547). Remle’den Kahire’ye geçti ve Fâtımîler’in veziri Ya‘kūb b. Killis’in yakınları arasına girdi. İklim şartları ve hava kirliliğinin hastalıkların yayılmasına etkileri, kirli havayı temizlemenin, vebadan korunmanın yolları ve çeşitli ilâçlara dair Mâddetü’l-beḳāʾ fî ıṣlâḥi fesâdi’l-hevâʾ ve’t-taḥarruz min żarari’l-evbâʾ adlı eserini bu vezire takdim etti. Kahire’de bulunduğu sırada gerek yerli hekimler gerekse Mağrib’den gelip Halife Muiz-Lidînillâh’a hizmet eden hekimlerle tıp üzerine tartışmalar yaptı. Kaynaklar onun ilmî tartışmalarda son derece dürüst davrandığını, ortada delil söz konusu olduğu sürece kimsenin görüşünü peşinen reddetmediğini belirtir (İbnü’l-Kıftî, s. 106). İbnü’l-Kıftî, Temîmî’nin 370 (980) yılı dolaylarında Kahire’de hayatta

bulunduğunu belirtmekte, diğer kaynaklar da onun bu tarihten sonra vefat ettiğini yazmaktadır. Ali b. Rıdvân, İbn Meymûn, Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbnü'l-Baytâr ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi hekim ve müellifler Temîmî'nin eserlerine atıfta bulunmuşlardır.

Eserleri. 1. el-Mürşid ilâ (fî) cevâhiri'l-aġziye ve ḳuva'l-müfredât mine'l-edviye. Temîmî'nin en önemli çalışması kabul edilen eser iki bölümden ve çeşitli makalelerden oluşmaktadır (Sezgin, III, 318). Bazı bölümleri günümüze ulaşan eserin on dördüncü makalesi Jutta Schönfeld tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Freiburg 1976). 2. Mâddetü'l-beḳāʾ fî ıṣlâḥi fesâdi'l-hevâʾ ve't-taḥarruz min żarari'l-evbâʾ. Müellifin Kahire'de iken Vezir İbn Killis'e ithaf ettiği, on makaleden ibaret olan eseri Yahyâ Şa''âr yayımlamıştır (Kahire 1999). Mâddetü'l-beḳāʾ Abdüllatîf el-Bağdâdî tarafından ihtisar edilmiştir (DMBİ, XVI, 176). 3. Ḫavâṣṣü'l-Ḳurʾân. Bazı nüshalarda adı Menâfiʿu ḫavâṣṣi'l-Ḳurʾân ve Keşfü's-sırri'l-maṣûn ve'l-ʿilmi'l-meknûn şeklinde geçmektedir. Sûrelerin faziletini konu alan eserin birçok nüshası bulunmaktadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 136; Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 116, Ayasofya, nr. 376; ayrıca bk. Sezgin, III, 318). Temîmî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâb fi't-Tiryâḳ, Kitâb Muḫtaṣar fi't-tiryâḳ, Kitâbü'l-Faḥṣ ve'l-iḫbâr, Muḫalliṣü'n-nüfûs, Ḥabîbü'l-ʿarûs ve reyḥânü'n-nüfûs, Maḳāle fî mâhiyyeti'r-remed ve envâʾih ve esbâbih ve ʿilâcih.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, Mâddetü'l-beḳāʾ fî ıṣlâḥi fesâdi'l-hevâʾ ve't-taḥarruz min żarari'l-evbâʾ (nşr. Yahyâ Şa''âr), Kahire 1999, neşredenin girişi, s. 7-71; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 105-106; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 546-548; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 727; II, 1574; Sarton, Introduction, I, 679; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 245, 269-270, 332; Sezgin, GAS, III, 317-318; VII, 388; Yûnus Kerâmetî, "Temîmî", DMBİ, XVI, 174-176; M. Yâsir Zekkûr, "Muḥammed et-Temîmî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2007, XVIII, 73-74.

Mahmut Kaya

TEMÎMÎ, Takıyyüddin b. Abdülkādir

(تقيّ الدين بن عبد القادر التميمي)

Takıyyüddîn b. Abdilkādir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî (ö. 1010/1601)

Hanefî fıkıh âlimi, kadı ve biyografi yazarı.

950 (1543) yılı başlarında Gazze'de doğdu. Hayatıyla ilgili en geniş bilgiyi veren Nev'îzâde Atâî'nin kaydettiğine göre sahâbî Temîm ed-Dârî'nin soyundan gelmiş olup bundan dolayı Temîmîzâde diye tanınmıştır. Kahire'ye giderek Zeynüddin İbn Nüceym ve Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî gibi âlimlerden ders aldı; Şâfiî mezhebine mensupken Hanefîliği benimsedi. Tahsilini tamamladıktan sonra Eşrefiyye ve Şeyhûniyye gibi medreselerde müderrislik yaptı. III. Murad'ın tahta geçmesinin (982/1574) ardından İstanbul'a giderek bazı kitaplarını sultanın hocası Hoca Sâdeddin Efendi'ye takdim etti, bu sebeple Mısır'da kadılık görevine tayin edildi. Temîmî, 992 (1584) yılında İstanbul'da Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi ile defalarca bir araya geldiğini ve onun bazı eserlerini kendisine gösterdiğini, 993'te (1585) Anadolu kazaskerliğinden mâzul Bahâeddinzâde Abdullah Efendi ile görüştüğünü belirtir (eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 260; IV, 180). 997 Recebinde (Mayıs-Haziran 1589) bazı büyük âlimlere dil uzatması yüzünden Mısır'ın güneyindeki Nûbe bölgesinde İbrîm nahiyesine sürgün edildi. 1000 yılı Muharreminde (Ekim-Kasım 1591) İstanbul'a giderken bindiği gemi Sakız adasında parçalanıp malları yok olunca kendisine tekrar görev verildi. Atâî, Temîmî'nin ölüm tarihini 1005 (1597) yılı sonları diye kaydederken Muhibbî 5 Cemâziyelâhir 1010'da (1 Aralık 1601) Kahire'de vefat ettiğini belirtir (Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 480). Kâtib Çelebi, Temîmî'yi andığı yerlerde yazı ve rakamla 1005 yılını vermiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 152, 385, 394; II, 1017, 2049), iki yerde 1010 (1601) tarihi de rakamla kaydedilmiştir (a.g.e., II, 1098, 1099). Temîmî'nin kendisinden övgüyle söz ederek hakkında ayrıntılı bilgi verdiği Sun'ullah Efendi'nin biyografisini yazarken Hoca Sâdeddin Efendi'nin 1008 (1599) yılında vefatı üzerine onun şeyhülislâmlık makamına getirildiğini söylemesi (eṭ-Ṭabaḳātü's-

seniyye, IV, 95) kendisinin bu tarihte hayatta olduğunu ve Muhibbî'nin verdiği tarihin daha doğru kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Temîmî'nin oğlu Hasan Efendi, Feyyûm ve Mansûre Kadısı Balıkzâde İbrâhim Efendi'nin damadı ve Nev'îzâde Atâî'nin teyzesinin kocası olup Mısır'ın Reşîd ve Dimyât kazalarında birçok defa kadılık görevinde bulunmuştur. Atâî, Temîmî'nin Mısır'a kadı tayin edildiğini söylemekle birlikte görev yerini belirtmemiştir. Kehhâle, Kahire yakınındaki Cîze ve çevresinde bu görevi yerine getirdiğini kaydetmekte (Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 91), eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye'nin yazıldığı yerle ilgili kayıtlardan onun Nil kıyısındaki Füve kasabasında ve Konya'da da kadılık yaptığı anlaşılmaktadır (aş.bk.). Kahire'den sonra İstanbul'da öğrenim gören, ardından Rumeli, Selânik ve Üsküp kadılığı yapan Şehâbeddin el-Hafâcî, Temîmî ile dost olduğunu, zaman zaman yazıştıklarını belirterek ona gönderdiği bazı beyitleri zikretmiştir.

Eserleri. 1. eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye. Müellif eserine bu adı vermekle birlikte Hafâcî ve Muhibbî kitabı Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye diye anmaktadır. eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye nâşiri, Kâtib Çelebi'nin, müellifin bu eseri 993'te (1585) tamamladığını belirttiği halde kitabın sonunda, "989 yılında Füve şehrinde kadı iken telif edilmiştir" ibaresinin bulunduğunu söylemesini (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1098) şöyle açıklamaktadır: eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye'nin sonundaki bilgiden de anlaşıldığı üzere (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1113, vr. 409) Temîmî bu eserin telifini Füve kadısı iken 10 Receb 989'da (10 Ağustos 1581) bitirmiştir. Kitabın müellif nüshasının (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb Ktp., nr. 1124) son sayfasının kenarına farklı bir yazıyla düşülen, Sultan III. Murad döneminde Konya kadılığı sırasında telif edildiği yolundaki nota göre Temîmî muhtemelen eseri III. Murad'a sunmak için 993'te (1585) İstanbul'a gitmiş ve Konya kadılığıyla ödüllendirilmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, I, zây, hâ). Bu bilgilerden hareketle müellifin Konya'ya gelmesinin ardından kitaba bazı ilâvelerde bulunduğu da

söylenebilir. Kâtib Çelebi eserin kendi alanında yazılmış en hacimli kitap olduğunu, müellifin eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'de yer alan âlimlere kendi zamanına kadar yaşayan ulemâyı da eklediğini ve biyografi sayısının 2523'e ulaştığını belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1098). Temîmî, III. Murad'a ithaf ettiği eserin mukaddimesinde sultana övgülerini dile getirdikten sonra

tarih ilmine ve tarih yazımına, kitapta izlediği yönteme ve kullandığı terimlere dair bilgi verir. Ardından kısaca Hz. Peygamber'in hayatını anlatır (eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 41-72), Ebû Hanîfe'nin biyografisini ve menâkıbını genişçe ele alır (a.g.e., I, 73-169). Daha sonra alfabetik sıraya göre başlangıçtan kendi zamanına kadar yaşamış Hanefî âlimlerinin biyografilerini kaydeder. Eserin sonunda künye, lakap ve nisbeleriyle tanınanlar zikredilmiştir. Hocası İbn Gānim el-Makdisî'nin yanı sıra (Atâî, s. 399) Hoca Sâdeddin Efendi, Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi ve Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi gibi âlimlerin takriz yazdığı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1098), çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1113; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3390, 3391; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3295, Hamidiye, nr. 969) ilmî neşrini, biri müellif hattı olmak üzere beş yazma nüshaya dayanarak Abdülfettâh Muhammed el-Hulv gerçekleştirmiştir. Kitabın birinci cildini Kahire'de neşreden Hulv (1390/1970) baştan Utbe ismine kadar olan kısmı dört cilt halinde Riyad'da yayımlamış (1403-1410/1983-1989), 1994 yılında vefatı sebebiyle neşir tamamlanamamıştır. 2. es-Seyfü'l-berrâḳ fî ʿunuḳi'l-veledi'l-ʿâḳ. Kâtib Çelebi günümüze ulaşmayan bu eserin müellifin hayırsız oğlu Hasan için yazdığı bir risâle olduğunu belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1017). 3. Muḫtaṣaru Yetîmeti'd-dehr. Temîmî, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Arap şair ve ediplerine dair ünlü eserini ve Hasan b. Muzaffer en-Nîsâbûrî'nin Ẕeylü'l-Yetîme'sini yarısına kadar ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2049, 2050). 4. Teẕkire. Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bu eserin muhtevası hakkında bilgi yoktur (a.g.e., I, 385). Temîmî'nin ayrıca İbnü'n-Nâzım'ın (İbnü'l-Musannif) babası İbn Mâlik'e ait el-Elfiyye üzerine yaptığı şerhe bir hâşiye (a.g.e., I, 152) ve Arap atasözlerine dair bir eser yazdığı kaydedilir (Atâî, s. 408). Brockelmann, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî'nin Menâfiʿu'l-Ḳurʾân ve mâ fî külli âyetin mine'l-burhân adlı eserini yanlışlıkla Takıyyüddin et-Temîmî'ye nisbet etmiştir (GAL Suppl., II, 429; krş. GAL, I, 273; Suppl., I, 422). Temîmî'nin bazı beyit ve kıtaları Hafâcî ve Muhibbî tarafından zikredilmiş, III. Murad, Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi ve Ahmed b. Hasan b. Abdülmuhsin er-Rûmî için yazdığı kasideler eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye'de kaydedilmiştir (I, 9-10, 333-336; IV, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin b. Abdülkādir et-Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1113, vr. 409; a.e. (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1403-10/1983-89, I, 9-10, 41-169, 333-336; III, 250, 260; IV, 94-95, 180, 361; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. e-m; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 391, 399, 408; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 152, 385, 394; II, 1017, 1098, 1099, 1838, 2049, 2050; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, II, 27-31; a.mlf., H̱abâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâl mine'l-beḳāyâ (nşr. Mehmet Mesut Ergin), Ankara 2008, s. 386-390; Muhibbî, H̱ulâṣatü'l-es̱er, I, 479-480; a.mlf., Nefḥatü'r-Reyḥâne, III, 60, 220; Ahmed b. Muhammed el-Ensârî eş-Şirvânî, Ḥadîḳatü'l-efrâḥ li-izâḥati'l-etrâḥ, Kahire 1305, s. 111; Brockelmann, GAL, I, 273; II, 405; Suppl., I, 422; II, 429; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 245, 599; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 91; V, 285; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 85-86; Osman Mustafa et-Tabbâʿ, İtḥâfü'l-eʿizze fî târîḫi Ġazze (nşr. Abdüllatîf Zekî Ebû Hâşim), Gazze 1420/1999, IV, 123-125.

Muharrem Kılıç

TEMÎMİYYE

(التميميّة)

İmâmiyye’den Zürâre b. A‘yen et-Temîmî’nin Zürâriyye diye de anılan mensuplarına verilen ad

(bk. İMÂMİYYE).

TE’MİN

(bk. ÂMİN).

TEMİR, Ahmet

(1912-2003)

Türk dili ve Moğolca üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Türkolog.

14 Kasım 1912'de Tataristan Özerk Cumhuriyeti Samara vilâyetine bağlı Bügülme (Bugulma) kazasının Elmet (Almetyevsk) köyünde doğdu. Babası, Mekke ve Medine medreselerinde on yıl okuduktan sonra Elmet'te imamlık ve öğretmenlik yapan Carullah oğlu Reşit, annesi Şelcili köyü

müderrislerinden Abdülfettah Efendi'nin kızı öğretmen ve yazar Zeynep Abıstay'dır. Ahmet Temir henüz okula başlamadan okuyup yazmayı öğrendi. İlk tahsiline Tatarca olarak Elmet'te başladı. Babası imamlık göreviyle Bügülme'ye gidince (1921) orada Rus okullarına devam etti. Ancak Rusça bilmediğinden birinci sınıfı yeniden bir kilise okulunda, ikinci ve üçüncü sınıfları özel bir okulda, dördüncü sınıfı başka bir okulda ve beşinci sınıfı Puşkin okulunda tamamladı (1925). Keman ve piyano çalacak kadar mûsiki, okulun duvar tablolarını yapacak kadar resim öğrendi. Dilci, tarihçi ve o dönemde Kazan mebusu olan teyzesi Hâdi Atlasî'den tarih ve Almanca dersleri aldı. Ortaokul öğrenimi için bir Rus lisesine kaydolduysa da ikinci sınıfa başlarken babası Tatar millî hareketine katılan bir din âlimi olduğu gerekçesiyle proleter sayılmayan eski zenginlerin, din bilginlerinin ve idarecilerin çocukları ile birlikte okuldan uzaklaştırıldı. Sovyet okullarında okuması yasaklandığından Rostov'da mektupla eğitim veren Poliglot okulundan çizim, mimari, inşaat teknikerliği ve İngilizce dersleri aldı (1926-1928). Ayrıca Rus, Alman, Fransız ve İngiliz edebiyatlarının önde gelen klasiklerini okuyarak kendini yetiştirdi.

17 Haziran 1929'da arkadaşı Ahat Ural Bikkul ile birlikte Bügülme'den ayrılan Temir Volga, Hazar ve Kafkasya üzerinden uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra Batum'dan Türkiye'ye iltica etti (8 Temmuz 1929). Maarif Vekâleti'nin emriyle Trabzon Erkek Muallim Mektebi'ne kaydoldu ve orta öğrenimine burada yatılı olarak devam etti. Ancak okulun 1934'te kapanması üzerine İstanbul Haydar Paşa Lisesine geçti ve burayı bitirdi

(1935). Aynı yıl Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne girdi. Bir süre M. Fuad Köprülü'nün tarih derslerine devam etti, Macarca öğrenmeye başladı. İkinci yarıyılda kazandığı dört aylık bursla Berlin Üniversitesi'ne gitti (1936). Burada öğrenimi sürdürürken Tatarca okutmanlığına tayin edildi. Ayrıca üniversite orkestrasında keman çaldı. 1941'de filolojiyi bitirdi. Bir taraftan da Alman-Sovyetler Birliği cephesindeki esir kamplarını dolaştı. 1941-1942 yıllarında Sovyet birlikleri içindeki Rus olmayan İdil-Ural (Tatar, Başkurt, Çuvaş ve Fin) menşeli esirlerin tesbitine çalıştı ve birçok kişinin kurtulmasını sağladı. Almanya'daki Rusya Türkleri'ne yönelik yayın yapan Teleradio'nun Tatarca yayınını idare etti. Bu maksatla çıkarılan İdil-Ural gazetesinin ilk sayısını neşretti. Hazırladığı Die Konjuktionen und Satzeinleitungen im Alt-Türkischen adlı tezle doktor unvanını kazandı (1943).

1943 Ekiminde Türkiye'ye dönen Ahmet Temir doçentlik için başvurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne giremeyince askere gitti. Dönüşte Millî Eğitim Bakanlığı Müzeler Genel Müdürlüğü'nde çalıştı (1947-1951). Hamburg Üniversitesi'nden aldığı bir teklifle tekrar Almanya'ya gitti; iki yıl Türkçe okutmanlığı yaptı (1952-1954). Bu sırada Moğolca, Mançuca ve Çince dersleri alarak akademik araştırmalarını Eski Türkçe ve Moğolca alanında yoğunlaştırdı. Die Arabische-Mongolische Stiftungsurkunde von 1272 des Emirs von Kırşehir Caca Oğlu Nur el-Din adlı teziyle doçent oldu (1953). Ertesi yıl Türkiye'ye döndü. Altı ay kadar Hasanoğlan Öğretmen Okulu'nda edebiyat öğretmenliği yaptıktan sonra 1955'te Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Bölümü'n-de göreve başladı. 1962'de "Türkçe ve Moğolca Arasındaki İlgiler" adlı çalışmasıyla (DTCFD, III/1 [1955], s. 1-25) profesörlüğe yükseldi. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün tüzüğünü hazırlayarak kuruluşunda görev aldı (1961) ve 1962-1975 yıllarında başkanlığını yaptı. Bu dönemde Türk Kültürü, Cultura Turcica ve Türk Kültürü Araştırmaları adlı dergilerin imtiyaz sahipliğini üstlendi. 1982'de emekli oluncaya kadar bu görevlerin yanı sıra klasik Moğolca öğretimine devam etti. Emekliliğinden sonra Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde (1981-1983) ve Marmara Üniversitesi'nde (1984-1985) ders verdi. Tatarca, Moğolca, Macarca, Çince, Rusça, Almanca, İngilizce ve Fransızca bilen Temir 18 Nisan 2003'te Ankara'da öldü.

Türkiye’de Mongolistik çalışmalarını başlatan ilk bilim adamı olan Ahmet Temir, ilim dünyasında ve Türkiye’de önemli bir yer edindiği gibi Türk dünyasıyla ilgili birçok faaliyete öncülük yapmıştır. Amerikalılar’ca yönetilen ve esir milletlere yayın yapan Radio Liberty’nin Tatar-Başkırt masasında danışman olarak çalışmış, Tatarca edebî ve tarihî yazıları yayımlamıştır (1975-1976). Ahmet Temir, Institut zur Erfoschung der UdSSR, Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti, Societas Uralo Altaica (Göttingen), La Société Finno-Ougrienne (Helsinki), Permanent International Altaistic Conference (Bloomington-USA), Bund Deutsche Fernschreiberfreunde (Hamburg) gibi kuruluşların üyesiydi. Türk ve Moğol dilleri üzerindeki eserleri, makale ve bildirileriyle uluslararası önemli bir Türkolog olarak tanınmıştır. Türklüğün tarih, sosyal hayat, kültür ve politik birçok meselesiyle ilgilenip çözüm yolları aramış, bu alanda önemli faaliyetlerde bulunarak makaleler yazmıştır. İlim ve kültür hayatı dışında müzik, satranç, atçılık, dağcılık, buz pateni ve kayak sporlarıyla meşgul olan Ahmet Temir küçük yaşlarda öğrendiği piyano ve kemanla ilgisini daha sonraki hayatında da sürdürmüştür.

Eserleri. Telif ve Tercüme. 1. Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Dîn’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi (Ankara 1959, 1989). Almanya’da doçentlik tezi olarak hazırladığı bu çalışmada Temir, Selçuklular’dan Cacaoğlu Nûreddin’in Arapça vakfiyesinin, Anadolu’da Moğol hâkimiyeti devrinde Anadolu İlhanlı Valisi Samagar Noyan vasıtasıyla Moğol orduları kumandanına da onaylattığı Moğolca’sını Türkçe’siyle neşretmiştir. 2. Milliyet Ülküsü İçinde Bilim ve Eğitim (Ankara 1961). 3. Moğolların Gizli Tarihi (Ankara 1948, 1986, 1989). Çin alfabesiyle 1240’ta Moğolca yazılan eseri, Almanca ve Rusça tercümeleri Moğolca aslı ile karşılaştırılıp çeşitli açıklamalar ve notlar ekleyerek Türkçe’ye çevirmiştir. 4. Sibirya’dan (I-II, İstanbul 1954-1956). Friedrich Wilhelm Radloff’un Sibirya ve Türkistan’daki Türk boyları hakkında Aus Sibirien adlı eserinin çevirisidir. 5. Sibirya’dan Seçmeler (Ankara 1976). 6. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi (I-IV, İstanbul 1954-1958). Temir’in Zakir Kadiri Ugan’la birlikte yaptığı Taberî’nin Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk’ünün tercümesidir. 7. Kır Atlı (Ankara 1971; İstanbul 1999). Theodor Storm’un Der Schimmelreiter adlı eserinin tercümesidir. Ahmet Temir’in bir başka önemli çalışması, Annemarie von Gabain’ın Alttürkische Grammatik (Leipzig 1941) adlı eserinin sonundaki “Glossar” (s. 291-357) başlıklı Uygurca-Almanca

sözlüğün Türkiye Türkçesi’ne çevirisidir.

Biyografi. 1. “Ahmet Temir’in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri” (TKA, XXX/1-2

[1992], s. 5-117). Doğumundan Türkiye’ye iltica etmesine kadar geçen hayatını ve 1931 yılından itibaren çalışmalarını kapsar. 2. 60 Yıl-Almanya (1936-1996) Bir Yabancının Gözü ile Geziler-Araştırmalar-Hatıralar (Ankara 1998). 3. Vatanım Türkiye (ilki makale, ikincisi kitap olarak yayımlanan, üçüncüsü henüz yayımlanmayan bu çalışmada Ahmet Temir dönem dönem kendi hayatını anlatmaktadır). 4. Yusuf Akçura (Ankara 1987). 5. Moğolların Gizli Tarihine Göre Cengiz Han (Çingiz Han) (Ankara 1989). 6. Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri: Hayatı-İlmî Kişiliği-Eserleri (Ankara 1991). Ahmet Temir’in ayrıca Bahadır Giray, Anadolu’da İlhanlı valilerinden Samagar Noyan, Abdullah Tukay, M. Fuad Köprülü, Reşit Rahmeti Arat, Hâdi Atlasî, Şeyh Şâmil, Abdünnasîr Kursavî, Alimcan İbrahim(of), Âlimcan Barudî, Şehâbeddin Mercânî, Murad Remzi, Ayaz İshakî İdilli gibi bilim ve kültür adamları hakkında otuz kadar biyografi makalesi bulunmaktadır. Yerli-yabancı pek çok yayında makale, madde, bildiri ve tanıtma yazıları yazan Ahmet Temir’in yabancı dildeki yazılarının çoğu Almanca, bir kısmı İngilizce ve Fransızca’dır (eserlerinin kronolojik bir listesi için ayrıca bk. TKA, XXX/1-2 [1992], s. 91-117; Özyetgin, TDe., XVI/1 [2003], s. 6-8).

BİBLİYOGRAFYA

Tuncer Gülensoy, Prof. Dr. Ahmet Temir’in Hayatı ve Eserleri, Kayseri 1983; a.mlf., “Ahmet Temir’in Türk Dili ve Kültürüne Katkıları”, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdülkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 221-239; Ahmet Temir, Altmış Yıl Almanya (1936-1996): Bir Yabancının Gözü ile Geziler-Araştırmalar-Hatıralar, Ankara 1998; a.mlf., “Ahmet Temir’in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri”, TKA (Prof. Dr. Ahmet Temir’e Armağan), XXX/1-2 (1992), s. 5-117; A. Melek

Özyetgin - Saime Selenga Gökgöz, “Prof. Dr. Ahmet Temir’le Söyleşi”, Kök Araştırmalar, II/1, Ankara 2000, s. 3-64; a.mlf., “Prof. Dr. Ahmet Temir (14.11.1912-18.04.2003)”, TDe., XVI/1 (2003), s. 1-8; Tuncer Baykara, “Ahmet Temir (14.11.1912-18.04.2003)”, TİD, XVIII/2 (2003), s. 151-152; H. Ağca, “Temir, Ahmet”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 244-245.

Mustafa Erkan

TEMİZLİK

İslâm kaynaklarında temizlik kavramı genellikle tahâret (tuhr) kelimesiyle ifade edilir. Ayrıca zekât kökünden çeşitli kelimeler "maddî veya mânevî yönden temizlenme; temizleme, arıtma, temize çıkarma" anlamında kullanılır. Nezâfet ve nekā' (nekāvet) kökünden kelimeler de benzer anlamları içerir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "zky", "ṭhr" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "zky", "ṭhr", "nḳv", "nẓf" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "zky", "ṭhr", "nḳv", "nẓf" md.leri). Bu kavramların karşıtları necâset, hubs, reces gibi kelimelerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de temizlik karşılığında en sık kullanılan kavram tahârettir. Bu kavram, içinde yer aldığı on dokuz âyetin (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭhr" md.) üçünde hadesten tahâreti, sekizinde günahlardan, ahlâkî ve mânevî kirlerden temizlenmeyi ifade eder; diğerlerinde ise hem maddî hem mânevî temizlik anlamı vardır. Nitekim Râgıb el-İsfahânî tahâretin beden ve ruh (nefis) temizliği diye ikiye ayrıldığını, âyetlerin genelinden her iki anlamın çıkarılabildiğini belirtir (el-Müfredât, "ṭhr" md.) İlk nâzil olan sûrelerin birinde (el-Müddessir 74/4-5), "Elbiseni temiz tut, günahlardan uzak dur!" buyurulması Kur'an'ın maddî ve mânevî temizliğe verdiği önemi gösterir. Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiğine göre buradaki elbise ile bütün bedenin kastedildiğini ileri süren müfessirler yanında bazıları elbiseden maksadın kalp olduğunu söylemiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 191-192). Âyetlere göre Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever (el-Bakara 2/222); müminler temizlenmeyi sever, Allah da temizlenenleri sever (et-Tevbe 9/108; krş. Şevkânî, II, 459). Allah, Hz. İbrâhim'e ve İsmâil'e kendi evini (Kâbe) temiz tutmalarını emretmiştir (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26). İnsanların temizlikte kullanmaları için Allah gökten su indirmektedir (el-Enfâl 8/11), bu tertemiz bir sudur (el-Furkān 25/48); Allah iyi kullarına cennette tertemiz bir içecek lutfedecek (el-İnsân 76/5-6), orada müminlere tertemiz eşler verilecektir (el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57). Allah'ın insanlara iffetli olmalarını, ibadet etmelerini, kendisine ve peygamberine itaat etmelerini emretmekle onları günah kirlerinden arıtıp temizlemeyi murat ettiği (el-Ahzâb 33/33); müminlere abdest, gusül ve teyemmümü emretmekle onları günahlardan temizlemek ve üzerlerindeki

nimeti tamamlamak istediği (el-Mâide 5/6; krş. Taberî, IV, 479-480; Şevkânî, II, 23); sadakanın insanları günahlardan arındırdığı (et-Tevbe 9/103) bildirilir. Son âyetin nüzûlüyle ilgili bir rivayete göre Tebük Savaşı'na mazeretsiz katılmayan bazı müslümanlar yaptıklarına çok üzülmüş, mallarının tamamını Resûlullah'a sunarak, "Bunları tasadduk edip bizi bu günahtan temizle, bizim için Allah'tan af dile" demiş, Hz. Peygamber kendisine bu yönde bir emir gelmediğini söylemiş, o sırada bu âyetin inmesi üzerine mallarının üçte birini tasadduk etmek için ayırmıştır (Taberî, VI, 463-464; Fahreddin er-Râzî, XVI, 178). "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" meâlindeki âyete (el-Vâkıa 56/79) bağlamdan hareketle, "Levh-i mahfûza sadece tertemiz melekler dokunabilir" ya da, "Kur'an'a ancak günahlardan temizlenmiş olanlar dokunabilir" anlamı verilmiştir. Kur'an'a abdestli olmayanların el süremeyeceği yönünde yorumlar da vardır (Taberî, XI, 659-661; Şevkânî, V, 186). Râgıb el-İsfahânî âyeti, "Kur'an'ın hakikat bilgilerine ancak nefsini arındıran ve fesat kirlerinden temizlenenler ulaşabilir" diye açıklamıştır (el-Müfredât, "ṭhr" md.). Kur'an'da ayrıca zekât kökünden çeşitli kelimeler mânen temizlenme kapsamında geçer. Buna göre nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle kirleten ise hüsrana uğramıştır (eş-Şems 91/9-10); "Kim temizlenirse kendi iyiliği için temizlenmiş olur" (Fâtır 35/18); öyle günahkârlar var ki Allah âhirette onlarla konuşmayacak, yüzlerine bakmayacak, onları temizlemeyecektir (el-Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77). Cebrâil Hz. Meryem'e Îsâ'yı müjdelerken onu tertemiz bir çocuk diye nitelemiştir (Meryem 19/19). Bazı âyetlerde iyiliklerin insan için temizleyici ve arıtıcı olduğu bildirilir (el-Bakara 2/232; en-Nûr 24/28, 30).

Aynı kavramlar hadislerde de geçmektedir. Hz. Peygamber genel olarak sağlık ve temizliğe, bilhassa ağız, burun ve diş gibi sağlık bakımından özel önem taşıyan organların temizliğine (meselâ bk. Müsned, I, 258, 344; Buhârî, "Riḳāḳ", 1; Müslim, "Ṭahâret", 56); ayrıca saç, sakal ve bıyık bakımına (Buhârî, "Libâs", 64, 74; Müslim, "Ṭahâret", 54; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 3) önem verirdi. "Temizlik imanın yarısıdır" (Müsned, V, 342-344; Dârimî, "Vuḍûʾ", 2; Müslim, "Ṭahâret", 1); "Namazın anahtarı temizliktir" (Müsned, I, 123; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 73; Tirmizî, "Ṭahâret", 3) meâlindeki hadisler Resûl-i Ekrem'in temizlik kültürünün geliştirilmesine verdiği önemin açık ifadeleridir. Bir hadiste bildirildiğine göre sünnet olmak, kasıkları tıraş etmek, tırnakları kesmek, koltuk altındaki kılları

almak, bıyıkları kısaltmak peygamberlerin geleneğidir (Buhârî, “Libâs”, 63, 64; Müslim, “Ṭahâret”, 49-56). Resûlullah çevresindeki insanlara temizlik alışkanlığı kazandırmaya çalışır, kılık kıyafet temizliğine dikkat çekerdi (el-Muvaṭṭaʾ, “Şaʿr”, 7; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 17). Bilhassa cuma ve bayram günlerinde yıkanır, temiz ve güzel

elbise giyer, hoş koku sürünürdü (Buhârî, “Cumʿa”, 2-6, 13; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 127). Temizliği gösterdiği için beyaz elbise giymeyi tavsiye ederdi (Müsned, V, 10, 13; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 13; Tirmizî, “Edeb”, 46). Bir cuma günü üstü başı toz içinde, terlemiş vaziyette huzuruna gelen birine, “Keşke böyle bir günde temizlik yapsaydın” demiştir (Buhârî, “Cumʿa”, 15; Müslim, “Cumʿa”, 5). Bir hadiste, “Ümmetime fazla zorluk yüklemekten çekinmeseydim her namaz öncesinde misvak kullanmalarını emrederdim” buyurulmuştur (Buhârî, “Cumʿa”, 8; Müslim, “Ṭahâret”, 42-48). Öte yandan ortak kullanım alanlarının ve çevrenin temizliği konusunda duyarlı olan Resûl-i Ekrem yolların, insanların oturduğu, gezip dolaştığı yerlerin temiz tutulmasını isterdi. Bir hadisinde, “Allah güzeldir, güzeli sever; temizdir, temizi sever” dedikten sonra çevrenin temiz tutulmasını emretmiştir (Tirmizî, “Edeb”, 41). Hz. Âişe, Resûlullah’ın değişik bölgelerde mescidler yapılmasını, buraların temiz tutulmasını ve ortama güzel kokular yayılmasını istediğini bildirir (Müsned, VI, 279; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 13; Tirmizî, “Cumʿa”, 64).

Temizlikle ilgili kavramlar hadislerde ayrıca mânevî temizliği ifade etmek üzere geçmektedir. Hz. Peygamber günahlarını affederek kalbini temizlemesi (Müsned, V, 257), nefsine takvâ verip ruhunu arındırması (Müsned, IV, 371; Müslim, “Ẕikir”, 73), beyaz elbisenin kirden arıtıldığı gibi kendisini de hata ve günahlardan temizlemesi (Müsned, IV, 354; Müslim, “Ṣalât”, 204) için Allah’a dua ederdi. İsrâ hadisesiyle ilgili hadislerin birinde Cebrâil’in Resûl-i Ekrem’in göğsünü açarak kalbini zemzem suyu ile yıkadığı ve içini temizlediği bildirilir (Buhârî, “Tevḥîd”, 37). İşlediği ağır bir günahtan dolayı pişman olup Hz. Peygamber’den kendisine ceza verilmesini isteyen bir sahâbî bu arzusunu, “Ey Allah’ın elçisi, beni temizle!” sözleriyle dile getirmiştir (Müsned, V, 347, 348; Müslim, “Ḥudûd”, 22). Allah’ın âhirette günahkârlarla konuşmayacağı, yüzlerine bakmayacağı ve onları temizlemeyeceği hususu âyetlerde belirtildiği gibi hadislerde de geçmektedir (meselâ bk. Müsned, II, 253,

480; III, 440; Buhârî, “Şürb”, 5; “Libâs”, 25; “Büyûʿ”, 60).

İslâmiyet’in bedenle ruh arasında kurduğu ilişkinin sonucu olarak her yönüyle temizlik konusuna Kitap ve Sünnet’te, Hz. Peygamber’in uygulamalarında, İslâmî kaynaklarda büyük önem verilmiş, bu sayede bir temizlik kültürü oluşmuş, temizlik, su ve bunlarla ilgili tesisler (çeşme, hamam, kuyu, sarnıç vb.) İslâm medeniyetinin en belirgin unsurlarından olmuştur. Bedenî temizliğin ibadetlerle ilgisi dolayısıyla temizlik bahsi fürû-i fıkhın başlıca konuları arasında yer almıştır. İbadetlerde maddî temizliğin dinî hükmü, temiz olan ve olmayan nesneler, temizlemede kullanılan maddeler, ibadet için temizliğin usulü ve ölçüsü gibi hususlar daha çok fıkıh kitaplarında incelenmiş, temizlik kavramı genellikle tahâret, pislik ve kirlilik necâset, hükmî pislik hades terimleriyle ifade edilmiştir (bk. TAHÂRET). Bunun yanında tasavvuf kaynaklarında ruhî ve ahlâkî temizliğe geniş yer verilmiş, fıkıhta maddî temizliğin ibadet şartı olarak görülmesi gibi tasavvufî kaynaklarda seyrü sülûk için kalp ve ruh temizliği, mânevî arınma gerekli görülmüştür (bk. TASFİYE). Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inde temizliğin bedenin ve dış ortamın pislikten, kirden pastan temizlenmesi, organların günah sayılan davranışlardan korunması, kalbin kötü huylardan arındırılması, ruhun mâsivâdan temizlenmesi şeklinde dört mertebesinin bulunduğu belirtilir. Ruhun temizlenmesi peygamberlere ve sıddîklara mahsus temizliktir. Her mertebedeki temizlik onunla ilgili amelin yarısıdır. Kalp amellerinin en ileri derecesi kalbi yanlış inançlardan ve kötü şeylerden temizleyip doğru inanç ve güzel ahlâkla donatmaktır. Kalp temizliği kalp amellerinin yarısı olduğundan temizlik de imanın yarısıdır. Yukarıdaki dört mertebeden her biri bir sonrakinin şartıdır. Buna göre beden temizliği diğerlerinin şartıysa da temizliği sadece bundan ibaret görüp diğer temizlik mertebelerini ihmal etmek büyük yanılgıdır (I, 125-126). Gazzâlî eserinin “Rubʿu’l-mühlikât” başlıklı üçüncü cildini bu konuya ayırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “zky”, “ṭhr”, “nḳv”, “nzf” md.leri; Müsned, I, 123, 258, 344; II, 253, 480; III, 440; IV, 354, 371; V, 10, 13, 17, 257, 342-344,

347, 348; VI, 279; Müslim, “Ṭahâret”, 42-56; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, IV, 479-480; VI, 463-464; XI, 659-661; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 125-126; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XVI, 178; XXX, 191-192; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I, 364; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 23, 459; V, 186.

Mustafa Çağrıcı

TEMKİN

(التمكين)

Sâlikin ulaştığı makamdaki sürekliliğini ifade eden tasavvuf terimi

(bk. TELVÎN).

TEMLİK

(التمليك)

Mülkiyet devrini sağlayan hukukî işlem.

Eşya üzerindeki mülkiyet hakkını (milk) veya malî bir hakkı başkasına devretmeyi ifade eden temlîk özellikle malî nitelikteki hukukî işlemlerin taksimi açısından önem taşır (malî bir hak olmayan "temlîkü't-talâk" için bk. TEFVÎZ). Hukukî işlemler özellikle işlevleri açısından tasnif edilirken mülkiyet devri sağlayanlara temlîkât adı verilmiş, bir malın aynına veya menfaatine dair mülkiyetin aktarımını hedefleyen işlem ve akidler bu kapsamda değerlendirilmiştir. Temlik bir bedel karşılığında (ivazlı) olursa muâvaza, bedelsiz olursa teberru adını alır. Buna göre temlîkât muâvazat ve teberruat çerçevesindeki bütün işlemleri kapsar. Bir malın aynına dair mülkiyetin bedelsiz temliki hibe, sadaka, vakıf; bedelli temliki satım (bey') ve alt türlerini oluşturan akidler, menfaatinin ivazsız temliki âriyet, ivazlı temliki kira (icâre) işlemleriyle gerçekleşir (Serahsî, XI, 133; Alâeddin es-Semerkandî, III, 205). Buna göre âriyet ve icâre akidleri temlîkât grubu içinde yer alır. İvazsız temlik ölüm sonrasına yönelik yapılırsa vasiyet söz konusu olur. Miras yoluyla mülkiyetin intikaline ise temlik denilmez. Zira bu sonucun gerçekleşmesinde mâlikin bir etkisi yoktur. Bazı kullanımlarda temlik başlı başına bir işlem, çoğu durumlarda ise işlemin işlevi olarak takdim edilmiştir. Bu işleve sahip işlemler arasında özellikle şunlar sayılmıştır: Muâvazat çerçevesinde bey', sarf, mukāyeda, selem, karz, kısmet, sulh, istisna, icâre, müzâraa, müsâkāt, nikâh, hul', mudârebe, cuâle; teberruat çerçevesinde hibe, sadaka, zekât, vasiyet, âriyet, karz, kefalet, havale; ivazlı akidlerde muhâbât, vakıf, ibrâ. Malî ibadetler çerçevesinde yer alan zekât ve sadakanın burada sayılma sebebi bu vesileyle hak sahiplerine yapılacak yararlandırmanın izin veya ibâha şeklinde değil temlik mahiyetinde yapılması şartının aranmasıdır. Yine kefâret olarak belirlenmiş olan on fakiri yedirme hükmünde yedirmenin yorumunda bunun izin ve ibâha tarzında değil temlik şeklinde yapılması gereğinden bahsedilir. Temlikin cevazında ihtilâf yokken izin ve ibâhanın cevazı tartışmalıdır.

İbâha muhataba yararlanma müsaadesi verirken mâlikin milki varlığını sürdürür. Dolayısıyla ibâha, kişinin ibâhaya konu yaptığı mal

ile olan mülkiyet bağını sona erdiren bir işlem değildir (Serahsî, XIII, 23). Muhataba sadece tüketme veya kullanma izni veren ibâha temlikten daha zayıf bir yetki veya imkânı ifade eder. Bu bağlamda mâlikin bağ veya bahçesindeki meyveden yararlandırma izni vermesi izin verilen kişiyi o meyveye mâlik kılmaz. Dolayısıyla muhatap ne onu satmaya ne de bir başkasını yararlandırmaya yetkili olur. Temlikle ibâha arasındaki bu mahiyet farkı milkü'l-menfaa ile hakku'l-intifâ arasında da geçerlidir (yetkinin mahiyeti açısından milk, hak ve ibâha arasındaki fark için bk. MİLK). Bazı akidlerin sağladığı yetkinin mahiyeti tartışılırken milk ile ibâha arasındaki fark gündeme gelir. Meselâ İbn Kudâme âriyet akdini ibâha olarak nitelemektedir.

Temlîkât grubuna giren işlemler mülkiyeti bir taraftan diğer tarafa geçirme işlevi noktasında birleşir. Bu süreçte taraflardan biri fakirleşirken diğeri zenginleşir. Bu sonuç ivazlı temlik işlemlerinde kuruluş (in‘ikad) esnasında, ivazsız temlik işlemlerinde genellikle kabz ile doğar. Ancak teberruatta kabz çoğunlukla in‘ikadın parçası olarak işlev görür. Teberruat grubundaki işlemlerde fakirleşen tarafın iradesi belirleyici olduğundan işlemin kuruluşu veya hukukî sonuç doğurması için karşı tarafın kabulünün gerekli olup olmadığı tartışılmıştır. Genelde karşı tarafın reddetmemiş olması işlemin tamamlanması için yeterli sayılmıştır. Mülkiyet hakkı, sahibine bu hakkı sona erdirme veya bir başkasına aktarma yetkisini verir. Bu yetki bizzat kullanılabileceği gibi temsilci vasıtasıyla da kullanılabilir. Temlik, ister ivazlı ister ivazsız olsun bir kazandırma işlemi olduğuna göre tarafların mâmelekleri bundan etkilenmektedir. Bundan dolayı öncelikle temlikte bulunan kişinin yeterli ehliyete sahip olup olmadığı önem taşır; bu ehliyeti taşımaması durumunda yapılan işlem geçersiz sayılır veya askıya alınır. Görünürde kişinin özgürlüğünü kısıtlayan bu tedbirin amacı onun çıkarını korumaktır. Edâ ehliyetine sahip olduğu halde iflâs ve rehin gibi bazı durumlarda kişinin tasarruf yetkisine getirilen kısıtlama alacaklıların haklarının korunması amacıyla açıklanmıştır.

Temlik işleminin diğer tarafı temellük eden durumundadır; fakat temellük mülkiyetin devri dışındaki yollarla da gerçekleşebilir. Temlik neticesinde de

olsa temellük iktisabî bir işlem olduğundan bu taraf, ehliyet açısından temlikte bulunan taraf için aranan ehliyet düzeyine muhtaç değildir. Eksik edâ ehliyeti temellük için yeterli sayılmıştır. Kendisine temlik yapılacak kişinin belli veya belirlenebilir durumda olması gerekir; meçhul bir şahsa temlik yapılamaz (a.g.e., a.y.). Vakıf işlemi işlem sahibi açısından temlik mahiyetindedir. Diğer taraf açısından bakıldığında vakfedilen malın mülkiyeti belli bir şahsa geçmiş değildir. Bu sebeple vakıf için temlik yerine daha çok habs (tahbîs) terimi kullanılır. Ölünün teçhiz ve tekfin masrafları da temlik sayılmaz; zira ölü haklara sahip olma özelliğini yitirmiştir. Aynı durum bir temlik işlemi sayılmayan köle âzadında da geçerlidir. Burada köleye herhangi bir şey temlik edilmemektedir. Yapılan işlem mülkiyetin iptali olarak değerlendirilmiştir (a.g.e., VII, 99). Temlikten söz edebilmek için mülkiyetin sahibinden çıkmış olması yeterli sayılmayıp sahibine ait bir işlemle bir başkasına geçmesi gerekir. Meselâ mâlik kendisine ait bir malı terkedip üzerindeki mülkiyet hakkını sona erdirdiğinde bu terk fiili mülkiyetin iptali anlamına gelir. Bir başkası da sahipsiz bu malı ihraz ederek üzerinde mülkiyet tesis ederse malın böyle dolaylı biçimde el değiştirmesi temlik sayılmaz. Burada bir inkıtâ hali söz konusudur ve devir olmadığı için temlikten söz edilemez. Terk fiili bir ıskat işlemidir. Daha sonra sahipsiz malı ihraz eden kişi de asaleten temellük etmiş olur. Temlik işlevi gören işlemler genellikle kavlî tasarruflar şeklinde cereyan eder. Fakat bazan birtakım fiil ve hareketler temlik şeklinde değerlendirilebilir.

Temlik İşleminin Konusu. Temlik işlevi gören akidlerin in‘ikad ve sıhhat şartlarından akid konusuna ilişkin olanlar temliki de ilgilendirir. Konunun mevcut, mümkün, meşrû ve mâlûm olması ile cehalet, garar, ribâ, müfsid şart ve zarar içermemesi yönündeki genel şartlar temlîkâtın muâvazat grubunda daha sıkı, teberruat grubunda nisbeten yumuşak biçimde uygulanır. Meselenin bir de mevcut bir borç ilişkisinin konusunu teşkil eden alacağın yeni bir işleme konu yapılması boyutu vardır. Alacağın temlike konu yapılması oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu süreç iki şekilde cereyan edebilir. Biri, alacağın mevcut taraflar arasında, diğeri alacaklı ile üçüncü kişi arasında yeni bir işleme konu yapılmasıdır.

Alacağın mevcut taraflar arasında bir işleme konu yapılması çeşitli şekillerde cereyan edebilir. Bunlardan biri alacağın borçluya ivazsız

temlikidir. Alacağın borçluya hibesi olarak da nitelenebilecek bu işlem ibrâ mahiyetindedir. Iskat yönü baskın olan ibrânın bir yönüyle temlik sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Iskatla temlik arasındaki temel fark, temlik karşı tarafın kabulüne bağlı bir işlemken ıskat karşı tarafın kabulüne bağlı değildir. Temlikte karşı tarafın itiraz etmemesi kabul için yeterli sayılmıştır. Bu farka rağmen ibrâ sonuç itibariyle temlike benzer. Zira ibrâda da taraflardan biri fakirleşirken diğeri zenginleşmektedir. Buradaki zenginleşme mal varlığının pasifinin eksilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. İbrâ alacağın borçluya hibesinden pek farklı değildir. Hibe ise temlîkât grubunda yer alan bir işlemdir.

Alacağın borçluya ivazlı temliki ise yeni bir satım olarak nitelenebilir. Satım durumunda alacak semen sayılıp karşılığında borçludan bir şey alınmasına karar verilmiş olur. Bu tür bir işlemde ribâ hükümlerinin ihlâl edilmemesi gerekir. Alacaklı ile borçlu arasında alacağın konu yapılabileceği bir başka işlem de karzdır. Karz dışında bir sebepten kaynaklanıp muacceliyet kesbetmiş bir alacak karza tahvil edilebilir. Mevcut alacak zaten karz ise bunun tekrar karz şeklinde verilmesi anlamlı olmaz. Karzda vade bağlayıcı olmadığı için bu bir tecil işlemi de sayılmaz. Alacaklı ile borçlu arasında karşılıklı alacaklar varken bu iki alacak arasında takas gerçekleşirse bunun da temlikle ilgisi olmaz. Zira takas kendiliğinden gerçekleşen bir olaydır. Fakat iki alacak arasında vade veya konu yönünden takasa engel bir durum varsa takas ancak bu engeli giderecek işlem neticesinde gerçekleşir.

Alacağın borçlu dışında üçüncü bir kişiye temliki meselesi hadislerde yer alan kabz öncesi satış yasağı çerçevesinde ele alınmıştır. Alacağın üçüncü kişiye temliki mezheplerin farklı yaklaşımlarına konu olmuştur. Şâfiî ne şekilde olursa olsun mebî alacağını, Ebû Hanîfe taşınır mallardan oluşan mebîi, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise gıda maddelerinden oluşan mebîi ivazlı bir temlike elverişli görmemiştir. Osman el-Bettî ise hiçbir şey hakkında böyle bir yasağın bulunmadığını ileri sürmüştür. Ancak bu görüş hadislere açıkça ters düştüğü için pek çok hukukçunun eleştirisine uğramıştır. Burada mesele bey‘ akdinin bir tasarruf işlemi oluşuyla ilgilidir, yani mülkiyet teslimle değil akdin kuruluşuyla intikal eder. Alıcı henüz teslim almadığı, fakat mülkiyeti kendisine geçmiş olan mebîi bir başkasına temlik edebilmelidir. Ancak ilgili hadisler böyle bir işleme kısıtlama

getirmiştir. Zira mebîe ilişkin hasar sorumluluğu hâlâ satıcıya aittir. Benzeri bir durum gasbedilmiş malın gāsıp dışında birine satışı hakkında söz konusudur. Bir akid kurulduktan sonra, fakat ifa edilmeden alacağın yeni bir temlik işlemine konu yapılması hukuk emniyetini zedeleyici bir durum olarak nitelenmiş ve problem azaltıcı bir yaklaşım tercih edilmiştir. Bu yaklaşımın etkisiyle alacağın yeni bir işleme konu yapılması ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Kabzedilmemiş hibe de hibe lehtarı tarafından temlike konu yapılamaz. Zira hibede mülkiyet ancak kabz ile karşı tarafa geçer. Mülkiyeti henüz kazanılmamış bir şeyin başkasına temliki mümkün değildir. Deyn niteliğindeki alacağın temlike konu olup olamayacağı da bu çerçevede tartışılmıştır. Bu noktada alacağın borçluya temliki ile alacağın üçüncü kişiye temliki ayrı değerlendirilmiştir. Alacağın üçüncü kişiye temliki havale hükümleri çerçevesinde ele alınıp çözüme kavuşturulmuştur. Zira sarf ve selem dışındaki deyn alacakları üzerinde kabzdan önce tasarrufta bulunmak câizdir.

Herhangi bir akid yapılırken o akde özel irade beyanı yerine bir üst kavram olan temlik kullanılırsa bunun o akdi kurmaya elverişli bir irade beyanı sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Genellikle Hanefî doktrininde akidlerin kuruluşları sırasında kullanılan tabirler hakkında “elfâz-ı temlîktendir” denilip bunların geçerli bir irade beyanı teşkil ettiği söylenir. Öte yandan Şâfiîler nikâh gibi bazı akidlerde bizzat o akde özgü ifadelerin kullanılmasını şart koştuklarından temlik gibi genel lafızların geniş yorumlanıp irade beyanı sayılmasından yana değildirler. Akdin kuruluşu aşamasında temlikle irtibatlı olarak gündeme gelen bir diğer husus akdin izâfesiyle akdin ta‘liki meselesidir. Akdin kuruluşunun gelecekteki bir zamana bağlanmasına akdin izâfesi, akdin kuruluşunun gelecekte vukuu belirsiz bir olaya bağlanmasına ise akdin şarta ta‘liki denilir. Doktrinde temlîkâtın bu iki duruma da elverişli olmadığı belirtilir (Alâeddin es-Semerkandî, III, 43).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1983, IV, 25-33; Serahsî, Mebsûṭ, VII, 99, 116; XI, 133; XIII, 23; XIV, 118, 149, 342-343; XV, 74, 109, 140-141; XX, 135; XXII, 359; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü'l-fuḳahâ˒, Beyrut 1405/1984, II, 187; III, 43, 205; Kâsânî, Bedâ˒i˓, V, 135, 148, 214, 234, 235; VI, 16, 19, 115-119; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 121-123, 127; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Darü'l-ma'rife), I, 187-189; II, 110-111; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâ˒ir, Kahire 1378/1959, s. 171-172, 316, 334, 523-524; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 70; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 178-181; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, III, 570-572; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 283-287; Âdil b. Abdülkādir b. Muhammed Velî Kūte, el-Ḳavâ˓id ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-fıḳhiyyetü'l-Ḳarâfiyye: Zümretü't-temlîkâti'l-mâliyye, Beyrut 1425/2004, II, 634-644, 687-707; "Temlîk", Mv.F, XIV, 24-27.

Bilal Aybakan

TEMLİKNÂME

(تمليكنامه)

İslâm devletlerinde bilhassa devlete hizmeti geçenlere hükümdar tarafından mülk olarak verilen yerlerin belgesini ifade eden terim.

Sözlükte temlîk “mülk olarak vermek” anlamındadır. Terim olarak bir hükümdarın mîrî araziden veya şahıslardan devlete intikal eden arazi ve binalardan bazı yerleri devlete hizmet etmiş kimselere mülk şeklinde tahsis etmesini ifade eder. Bununla ilgili belgeye temlîk-nâme (mülk-nâme) denilir. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm devletlerinde hükümdarların kamu otoritesinin tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis ettiği (iktâ) bilinmekte ve çeşitli rivayetlerden arazi ve taşınmaz malların iktâı sırasında ilgili kişilere bu durumu gösteren belgelerin verildiği anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem Temîm ed-Dârî, Avsece b. Harmele el-Cühenî, Bilâl b. Hâris el-Müzenî ve Utbe b. Ferkad es-Sülemî’ye; Hz. Ebû Bekir Uyeyne b. Hısn ve Akra‘ b. Hâbis’e; Hz. Osman Osman b. Ebü’l-Âs’a bu tür iktâ belgeleri vermiştir (Hamîdullah s. 263, 269, 374, 532). İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, askerlere arazi iktâ edilmesini ve bu durumu gösteren mukātaa senetleri düzenlenmesini emretmiştir (Spuler, s. 444). İktâ belgeleri diğer İslâm devletlerinde de düzenlenmekteydi (Kalkaşendî, XIII, 104 vd.). Kaynaklarda bu belgeler için kitâb kelimesi de kullanılmaktadır.

Selçuklular devrinden kalma sınırlı sayıdaki temliknâmeler Ortaçağ Türk tarihinin toprak rejimi ve idaresi bakımından önemlidir. Osmanlı bürokrasisinde kuruluş döneminde Lala Şâhin, Timurtaş ve Evrenos Bey gibi gazilerle bazı kişilere mülkler verildiği bilinmektedir. Fakat o dönemde ve onu takip eden asırlarda temlik kelimesi sıkça geçtiği halde temliknâme terimine rastlanmamaktadır. Elde mevcut en eski örnek olan Orhan Gazi’nin Rebîülâhir 749 (Temmuz 1348) tarihli Pamucak deresini temlik etmesiyle ilgili belgede temliknâme yerine “mektup” yer almaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde Fâtih Sultan

Mehmed'e ve Kanûnî Sultan Süleyman'a ait çok sayıda temliknâme ve mülknâme bulunmaktadır. Fâtih'e ait mülknâmeler, İstanbul ve Bursa'da şehir içerisinde mevcut devlete ait ev ve binaların bazı kimselere temlikini bildirmektedir. Bunların bir kısmının subaşı tezkiresiyle padişah tarafından temlik edildiği belirtilmektedir (TSMA, nr. E 7224, 7232, 10055, 10737). Bir belgede ise zayi olan temliknâme (berat) yerine yeni temliknâme verildiği ifade edilmektedir (TSMA, nr. E 7230). Topkapı Sarayı'nda mevcut Kanûnî'ye ait on bir temliknâme Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki imareti için Filistin'de temlik edilen bazı köy ve mezraalarla Kudüs'teki sabun mukātaasının temlikine dair Kanûnî'nin tezhipli tuğrasını ihtiva eden 957-967 (1550-1560) tarihli belgelerdir (TSMA, E 7816/1-11). Yine Kanûnî'ye ait, Hürrem Sultan'a Vize sancağında temlik edilen yerlerle ilgili celî divanî ile yazılmış 964 (1557) tarihli temliknâmenin altında şahit olarak Sadrazam Rüstem Paşa ile diğer vezirlerin ve kazaskerin imzası görülmektedir.

Osmanlı vekāyi'nâmelerinden Tâcü't-tevârîh ve Târîh-i Selânikî'de temlik kelimesi onlarca yerde geçtiği halde temliknâmenin hiç kullanılmaması dikkat çekicidir. Selânikî'nin eserinde (I, 161) İbrâhim Paşa Sarayı'nın Zilhicce 993'te (Aralık 1585) Damad İbrâhim Paşa'ya verilmesiyle ilgili konuda sarayın iç oğlanların bulunduğu kısmın dışındaki yerlerin hibe ve temlik edildiği, buna dair hüccet-i şer'iyye yazılıp mülknâmenin verilmesini III. Murad'ın emrettiği belirtilmektedir. Yine aynı eserde (II, 558), Lala Mehmed Paşa'nın zevcesine merhum Handan Ağa'nın emlâkinin verilmesiyle ilgili bahiste III. Mehmed bu yerlerin temlik edilmesini ve temessükât-ı şer'iyye yazılmasını buyurmaktadır. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere temliklerde önce hüccet, temessük, tezkire gibi belgeler düzenlenmekte, ardından temliknâme verilmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren mülknâme yaygın biçimde kullanılmış ve bu isim altında resmî belgeler düzenlenmiştir. Feridun Bey'den sonra Münşeâtü's-selâtîn'in II. cildi olarak düzenlenen XVII. yüzyıl belgeleri arasında çok sayıda mülknâmenin bulunması bunun resmen benimsendiğini göstermektedir.

Diplomatik açıdan değerlendirildiğinde temliknâmenin aslında bir berat veya hüccet olduğu görülmektedir. Bu konuda bilinen, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki Orhan Gazi'ye ait ilk temliknâme davet ve hükümdarın tuğrasından sonra, "Bu mektubun sebeb-i tahrîri oldur kim ..."

ibaresiyle başlamakta ve Orhan Gazi bedenî ve aklî melekeleri yerinde olarak Pamucak deresini Allah rızası için temlik ettiğini, bundan sonra asla kimsenin müdahale etmemesini emretmektedir. Ardından sınırları belirlenmekte, başka ihsanlardan söz edildikten sonra âdil şahitlerin mektubun yazılmasında hazır bulunduğu bildirilip yedi şahidin ismi zikredilmektedir. Sonunda Rebîülâhir 749 (Temmuz 1348) tarihi yer almaktadır. Böylece erken döneme ait bu temliknâmede davet, tuğra, sebeb-i tahrîr, nakil ve iblâğ, şahitler ve tarih bulunmaktadır. Temliknâmeler ilk devirlerde nesih veya rikā‘, sonraları divanî yazı ile yazılmıştır.

Padişahların temlik ettiği yerlerin temlik edilen kişiler tarafından vakfa dönüştürülmesi şer‘an ve hukuken ihtilâf konusu olmuş ve bazı şartlara bağlanmıştır. Tanzimat'tan sonra 1847'den itibaren temliknâme şeklinde tasarruf edilen yerlerden şartları elverişli olanlar için mülknâme karşılığında Defterhâne-i Âmire'den matbu tapu senedi verilmeye başlanmıştır. 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin 121. maddesinde, "Bir kimse bâ-tapu mutasarrıf olduğu arazisini taraf-ı pâdişâhîden bâ-mülknâme-i hümâyun kendiye temlîk-i sahîh ile temlik olunmadıkça bir cihete vakfedemez" hükmü getirilmiştir. Bu maddenin şerhinde Âtıf Bey mîrî arazinin rakabesinin beytülmâle ait olduğunu, işleyenlerin mülkü sayılmadığından temlîk-i sahîh ile temlik edilmedikçe mîrî arazinin vakfının mümkün olamayacağını belirtmiş; eğer bu tür mîrî arazi padişahın izniyle ihtiyaçları beytülmâlce karşılanan bir vakfa verilecek olursa bu evkāf-ı gayr-i sahîha ve tahsisat kabilinden bir vakıf olabileceğini, fakat padişah tarafından şer‘î olarak mülknâme-i hümâyunla temlik olunursa bu durumda o kimse bu araziyi dilediği yere vakfedebileceğini ifade etmiştir. Böylece hukuken sahih olan ve olmayan temlikler, buna bağlı olarak tahsisat kabilinden vakıflar ve sahih vakıflar diye iki tür ortaya çıkmıştır. Bunları birbirinden ayıran temel husus padişah tarafından verilmiş bir temliknâmenin bulunup bulunmamasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mühimme Defteri 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, s. 305, hk. 372; Osmanlı Padişah Fermanları: Imperial Ottoman Fermans (haz. Ayşegül Nadir), London 1986, tür.yer.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIII, 104 vd.; Feridun Bey, Münşeât, II, 358-374; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 161; II, 558; Âtıf Bey, Arâzî Kānûnnâme-i Hümâyûnu Şerhi, İstanbul 1319, s. 381-382 (121. madde); Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, vesika nr. 1 (Temliknâme); Spuler, İran Moğolları, s. 444; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 134, 263, 269, 374, 532; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 32-33; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 449-451; a.mlf., Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 145-146; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 99, 132, 137-138, 290; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 2000, s. 271, 415; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbü'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 269-271, 296-307; Pakalın, II, 613; III, 455.

Mehmet İpşirli

TEMMÂM b. GĀLİB

(تمّام بن غالب)

Ebû Gālib Temmâm b. Gālib b. Ömer el-Mürsî el-Kurtubî (ö. 436/1044 [?])

Endülüslü Arap dili ve edebiyatı âlimi, sözlükçü.

Kurtuba’da (Cordoba) IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. İncir ticaretiyle uğraştığı için İbnü’t-Teyyân (İbnü’t-Teyyânî, Teyyânî) olarak da anılır. İlk eğitimini babasından aldı. Ebû Bekir ez-Zübeydî ve İbn Cebrûn gibi âlimlerden faydalandı. Başta sözlük olmak üzere dil ilimlerinde zamanının önde gelen âlimleri arasında yer aldı (İbn Beşküvâl, II, 746). Çağdaşları tarafından Arap dili alanında otorite sayılıyor, bu sebeple “lugavî” ve “edîb” diye anılıyordu. Endülüs’te Ebû Temmâm’ın şiirlerini babasından alarak nakleden önemli râvilerden biridir. Hayatını incir üretimiyle tanınan Mürsiye ile (Murcia) Meriye (Almeria) şehirlerinde geçirdi. Öğrencileri arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Madâ ve Ebû Bekir Muhammed b. Hişâm el-Mushafî zikredilir. Ancak Ebû Bekir el-Mushafî’nin kendisiyle sadece birkaç defa görüştüğü de rivayet edilir. Meriye Valisi Züheyr el-Âmirî’nin veziri Ahmed b. Abbas’ın babası Temmâm’ı oğlunun eğitimi için Meriye’ye davet etti. Böylece hem valinin hem diğer bazı devlet adamlarının çocuklarına hocalık yaptı. Hayatının son yıllarını geçirdiği Meriye’de 421 (1030), 433 (1041) veya 436 (1044) yılında öldü. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısı ile V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Endülüs’te büyük karışıklıkların görüldüğü ve Endülüs Emevî Devleti’nin sona erip (422/1031) birtakım küçük devletlerin kurulmaya başlandığı sıkıntılı dönemlerde yaşayan Temmâm dürüst ve sağlam karakterli bir şahsiyetti. Dâniye (Denia) Emîrliği’nin kurucusu ve ilk hükümdarı Mücâhid el-Âmirî’nin ona 1000 dinar gönderip Telḳīḥu’l-ʿayn adlı eserini kendisine ithaf etmesini istemesi üzerine Temmâm’ın dünya kadar para verilse bile yalan söyleyemeyeceğini ve eserini bütün okuyucular için yazdığını söylemesi (Humeydî, I, 283; Yâkūt, III, 80-82) onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.

Eserleri. Bazı kaynaklarda Aḫbâru Tihâme, Telḳīḥu'l-ʿayn fi'l-luġa, Şerḥu'l-Faṣîḥ li-S̱aʿleb fi'l-luġa, Fetḥu'l-ʿayn ʿalâ Kitâbi'l-ʿAyn ve el-Mûʿab fi'l-luġa adlı eserler Temmâm'a nisbet edilir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 245-246). Eski kaynaklarda ismi belirtilmeden tek ve eşsiz bir eserinden söz edilirken sonraki kaynaklarda genellikle el-Mûʿab ve Telḳīḥu'l-ʿayn diye iki eseri kaydedilir (Kehhâle, III, 92-93; Sezgin, VIII, 256). Ancak "Telḳīḥu'l-ʿayn"ın bir kitap adı olmadığı, bazı kaynaklarda el-Mûʿab isminden sonra konan "bi-fethi'l-ayn" ibaresindeki ilk kelimenin yanlış okunmasıyla ayrı bir kitap adı zannedildiği ileri sürülmektedir (EI² [İng.], X, 178-179). Bu durumda Temmâm'ın el-Mûʿab adıyla tek bir sözlük telif ettiği şeklindeki görüş isabetli görünmektedir. Ayrıca "Telḳīḥu'l-ʿayn" ifadesinin Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ı ile bu sözlük arasındaki ilişkiye dikkat çekmek için el-Mûʿab'ın başka bir adı olabileceği de söylenmektedir (Safedî, X, 398). Muhtasar olmasına rağmen çok yararlı bilgiler içeren el-Mûʿab, Kitâbü'l-ʿAyn'daki açıklamaları Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve şiirlerden şâhidlerle birlikte bazı yanlışları ve hatalı okumaları ayıklayarak veren, ayrıca İbn Düreyd'in el-Cemhere adlı sözlüğünde mevcut bütün malzemeyi toplayan önemli bir sözlüktür. Eser bilhassa Endülüs âlimleri tarafından çok beğenilmiş, İbn Hazm ve Şekundî gibi âlimler Endülüslüler'in övünç kaynağı sayılan çok önemli eserlerden biri olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak ileriki yıllarda ilgi görmeyen sözlük çok geçmeden unutulmuştur. Fiil ve isim kalıpları ile köklerin son harfine göre alfabetik düzenlenen el-Mûʿab'ın yazma nüshası 1914 yılında Anistâs Mârî el-Kermelî tarafından Bağdat'taki Mezopotamya Kermelî Babaları Misyonu Kütüphanesi'nde bulunmuş, fakat eserin dışarıya çıkarılmasına izin verilmemesi yüzünden araştırmacılar tarafından kullanılamamış ve günümüze kadar neşredilememiştir. Kermelî, Mecelletü Luġati'l-ʿArab dergisinde sözlüğü tanıtan bir makale yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Risâle fî fażli'l-Endelüs (Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb içinde), III, 171-172; İsmâil b. Muhammed eş-Şekundî, Risâle fi'd-difâʿ ʿani'l-Endelüs (a.e. içinde), III, 190; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî),

Kahire 1410/1989, I, 283; II, 556; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/4, s. 19; İbn Hayr, Fehrese, s. 359-361; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 283; II, 556, 746; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 309; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâʻ), Beyrut 1420/1999, III, 80-82; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 259-260; III, 215; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 300-301; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 166; Safedî, el-Vâfî, X, 398; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1984, s. 593; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 88-89; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 481; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 245-246; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 92-93; Sezgin, GAS, VIII, 256; Abdülalî Vedgīrî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî bi'l-Endelüs, Rabat 1404/1984, s. 61-66; Ahmed Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 205-220; Anistâs Mârî el-Kermelî, "el-Mûʻab précieux dictionnaire aujourd'hui retrouvé: el-Mûʿab muʿcem ʿArabî bedîʿ fuḳıde fevücide", Mecelletü Luġati'l-ʿArab, IV/1, Bağdad 1914, s. 5-11; Omar Bencheikh, "Tammām b. Ghālib", EI² (İng.), X, 178-179; Mahmûd Mehdevî Dâmgānî, "Temmâm b. Ġālib", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 142-143.

Zülfikar Tüccar

TEMMÂM er-RÂZÎ

(تمّام الرازي)

Ebü'l-Kāsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî er-Râzî ed-Dımaşkī (ö. 414/1023)

Muhaddis.

330'da (941-42) Dımaşk'ta doğdu. Aslen Reyli olan ve birçok ilmî seyahatte bulunan babası Muhammed, İbn Asâkir'in Târîḫu Dımaşḳ'ta kendisine sıkça atıfta bulunduğu bir muhaddis ve tarihçi olup Dımaşk'a yerleşmişti (Devserî, I, 10). Babası sayesinde eğitimine erken yaşta başlayan Temmâm, Kur'ân-ı Kerîm'i Gulâm es-Sebbâk diye bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Osman er-Rabaî'den öğrendi (İbn Asâkir, XI, 43). İlk hadis derslerini daha sekiz yaşında iken Hasan b. Habîb el-Hasâirî ve Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Fedâle'den aldı. Kısa süre sonra vefat eden bu hocalar aynı zamanda babasının da hocası olduğundan Temmâm bazı rivayetlerinde babasıyla aynı tabakada yer alarak âlî isnad sahibi oldu. Sayıları 170'i bulan hadis hocalarının neredeyse tamamı Dımaşklı'dır yahut bir süre Dımaşk'ta bulunan kişilerdir (Temmâm er-Râzî, II, 401-421; Devserî, I, 12). Temmâm, özellikle gençlik yıllarında Dımaşk'ta yönetimin sürekli el değiştirmesiyle ortaya çıkan siyasî istikrarsızlık ve yol güvenliğinin bulunmaması yüzünden uzak bölgelere ilmî seyahat yapma fırsatı bulamadı, sadece Filistin bölgesindeki Remle'ye gidebildi. Babası ve adı geçen iki hocasından başka Hayseme b. Süleyman, Ebü'l-Kāsım Hâlid b. Muhammed el-Hadramî, İbn Zebr er-Rabaî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Süleyman b. Hazlem, İbnü'n-Nablusî, Hamza el-Kinânî, Ebû Abdullah İbn Mende, Mâlînî gibi şahıslardan hadis tahsil etti. Kendisinden hadis nakledenler arasında hocası Abdülvehhâb

el-Kilâbî yanında Ebü'l-Hüseyin el-Meydânî, Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Hasan b. Ali el-Lebbâd, Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî, Benî Sasrâ'dan Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin sayılabilir. Temmâm 3 Muharrem 414'te (28 Mart 1023) Dımaşk'ta vefat etti. Onun hadis ve ricâl alanında, ayrıca Şam

bölgesine ait hadisleri ezberleme konusunda mahir olduğu bildirilmiş ve Zehebî tarafından “hâfız, muhaddisü’ş-Şâm” gibi sıfatlarla anılmıştır.

Eserleri. 1. el-Fevâʾid (Fevâʾidü’l-ḥadîs̱). Âlimlerin garîb ve nâdir rivayetlerinden derlenerek meydana getirilen fevâid türünün örneklerinden ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Fetḥu’l-bârî’deki kaynaklarından olan eserde 1800 civarında rivayet yer almaktadır (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, I-II, Riyad 1992, 1994, 1997). Heysemî eseri Tertîbü eḥâdîs̱i Fevâʾidi Temmâm adıyla düzenlemiştir. Abdülganî Ahmed Cebr Müzhir Temîmî, el-Fevâʾid’i 1983’te Ümmülkurâ Üniversitesi’nde doktora tezi olarak neşre hazırlamış, Ebû Süleyman Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, eserdeki hadisleri fıkıh konularına göre sıralanıp kaynaklarını göstermek suretiyle er-Ravżü’l-bessâm bi-tertîbi ve taḫrîci Fevâʾidi Temmâm adıyla yayımlamıştır (I-V, Beyrut 1987-1994). Devserî neşre esas aldığı nüshaya Münzirî tarafından kaydedilen kısa notları da göstermiştir. 2. Müsnedü’l-muḳıllîn mine’l-ümerâʾ ve’s-selâṭîn. Yûsuf b. Hakem es-Sekafî, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Ebû Müslim-i Horasânî, Emevîler’in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr, I. Yezîd ve Abbâsî Veziri Fazl b. Rebî‘ gibi idarecilerin rivayetlerinden oluşan müsned tertibinde bir risâledir (Mecmûʿatü resâʾil fi’l-ḥadîs̱ içinde, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Küveyt 1980; nşr. Mecdî Fethî Seyyid, Tanta 1989). 3. Ḥadîs̱ü Ebi’l-ʿuşerâʾ ed-Dârimî. İbn Hacer’e göre eserin adı Müsnedü Ebi’l-ʿUşr ed-Dârimî veya Ḥadîs̱ü Ebi’l-Maʿşer ed-Dârimî’dir (el-Muʿcemü’l-müfehres, s. 147, 325; nşr. Bessâm Abdülvehhâb Câbî, Dımaşk 1984). 4. Aḫbârü’r-ruhbân ve mevâʿiẓuhum (a.g.e., s. 91; Sehâvî, s. 213; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 27). Selâhaddin el-Müneccid, İbn Ebü’d-Dünyâ’nın (ö. 281/894) bu eserden el-Münteḳā min Kitâbi Aḫbâri’r-ruhbân adıyla bir özet yaptığını ve kendisinin bunu neşrettiğini söylüyorsa da (Muʿcem, s. 23) bu tarihen mümkün olmadığı gibi Selâhaddin el-Müneccid’in yayımladığı metin (MIDEO, III [Kahire 1956], s. 349-358) kendisinin de belirttiği gibi kimliği bilinmeyen bir kişiye dairdir (a.g.e., s. 350). Diğer bir kaynağa göre ise bu özet yine İbn Ebü’d-Dünyâ’ya nisbet edilen er-Ruhbân adlı kitaba aittir (DİA, XIX, 459). 5. Cüzʾ fîhi İslâmü Zeyd b. Ḥâris̱e ve ġayruhû min eḥâdîs̱i’ş-şüyûḫ. Zeyd b. Hârise’nin hayat hikâyesinin ve diğer sahâbîlere ait bazı rivayetlerin yer aldığı risâle, İbnü’l-Mibred’in Cevâbü baʿżi’l-ḫadem li-ehli’n-niʿam ʿan taṣḥîfi ḥadîs̱i iḥtecem ve el-ʿAşeretü min merviyyâti Ṣâliḥ ibni’l-İmâm Aḥmed ve ziyâdâtihâ adlı eserleriyle birlikte neşredilmiştir (nşr.

Muhammed Sabâh Mansûr, Beyrut 2003). 6. Kitâbü men revâ ʿani'ş-Şâfiʿî (Sezgin, I, 227). 7. Cüzʾ fîhi aḫbâr ve ḥikâyât ʿan Ebî Bekr Muḥammed b. Süleymân er-Rabaʿî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 71, vr. 125-144; el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 62). 8. Kitâbü'n-Nevâdir. Eserde müellifin talebesi Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'ye ait bazı ilâvelerin bulunduğu zikredilmiştir (İbn Hacer, s. 119). 9. Risâle fî beyâni'l-fıraḳi'ḍ-ḍâlle. Belli başlı kelâm fırkaları ile görüşlerinin kısaca tanıtıldığı bir eserdir (Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 76, vr. 199-201).

BİBLİYOGRAFYA

Temmâm er-Râzî, el-Fevâʾid (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1418/1997, II, 401-421 (fihrist); İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XI, 43; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 18; XVII, 289; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 91, 119, 147, 251, 325; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 213; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 27; Sezgin, GAS, I, 226-227; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 23; Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, er-Ravżü'l-bessâm bi-tertîbi ve taḫrîci Fevâʾidi Temmâm, Beyrut 1408/1987, I, 10, 12-48; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 318; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, I, 62; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 594-595; İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebü'd-Dünyâ", DİA, XIX, 459.

Halit Özkan

TEMPLIER

(bk. DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE).

TEMRÎZ

(التمريض)

Hadis metninde bir kelimenin yanlışlığına veya bir rivayetin zayıflığına işaret etmek için kullanılan terim.

Sözlükte "hastalanmak" anlamındaki maraz kökünden türeyen temrîz "birine hastalık nisbet etmek, onu zayıf saymak" demektir. Kelime hadis terimi olarak iki mânaya işaret etmek üzere kullanılır. İlk kullanım şekli hocadan alındığı gibi nakledilmekle birlikte söz konusu rivayette lafız veya anlam bakımından yanlış yahut eksik olduğu düşünülen kelime veya cümlenin üzerine başı sâd harfine benzeyen, ancak kuyruğu kapatılmayıp düz bir çizgi şeklinde uzatılan bir işaret konulmasıdır. Râvinin kelimedeki yanlışlığın farkına vardığını, ancak hocasından bu şekilde duyduğu için rivayeti olduğu gibi muhafaza ettiğini gösteren bu işarete "temrîz alâmeti" veya "dabbe" denir (bk. DABBE). Temrîzin ikinci kullanım şekli ise râvinin veya haberin zayıf olduğunu söylemektir ki buna taz'îf adı da verilir. Temrîz için bazan maraz kökünün tef'îl kalıbının mâzi ve

muzârisi kullanılmıştır (Ahmed b. Hanbel, II, 156; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 131-132). Ancak özellikle bir haberin zayıflığına vurgu yapmak istendiğinde temrîz ifadelerinden herhangi biri kullanılabilir. Temrîz sîgaları diye adlandırılan bu ifadeler, hadisin hocadan muteber bir yolla alındığını kesin biçimde göstermeyen "beleganî" (bana ulaşan habere göre), "an" (falandan naklen), "verade anhü" (ondan haber geldi), "câe anhü" (ondan haber geldi), "ravâ ba'duhüm" (biri/bazıları rivayet etti), "nakale ba'duhüm" (biri/bazıları nakletti) gibi kelime veya tabirlerle "ruviye/yurvâ" (rivayet edildi/edilir), "hukiye" (anlatıldı), "yuhkâ", "zükira" (bahsedildi), "yüzkeru", "kīle" (denildi), "yukālü" gibi edilgen fiil kalıplarıdır. Zayıf hadisler temrîz sîgasıyla rivayet edildiğinden isnadsız nakledilen zayıf hadislerle sıhhati hakkında kesin kanaat bulunmayan rivayetlerde "kāle Resûlullah" gibi haberi kaynağına nisbet eden kesin lafızlar kullanılmaması gerekir. Temrîz sîgası haberin zayıflığına işaret sayılmakla birlikte bunlarla nakledilen her rivayetin zayıf olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü

temrîz sîgaları zaman zaman istisnaî şekilde sahih hadislerin rivayetinde de kullanılabilir (Emîr es-San‘ânî, I, 139-140). Bir haber mutlak şekilde zayıf sayılmadığı halde hadiste ihtisar yapılması veya mâna ile rivayet edilmesi gibi bir sebepten dolayı temrîz sîgasıyla nakledilmiş de olabilir.

Temrîz sîgalarıyla nakledilen ve hadis usulünde en çok tartışma konusu yapılan rivayetler Ṣaḥîḥayn'da ve özellikle Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer alan örneklerdir. Buhârî eserinde muallak olarak, mâna ile veya ihtisar ederek rivayet ettiği hadislerde bu tür sîgaları sıkça kullanmıştır. Onun bab başlıklarında muallak olarak ve temrîz sîgasıyla zikrettiği rivayetlerin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki hadisler kadar güvenilir sayılmadığı açıksa da, bu son derece muteber olan eserin niteliğinden dolayı bunların itibara alınmayacak derecede zayıf rivayetler olduğu da söylenemez. Bu rivayetlerin bazısı el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in başka yerlerinde muttasıl olarak veya lafzen rivayet edilmekte, bazısı başka bir müellifin sıhhat şartlarına uymakta, bazısı da diğer bir sahih rivayet üzerine ilâve bilgi içermektedir. Bir kısmı tek başına zayıf sayılmakla birlikte diğer rivayetlerin desteği sayesinde "hasen li-gayrihî" derecesine çıkmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre Buhârî'nin temrîz sîgasıyla naklettiği halde ihticâc ve istişhâd için kullandığı rivayetler ya sahih veya hasen yahut zayıflığı telâfi edilmiş hadislerdir; onun reddetmek ve karşı çıkmak amacıyla zikrettiği rivayetler ise zayıftır (en-Nüket, I, 342). Diğer taraftan Buhârî, bir konuda sahih olan ve olmayan iki rivayeti cemettiğinde ihtiyaten bunları temrîz sîgasıyla rivayet etmiştir (Zeynüddin el-Irâkī, s. 25). Temrîz sîgası bazan rivayetin sıhhat veya zaafına işaret maksadı güdülmeksizin sadece haberin kaynağını belirtmek için de kullanılabilir (meselâ bk. Tirmizî, "Ṣavm", 81; "Ḥac", 77; "Siyer", 15).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-İlel (Koçyiğit), II, 156; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, VI, 131-132; a.mlf., el-Mecrûḥîn, I, 103, 374; II, 54, 57; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ, s. 25, 103-104; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. M. Abdullah Şâhin), Beyrut 1417/1996, s. 25, 30-36, 169-170; İbn Hacer el-

Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 325-326, 330, 333 vd., 342, 343, 359; II, 565; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 50-58; II, 199-202; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 60-63, 298-302; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 391, 392, 398; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 134-143, 294; II, 108-109, 367; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 159, 233, 481.

Erdinç Ahatlı

TEMSİL

(التمثيل)

Bir düşünceyi örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamında beyân terimi.

Sözlükte “benzemek, benzetmek” anlamındaki müsûl kökünden türeyen temsîl “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” demektir. Belâgat âlimlerinin çoğu temsilî teşbihi temsil gibi görürse de temsil teşbihin dışında temsilî istiare, kinaye ve işaret gibi beyân ilmine ait sanatlarla ilgili kabul edilerek eskiden beri farklı anlayış ve yaklaşımlara konu olmuş, belâgat literatüründe bağımsız şekilde ele alınmıştır. Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Esrârü’l-belâġa’sının ana konularını temsil, istiare ve kinaye oluşturmaktadır. Cürcânî bu kitabında ilk defa temsil konusuna çok geniş yer vermiş, teşbih, temsil ve istiarenin birbiriyle ilgisini ve farklarını, temsilî anlatımın düz anlatıma göre etkisini tahlil ve yorumlarla açıklığa kavuşturmuştur. Ona göre dilde kelime veya kelâmın önce aslî mânası olur, daha sonra bundan doğan ikinci derecede bir anlam ortaya çıkar ki kinaye, istiare ve temsil bu gruba girer (Esrârü’l-belâġa, s. 26). Cürcânî tarafların benzeşmesi esasına dayanan teşbih, temsil ve istiarelerde en önemli meselenin bunlardaki benzerlik noktasının tesbit edilmesi olduğunu söyler. Esasen teşbihle temsilin ayrıldığı nokta da budur. Teşbih benzeme noktası kolayca bilinebilen, üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyulmayan türdense bu asıl teşbihtir ve temsilî olmayan teşbih olarak da adlandırılır. Buna karşılık benzeme noktası taraflardan birinde veya her ikisinde duyularla algılanmayan soyut nitelikte ise temsil konumunda olup te’ville ve fikrî gayretle kavranabilen en zor teşbih kategorisine girer (a.g.e., s. 126-127). Buna göre teşbih genel, temsil özel bir kategoridir; her temsil teşbihtir, fakat her teşbih temsil değildir (a.g.e., s. 84-88). Abdülkāhir el-Cürcânî, temsilde birden fazla cümlenin ayrıştırılamaz bir bütün oluşturmasını güzellik olarak görmüş, temsil ne kadar soyutsa o kadar fazla cümleye ihtiyaç duyulduğunu belirtmiş, iki taraf arasındaki denk ve benzer öğelerin ayrı teşbihler şeklinde değerlendirilmesinin bütünün oluşturduğu güzelliğe ve etkiye erişemeyeceğini açıklamıştır. Yûnus sûresindeki (10/24), dünya hayatının

yağmur suyu sayesinde yeşerip tazelenmesinin ardından sararıp solan ve yok olan bitkilere benzetildiği temsilin on cümleden meydana gelen bir bütün teşkil ettiğini, bunlardan biri çıkarıldığı veya içerdiği konular münferit tezler halinde sunulduğu takdirde aynı etkide bulunmayacağını ifade etmiştir (a.g.e., s. 96-97). Temsili bir mecaz türü olarak "mecâz-ı temsîlî" adıyla belki de ilk defa açıklayan Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ'dır. Ebû Ubeyde, Mecâzü'l-Ḳurʾân'ında (I, 269) "binasını yıkılacak bir uçurum kenarına kuran ..." meâlindeki âyetin (et-Tevbe 9/109) temsil mecazı olduğunu, küfür ve nifaktan ibaret olan din ve inanç sisteminin zayıflığının, tehlikeye ve yıkılmaya mâruz olduğunun bu temsille tasvir edildiğini belirtmiştir. Böylece müellif temsil mecazı ile temsil istiaresini kastetmiştir.

Kudâme b. Caʻfer, ilk defa temsili teşbihe muhalif bir tür sayarak onu lafız ve mâna uyumunun güzel niteliklerinden kabul etmiş ve "bir mânaya kendine ait olmayan lafızlarla işaret edilmesi" biçiminde tanımlamıştır (Naḳdü'ş-şiʿr, s. 159). Bu tanımdan ve kaydettiği şiir örneklerinden onun temsil terimiyle temsil istiaresini, yani bir düşünceyi sembol diliyle anlatmayı kastettiği anlaşılmaktadır. Kudâme, muallaka şairi Tarafe b. Abd'den intihal ederek Remmâh b. Meyyâde'nin söylediği.

"ألم تك في يمني يديك جعلتني / فلا تجعلني بعدها شمالكا" (Sen değil misin beni sağ elinin içine koyan/Sakın daha sonra sol eline koyma beni) beytinde saygın ve itibarlı konumda bulunmanın sağ el içinde, hakir vaziyette bulunmanın sol el içinde olmakla temsil edildiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 159-160; Bedevî Tabâne, II, 816-817). Kudâme b. Caʻfer Cevâhirü'l-elfâẓ'ında da aynı tanıma yer vermiş, örnekleriyle belki de ilk defa temsilî anlatımın etkisi ve yararından söz etmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî "mümâselet" adıyla temsile yer vermiş, temsili Kudâme'den yaptığı iktibasla tanımlamıştır. Ancak verdiği örneklerin bir kısmı temsil, bir kısmı teşbih, bir kısmı istiareyle ilgilidir (Kitâbü'ş-Ṣınâʿateyn, s. 389-392). İbn Ebü'l-İsbaʻ temsilin kinaye ve irdâf ifade eden sözlerden farklı lafızlarla gerçekleştiğini söylemiş, Kudâme'nin örnek verdiği Remmâh b. Meyyâde'nin beyti hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmıştır (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 216). Bakara sûresinde (2/7) "düşünme, işitme ve görmenin engellenmesi ya da bunlardan imtina edilmesi" olgusunun kulak ve kalplerin mühürlenmesi, gözlerin perdelenmesiyle temsilî şekilde anlatımının incelikleri üzerinde

durmuştur (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 86).

Sekkâkî'ye göre temsil veya temsil teşbihinde şart olan, benzeşme noktasının soyut teşbihin bir veya iki tarafında da hakikaten mevcut bulunmaması, gayri hakiki olması ve birçok benzeme noktasının oluşturduğu bir bütün teşkil etmesidir. Bakara sûresindeki âyette (2/17) münafıkların halinin yaktığı ateşin sönüvermesiyle karanlıklar içinde kalan kimseye teşbihinde anılan şartlar gerçekleşmiştir (Miftâḥu'l-ʿulûm, s. 346-349). Hatîb el-Kazvînî ile belâgat âlimlerinin çoğunluğuna göre temsil veya temsil teşbihinde tek şart benzeme noktasının benzerlik cihetlerinin bir bütünlük arzetmesidir. Şu halde vech-i şebehin duyularla veya akılla algılanması, taraflarda gerçekten bulunması veya bulunmaması temsil sayılmasına engel değildir. Bu sebeple Beşşâr b. Bürd'ün "كأن مثار النقع فوق رؤوسنا / وأسياقنا ليل تهاوي كواكبه" (Savaş meydanında ellerimizde şakırdayan kılıçlarla başlarımız üzerinde kalmış toz bulutu sanki yıldızları ardarda kayan bir gecedir) dizesindeki teşbihte benzeme noktası karanlık bir şeyin içinde âhenkli, ayrık ve parlak cisimlerin ardarda kaymasından meydana gelen bir bütün olduğundan Kazvînî ile belâgat âlimlerinin çoğunluğuna göre temsil sayılırken Abdülkāhir el-Cürcânî ve Sekkâkî'ye göre temsil değildir. Çünkü benzeme noktası somut ve her iki tarafta da hakikaten mevcuttur, halbuki onlara göre vech-i şebehin soyut ve gayri hakiki olması şarttır.

Kur'an'da yer alan mesellerin çoğunda, özellikle "meselü ... kemeseli ..." kalıbıyla başlayanların hemen hepsinde vech-i şebeh birçok benzerlik noktasının teşkil ettiği bir bütün konumunda bulunduğundan mürekkep teşbih, temsil teşbihi formundadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bilhassa iman-mümin ve ameli, küfür-kâfir ve ameli, şirk-müşrik ve ameli, nifak-münafık ve ameli, cennet ve nimetleri, cehennem ve azabı ile dünya hayatının fâniliği gibi soyut gerçekler doğadan ve çevreden alınmış somut olgu ve gerçeklerle temsil edilerek canlı birer tablo halinde gözler önüne serilir. Ayrıca Kur'an'da temsil istiaresi formunda yalnız müşebbehün bih (müsteâr minh) tarafının zikredildiği, putlar ile putperest için ve Allah ile mümin için temsil getirilen, efendisi çok köle-efendisi tek köle (ez-Zümer 39/29), âciz köle-hür/güçlü insan (en-Nahl 16/75) temsilleri, yüreklerin gırtlağa gelmesiyle (el-Ahzâb 33/10) korku şiddetinin temsili, el ısırma ile (el-Furkān 25/27) üzüntü ve pişmanlığın temsili, ölü eti yemekle (el-Hucurât 49/12) gıybet

etmenin temsili gibi çok sayıda sembolik anlatım örneği yer alır (bu konunun elli yedi örneği için bk. Durmuş, s. 364-372). Bu tür Kur'an temsillerinin bir kısmı insanlar arasında da yaygın biçimde kullanılarak mesel haline gelmiştir. Azlık, küçüklük ve önemsizlik için "fetîl" (en-Nisâ 4/49, 77), "kıtmîr" (Fâtır 35/13), "zerre" (ez-Zilzâl 99/7-8), yergi için "eşek sesi" (Lokmân 31/19) gibi temsiller bu türdendir (a.g.e., s. 380-381).

Zemahşerî, Ebüssuûd ve Âlûsî gibi müfessirler Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı hitap ve muhâverelerin edebî ve belâgī maksatlarının bulunduğunu, bunların gerçekliğinin kastedilmiş olmasından ziyade soyut gerçekleri diyalog üslûbuyla ve çarpıcı tablolar halinde idraklere sunma amacı taşıdığını belirtmiştir. Kur'an'ın yüce belâgatının icabı olarak görülen bu tür sembolik anlatımlar temsil, temsil istiaresi, tahyîl ve kinaye sanatlarıyla ilgili görülmüştür; cehennemin genişliğinin sembolik anlatımı bağlamında Allah'ın cehennemle muhâveresi (Kāf 50/30), O'nun yaratmadaki sonsuz kudretinin sembolik anlatımı konumunda gökler ve yerle muhâveresi (Fussılet 41/11) gibi (el-Keşşâf, III, 445-446; İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, VIII, 5; diğer örnekler için bk. Durmuş, s. 373-376). Ferrâ el-Begavî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Ebüssuûd, tarihî gerçekliği söz konusu olmaksızın ya da tarihî gerçekliğinden ziyade edebî ve belâgī bir maksatla konuyu soyut, daha canlı ve etkili bir anlatımla sunma amacına yönelik olarak Kur'an'da sembolik değerde kıssaların yer aldığını belirtmişlerdir. Ashâbü'l-karye (Yâsîn 36/13-27), Hz. Dâvûd ve iki hasım kıssası (Sâd 38/21-25), İblîs ve Âdem kıssası (el-Bakara 2/30-39), mâide kıssası (el-Mâide 5/112-115) bu kategoride değerlendirilmiştir (a.g.e., s. 377-378).

BİBLİYOGRAFYA

Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 269; Kudâme b. Caʻfer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmünʻim el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 159-162; a.mlf., Cevâhirü'l-elfâẓ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1350/1932, s. 7-8; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha),

Beyrut 1404/1984, s. 389-392; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1374/1954, s. 119; Kudâî, Müsnedü’ş-şihâb (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, II, 96; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 247-250; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 275-277; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 26-31, 64-67, 84-89, 96-137, 207-223, 236-241; a.mlf., Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 66-75, 262-263, 393-395, 430-431; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1354, III, 445-446; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 346-349; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, Kifâyetü’ṭ-ṭâlib fî naḳdi kelâmi’ş-şâʿir ve’l-kâtib (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî v.dğr.), Musul 1982, s. 160; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 214-220; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 81-86; Ebû Muhammed Kāsım es-Sicilmâsî, el-Menzeʿu’l-bedîʿ fî tecnîsi esâlîbi’l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 244-252; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 271-273; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, III, 420-425; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 115-116; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm, Bulak 1275, VIII, 5; İzzeddin Ali es-Seyyid, el-Ḥadîs̱ü’n-nebevî mine’l-vicheti’l-belâġıyye, Kahire 1393/1973, s. 293-294; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 816-824; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-beyân, Kahire 1408/1987, s. 76-82; İsmail Durmuş, Cahiliye Şiirinde ve Kur’an’da Teşbih (doktora tezi, 1988), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 171-206, 363-381.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Temsil Türkçe’de “misal getirme, misal verme, teşbih, benzetme; kişileri veya kurumları temsil etme” karşılığında kullanılır. Osmanlı Türkçesi’nde “piyes, tiyatro oyunu; oyun sergileme” mânalarına gelmekte, baskı kelimesinin eş anlamlısı olarak -tab‘ ile birlikte- “temsîl-i evvel, hüsn-i temsîl” gibi tamlamalarda geçmektedir. Terim olarak Türk

edebiyatında daha çok teşbih, istiare, mezhebi kelâmî ve irsâl-i mesel/îrâd-ı mesel konularıyla ilişki içinde bu konuların alt başlığı halinde ele alınmıştır. Osmanlı belâgatında Mutavvel Tercümesi'nden başlayarak Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedâyi', Arûz-ı Türkî (Sanâyi-i Şi'riyye ve İlm-i Bedî'), Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî ve Mebâni'l-inşâ gibi eserlerde yer alan istiare ve teşbih bahislerindeki bilgiler arasında istiâre-i temsîliyye üzerinde Muğni'l-küttâb ile Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî'de kısaca durulmuş, Belâgat-ı Osmâniyye'de ise konu daha geniş biçimde işlenmiştir.

Konuya önceki müelliflerden daha çok önem veren Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât'ta teşbih ve istiarenin bütün çeşitlerine yer vermeyerek sadece istiâre-i temsîliyyeyi ele almış, özellikle istiare ile teşbihi mukayese edip bu sanatı incelemiştir. Ona göre Türkçe bu konuda diğer dillerden daha elverişlidir. Doğrudan doğruya anlatılmasında sakınca bulunan, hoş karşılanmayacak gerçekler istiâre-i temsîliyye yoluyla ifade edilir. Mânevî hallere canlı bir varlık hüviyeti vererek onlara birtakım söz ve fiiller isnat etmek istiâre-i temsîliyyenin özelliklerindendir. Temsilin teşbihle alâkası şu tarifte daha iyi görülebilir: "Bir teşbihte benzetme yönü (vech-i şebeh) birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde ise ve birden fazla unsurdan meydana gelmişse buna temsilî teşbih adı verilir." Bu durumda benzetme yönü aklî ve hayalî olduğundan te'vile ve yoruma dayanır ve vehmî özellik gösterir. Ayrıca müşebbeh ve müşebbehün bih birden fazla unsurdan teşekkül ettiği için bir tasavvurdan ibaret olup açıkça değil bir yorumla belirlenebiliyorsa temsilî teşbih ortaya çıkar.

Kaya Bilgegil temsilî teşbihi, "unsurları arasındaki karşılığın ilk bakışta göze çarpmayacak şekilde ve biri diğerini teyit edecek iki tasavvur grubu halinde kurulduğu yapılar" diye tanımlar. Tafsilî ve teksifî olmak üzere iki çeşit temsilî teşbih vardır. Bir şeye ait çeşitli vasıflar diğerine ait olanlarla silsile halinde karşılaştırılarak yapılan teşbihe tafsilî denilir. Tevfik Fikret "Gayyâ-yı Vücûd" şiirinin ilk dört kıtasında solucanlarla, sülüklerle, yılanlarla dolu bir kuyuyu tasvir ettikten sonra, "İşte gayyâ-yı vücûd işte o zulmet o batak/Beşerin işte pür ümmîd ü heves müstağrak" diyerek insan hayatını kirli bir batağın içindeki çırpınışlara benzetmesi bu tür temsile bir örnektir. Teksifî temsil ise, "birbirini temsil yoluyla teyit eden birer birleşik teşbih halinde bulunan ve muhtevaları teksifî olan yapılar" şeklinde tanımlanır. Bu tür teşbih bedî' konuları arasında "irsâl-i mesel" (isnâd-ı

mesel) adıyla anılmakta ve aşağıdaki örnekte olduğu gibi okuyucuyu daha kolay ve etkili biçimde ikna etme amacına bağlanmaktadır: Ziyâ Paşa'nın, "Erbâb-ı kemâli çekemez nâkıs olanlar/Rencîde olur dîde-i huffâş ziyâdan" beytinde kâmil insanları çekemeyen eksik/cahil kişiler ışıktan rahatsız olan yarasalara benzetilmiştir. Vech-i şebeh, ışık/nur/aydınlık gibi birçok noktadan açıklanabilecek unsurlardan rahatsız olma biçiminde yorumlanmaya uygun olduğundan burada hem temsilî teşbih ortaya çıkmakta hem de mânayı kuvvetlendirmek için ikinci mısraya, "Yarasalar ışıktan rahatsız olur" sözü yerleştirilerek beyitte irsâl-i mesel sanatı yapılmaktadır. Nâmık Kemal'in, "Muîni zâlimin dünyâda erbâb-ı denâattir/Köpektir zevk alan sayyâd-ı bî-insafa hizmetten" beyti de hem temsili tafsîlîye hem irsâl-i mesele örnektir.

Taraflarından biri kaldırılmış beliğ teşbihin adı olan istiare, "teşbihte karîne-i mânia denilen bir engel sebebiyle bir sözü kendi hakiki mânasının dışında kullanmak" demektir. Bunun bir çeşidi olan temsilî istiare ise zihinde tek bir tasavvur meydana getirmek amacıyla istiarelerin ardarda sıralanmasından meydana gelir; gizli gizli iş yapan bir kişi hakkında, "Saman altından su yürütüyor" demek gibi. Çocuğunu kaybeden bir anne babayı teselli için söylenmiş, "Sukūt ettiyse bir kevkeb sipihri ber-karâr olsun/Yere düştüyse bir meyve dırahtı pâyidâr olsun" beyti bu tarz istiareye bir örnektir. Temsilî istiareye mesel de denilmektedir. Doğruluğu herkesçe kabul edilmiş meseller ise darbımesel, emsâl, durûb-ı emsâl gibi adlarla anılan atasözleri haline gelir. Temsilî istiare soyut yerine somutu koyma esasına dayanır. Bilgegil bu tür istiarenin Fransızca'da "allégorie métaphorique" tabiriyle karşılandığını söylemekte ve bazan birkaç mısra, bazan küçük bir manzume, bazan da bütün bir mesnevinin temsilî istiare şeklinde ortaya konabileceğini söyledikten sonra Faruk Nafiz Çamlıbel'in Türkler'in Millî Mücadele'deki şahlanışını temsilî surette dile getiren "At" şiirini nakletmektedir. Ancak temsilî istiare ile sembolü birbirine karıştırmamak gerekir. Temsilî istiare Kutadgu Bilig'den Şeyhî'nin Harnâme'sine, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ındaki muhtelif parçalardan konuşma dilindeki örneklere kadar pek çok metinde yer almış ve sıkça kullanılmış bir edebî sanattır. Mevlânâ'nın Meṣnevî'sinde pek çok örneği bulunan, hayvanlarla insan karakterini belirtme yolunda kaleme alınmış hikâye ve masalların anlatımında da bu sanattan sıkça faydalanıldığı

görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul, ts., s. 250; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 3109-3110; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 176; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 233-246; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s.162-164; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 247-250; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 111-112, 121-122, 216-217, 249-250; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 140-142; "Temsil", TDEA, VIII, 305; "Temsilî İstiâre", a.e., VIII, 306.

Mustafa Uzun

TEMSİL

(التمثيل)

Tikelden tikele giden akıl yürütme yöntemi için kullanılan mantık terimi.

En genel ifadesiyle temsîl, “iki şey arasında belli noktalardaki benzerlik veya uyuşmadan hareketle bunların başka noktalarda da benzer oldukları sonucunu çıkarmak” diye tanımlanır (et-Taʿrîfât, “temsîl” md.; Tehânevî, II, 1344; Öner, s. 161). Meselâ plastiğin mobilya yapılan tahtaya birçok nitelikte benzerliği dikkate alınarak plastikten de mobilya yapılabileceği neticesi çıkarılır. Bu tür benzerliklerin tabiat olaylarından sosyal olaylara, dinî meselelerden matematiğe kadar çeşitli konularda geçerli olduğu görülür. Mantık açısından temsil tikelden (cüzi) tikele doğru bir akıl yürütme (istidlâl) yöntemi, dolayısıyla bir zihin işlemidir. Bu işlemde zihin iki şey arasındaki benzerlikten hareketle biri hakkında bilinen bir hükmün diğeri hakkında da geçerli olduğuna karar vermektedir. Örnek: Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar; Merih gezegeninde de atmosfer vardır, o halde Merih’te de canlıların bulunması mümkündür.

Batı dillerinde analoji (Fr. analogie) terimiyle karşılanan temsil İslâm mantık literatüründe birbirine yakın ifadelerle tanımlanmıştır: “Hükmün sebebindeki ortaklıklarından dolayı bir tikelin durumunu diğer bir tikelin durumuna delil getirmek.” Meselâ hurmadan yapılan şarap da üzümden yapılan şarap gibi haramdır. Çünkü

her ikisinin haram olma sebebi sarhoş edici olmasıdır. Sarhoş etme burada haram olma hükmünün ortak sebebidir. İbn Sînâ, Gazzâlî, Cürcânî gibi birçok müslüman düşünürün temsil tanımları birbirine oldukça yakındır. Buna göre temsil, “aralarındaki benzerlik veya ortak illetten dolayı bir tikelde sabit olan bir hükmü diğer bir tikel için geçerli saymak” demektir. Meselâ, “Gökyüzü hâdistir (sonradan yaratılmıştır), çünkü cisimdir. Bu hüküm hayvanlar ve bitkiler için de geçerlidir, çünkü bu cisimlerin hâdis oldukları görülmektedir”. Ancak Gazzâlî’ye göre bu bilgiyi belli bir forma, ifade kalıbına sokmak gerekir, aksi takdirde temsil doğru ve geçerli olmaz.

Gazzâlî bu örneğe göre temsilin şeklini şöyle anlatır: “Bitki hâdistir, çünkü cisimdir” hükmü sabit olunca, “Hayvan da hâdistir, çünkü her cisim hâdistir” hükmü de doğru olur (bu temsilde cisim oluş hâdis olmanın sebebi, dolayısıyla orta terim, varılan sonuç ise bir tümel hükümdür). Bundan da birinci şekilden şöyle bir kıyas düzenlenir: “Her cisim hâdistir, sema cisimdir, öyleyse sema da hâdistir.” Görüldüğü gibi temsil sonuçta kıyasa irca edilmektedir. Bu sebeple gerek İslâm gerekse Batı mantıkçıları temsilin tek başına bir akıl yürütme yolu olup olmadığını tartışmışlar ve temsil yoluyla yapılan bir akıl yürütmede hem ta‘lîlin (dedüksiyon) hem istikrânın (endüksiyon) bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Esasen temsilde aklın iki türlü hareket ettiği görülür. Meselâ, “Ahmet lutufkârlıkta Ali’ye benzer, çünkü ikisi de aynı beldedendir” ifadesi temsil yoluyla yapılan bir akıl yürütme olduğu halde hem istikrâyı hem ta‘lîli kapsar. Buradaki istikrâ şöyle düzenlenir: Ali lutufkârdır, o A beldesindendir, öyleyse A beldesinin sakinleri aynı şekilde lutufkârdır. Ta‘lîl açısından şöyle düzenlenir: A beldesinin sâkinleri lutufkârdır, Ahmet de A beldesindendir, öyleyse Ahmet de lutufkârdır. Temsil istikrâya dayanan bir ta‘lîldir. Ancak bu ta‘lîlin dayandığı düşünce ispat edilmemiş fakat varsayılmış bir düşüncedir. Şu halde temsilî kıyasın sonucu zorunlu değil daima muhtemeldir. Bununla beraber temsili kat‘î ve gayr-i kat‘î diye ikiye ayırıp bunlardan birincisinin kesinlik (yakīn), ikincisinin zan ifade ettiğini ileri süren mantıkçılar da vardır.

Temsilde dört unsur bulunur: 1. Kendisine benzetilen (müşebbehün bih). Buna “asl” da denir, çünkü bu, temsilde kendisinden hüküm nakledilen asıl unsurdur. 2. Benzetilen (müşebbeh). Buna fer‘ adı da verilir, çünkü üzerine hüküm nakledilen unsurdur ve asıl değildir. 3. Bu ikisi arasında bulunan ortak anlam. Temsilin sebebi olan bu unsura “illet-i câmia” da denir. 4. Benzetme (teşbih). Buna da “zâhire” (hüküm) adı verilir. Temsil yoluyla akıl yürütmeyi ilk kullananlardan biri Eflâtun’dur. Aristo bunu devam ettirmiş, daha sonra İslâm ve hıristiyan Ortaçağ’ında onların bu yönteminden faydalanılmıştır. Temsile kıyas adını veren fıkıhçılar dinî hükümlerin istinbatında temsilden geniş ölçüde yararlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1344-1345; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 107-108; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 119-130; Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 88; Ali Sedat, Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 92; Muhammed Hâlis, Mîzânü'l-ezhân, İstanbul 1324, s. 65; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 133-134; R. Virieux-Reymond, La logique formelle, Paris 1967, s. 15; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 161-162; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1975, s. 28; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 343-344.

Abdülkuddüs Bingöl

TEMYİZ

(التمييز)

İnsanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “ayırmak” anlamındaki meyz kökünden türeyen temyîz “iki şeyi birbirinden ayırmak, farklı olanları ayırt etmek, idrak etmek” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü ifade eder. Temyiz kudretine sahip kişiye mümeyyiz denir. Kur’ân-ı Kerîm’de dört yerde (Âl-i İmrân 3/179; el-Enfâl 8/37; Yâsîn 36/59; el-Mülk 67/8) ve birçok hadiste (Wensinck, el-Muʿcem, “myz” md.) “meyz” kökünden türeyen kelimeler sözlük anlamlarıyla geçer.

Günümüz hukuk incelemelerinde fiil ehliyetinin şartları arasında ele alınan temyiz kudreti kavramı (ayırt etme gücü, sezginlik, faculté de discernement, Urteilsfaehigkeit) modern hukuk terminolojisine ilk defa İsviçre Medenî Kanunu ile girmiştir. Meselâ Alman Medenî Kanunu’nun 104. paragrafı ile Fransız Medenî Kanunu’nun 1123 vd. maddelerinde ayırt etme gücünden söz edilmeden fiil ehliyetinin şartları düzenlenmiştir (Fransız Medenî Kanunu’nun 1124, 1125 ve 1126. maddelerinde 3 Ocak 1968 tarihinde değişiklik yapılmıştır). Bununla birlikte İsviçre ve Türk medenî kanunlarında temyiz gücüyle ilgili doğrudan bir tanımın verilmeyip, “Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes bu kanuna göre ayırt etme gücüne sahiptir” denilmiştir (Türk Medenî Kanunu, md. 13). Bu ifadeden zıt kanıt yoluyla çıkan anlam esas alınarak ayırt etme gücünün “akla uygun (mâkul) biçimde davranma yeteneği” şeklinde tanımlanması bazı yönlerden eleştirilmiştir. Meselâ kalabalık bir cadde üzerindeki bir bahçe içinde silâh eğitimi yapmak, gelip geçenlerin kayıp düşmesine yol açarak eğlenmek için kaldırıma muz kabuğu atmak gibi davranışlar mâkul olmamakla birlikte bu hareketleri yapanların akla uygun davranma gücünden yoksun bulundukları

söylenemez. Buna karşılık dış görünümü ve mâkul davranışlarıyla mümeyyiz izlenimi vermekle birlikte yaptığı fiilin sebebini ve anlamını idrak edemeyecek durumda olan bir akıl hastasının veya temyiz çağına ulaşmamış çocuğun temyiz gücünden söz edilemez. Temyiz gücünün mahiyeti konusunda Türk hukuk doktrininde genellikle benimsenen görüş şöylece özetlenebilir: Psikoloji biliminin verileri dikkate alındığında akla uygun davranan bir kimsenin temyiz gücüne sahip olabilmesi için bu hareketinin düşünce-muhakeme, istek-irade ve icra şeklinde üç aşamadan geçmesi gerekir. Nitekim İsviçre Medenî Kanunu'nun ilk projesinde (md. 16) yukarıda geçen kanun hükmünün anlamını tayin bakımından önemini koruyan, "Yaş küçüklüğü … dolayısıyla fiil ve hareketlerinin sâikini ve sonuçlarını doğru olarak idrak edemeyen veya doğru bir idrake uygun hareket edemeyen kimse fiil ehliyetine sahip değildir" ifadesi yer almaktaydı. Temyiz gücü psikolojik ve nisbî bir kavram olup olay kişi ve fiilin özelliklerine göre her somut sorun bakımından incelenip kişide temyiz gücünün bulunup bulunmadığının belirlenmesi gerekir. Hukuk açısından önemli husus bu gücün kişide fiilin yapıldığı anda mevcut olup olmadığıdır. Anlaşmazlık durumunda hâkim psikoloji biliminin verilerinden de yararlanarak bu hususu tesbit eder. Temyiz gücünün nisbî nitelikte olması bunun sürekli bir güç olmadığını da gösterir. Kişi belirli bir fizyolojik veya psikolojik durumun, meselâ idrak ve irade öğelerini yok edecek

düzeyde ateşli bir hastalık, akıl hastalığı veya aşırı duygusallığın etkisiyle temyiz gücünü kısa veya uzun süreli ya da sürekli olarak kaybedebilir. Kanun temyiz gücünden yoksunluğa yol açan başlıca durum ve sebepleri yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, akıl zayıflığı ve sarhoşluk biçiminde saymakla birlikte "benzeri diğer sebepler" kaydıyla bunların sınırlı sayıda olmadığını belirtmiştir. Felç, ateşli ağır hastalıklar esnasındaki sayıklama anları ve uyurgezerlik gibi bazı hastalıklar, kokain, eroin, afyon gibi keyif verici zehirlerle bir kimsenin iradesini ortadan kaldırarak onu bir diğerinin egemenliğine sokan manyetizma ve hipnotizma gibi durumlar bu sebeplerin ilk akla gelen örnekleridir. Ancak bunların önceden tek tek sayılması mümkün olmayıp ne gibi sebeplerin temyiz gücünü ortadan kaldıracağını takdir yetkisi hâkime bırakılmıştır (Zevkliler, s. 192-202; Akipek - Akıntürk, s. 286-289).

III ve IV. (IX-X.) yüzyıl fıkıh eserlerinde de özellikle sarhoşlar ve akıl

hastasıyla ilgili bazı anlatımlarda temyiz kelimesinin ve “yümeyyizü” fiilinin kullanımlarına rastlandığı gibi (meselâ bk. Müzenî, I, 202, 253, 260; Cessâs, III, 146; V, 206) hak (vücûb) ehliyetiyle fiil (edâ) ehliyetinin birbirinden ayırt edilmesi açısından özel bir öneme sahip olan temyiz kudreti kavramına Mâverâünnehir Hanefî usul âlimlerince kaleme alınan ilk fıkıh usulü eserlerinden itibaren dikkat çekilmiştir. İslâm hukukunda ehliyetle ilgili kavramların gelişim seyrini bazı Hanefî fürû eserlerini esas alarak özel bir araştırmaya konu yapan C. Chehata’nın vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti şeklinde usulcüler tarafından daha sonra yapılacak taksimin Serahsî’de yer almadığını ileri sürmesi ve Semerkandî’nin fürû-i fıkıhla ilgili bir meseleyi ele alırken kullandığı bir ifadeden hareketle, “Acaba bu, daha sonra usulcülerin karşılıklı olarak vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti diye adlandıracakları hak ve fiil ehliyetleri arasındaki farkı Semerkandî’nin daha o zaman sezinlemiş olduğu anlamına mı geliyordu?” şeklinde bir soru ortaya atması, ayrıca İslâm hukukunda eksik ehliyet ayırımının bulunmadığını ve Hanefî hukuku doktrininde genel bir ehliyetsizlik teorisinin yapılmadığını söylemesi (Etudes de droit musulman, s. 105-106, 110-111, 150) incelemesini fürû-i fıkıh literatürüyle sınırlı tutmasından kaynaklansa da özellikle Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin bu hususta kavramların inceltilmesi için ortaya koydukları emek hakkında yanıltıcı bir fikir vermektedir. Nitekim Debûsî’den itibaren Hanefî fıkıh usulü eserlerinde vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti şeklinde bir ayırım yapılarak ve ehliyet terimi kullanılarak bu konunun ele alındığı, gerek “temyiz çağına ulaşma” anlamında “yümeyyizü” fiilin ve temyiz çağına ulaşmış ya da ulaşmamış küçükleri nitelerken “mümeyyiz, gayrü’l-mümeyyiz” sıfatlarının gerekse mutlak biçimde temyiz kudreti kavramının kullanıldığı açık şekilde görülmekte, ayrıca ehliyetsizliği belirten “ademü’t-temyîz” ve “‘adîmü’l-akl ve’t-temyîz” ifadeleri Serahsî ve Pezdevî’nin eserlerinde yer almaktadır (Debûsî, s. 417, 428; Pezdevî, IV, 448; Serahsî, el-Uṣûl, II, 333-334, 340, 347, 349).

Esasen temyiz gücü bir yönüyle, insanın doğumundan itibaren kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilmesi hususunda mutlak olarak yetersiz sayıldığı dönemin bitiş noktasını, diğer yönüyle bu çağa eriştikten sonraki herhangi bir dönemde fiil ehliyeti için vazgeçilmez bir niteliği belirten bir kavramdır. Bir başka anlatımla temyiz gücü, bir yandan küçüğün edâ/fiil ehliyeti bakımından yeni bir statüye (eksik ehliyetliler grubuna) geçmesini

belirleyen bir sınır teşkil ederken diğer yandan bu sınıra ulaşmış da olsa her yaştaki kişinin fiil ehliyetine sahip kabul edilmesinde esas alınan temel bir ölçüt görevi ifa etmektedir. Buna göre hukuk alanındaki işlevlerini belirleme açısından temyiz gücü kavramının iki yönünü birbirinden ayırmak gerekir. a) İnsanın doğumundan itibaren ehliyetsiz sayıldığı dönemi bir sonraki dönemden ayırt ederken esas alınan ölçüt anlamı. Bu yönüyle temyizin başlangıcı için İslâm hukukundaki genel eğilim yaş belirleme cihetine gidilmemesidir; ancak bazı fakihlerce Hz. Peygamber'in çocukları namaza alıştırmayla ilgili hadisi dikkate alınarak ve özellikle yetim hukukuyla alâkalı ihtilâfları objektif bir ölçüye bağlayabilme yönünden yedi yaşın tamamlanması ölçütünün esas alınabileceği ifade edilmiştir. Bu konuda Resûl-i Ekrem'in yedi yaşındaki çocukların bazı hukukî işlemlerini onayladığına dair örnekler zikreden müellifler de vardır (Serahsî, el-Mebsûṭ, XXV, 21-22). Temyiz öncesi dönemde bulunan küçüğün edâ ehliyeti yoktur; temyiz dönemindeki küçük hukukî işlemler bakımından eksik edâ ehliyetine sahiptir (bk. ÇOCUK; EHLİYET). Temyiz dönemindeki küçüğün edâ ehliyeti Mâverâünnehir Hanefî usul âlimlerinin eserlerinde gerek dinî yükümlülükler gerekse hukukî eylem ve işlemler bakımından geniş biçimde ele alınmıştır. Edâ ehliyetinin farklı derecelere sahip olduğu yönünde ifadeler ve temyiz dönemindeki küçüğün yapabileceği işlemlerin özelliklerine ilişkin açıklamalar Debûsî'de de yer alır. Edâ ehliyeti konusuna "kāsır" ve "kâmil" şeklinde bir ayırımla başlanması, hukukî işlemlerin üçlü bir taksimle sistematik biçimde ele alınması Pezdevî ve Serahsî'de gayet açıktır (Debûsî, s. 417-430, 433; Pezdevî, IV, 393 vd., özellikle 411-454; Serahsî, el-Uṣûl, II, 332-353). b) Hayatının herhangi bir döneminde kişinin fiil ehliyetini yok sayarken ve eksik de olsa fiil ehliyetinin varlığını kabul ederken esas alınan ölçüt anlamı. Bu yönüyle temyizin yokluğu fiil ehliyetinin tamamen yok sayılması sonucunu doğurmakta, varlığı diğer şartların bulunup bulunmamasına göre kişiyi tam veya eksik ehliyetli kılmaktadır. Fıkıh ve usul eserlerinde temyiz için daha çok "'akıl", mümeyyiz için "'âkıl" kavramının kullanıldığı görülür. Abdülazîz el-Buhârî'nin, akıl hastasının bazan temyiz gücüne sahip olabilmesine karşılık küçüklüğün ilk dönemindeki kişinin bu niteliklerin (temyiz ve akıl) ikisinden de yoksun bulunduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Ancak onun, temyizi "Allah'ın canlıların doğasına yerleştirdiği, varlıklarını koruyabilmeleri için gerekli olan yararlıyı zararlıdan ayırt edebilme niteliği", aklı ise "insana özgü olup

eşyanın hakikatlerini ve işlerin sonuçlarını idrak edebilme yeteneği” şeklinde tanımladığı göz önüne alındığında bu bağlamda hukukî mânasıyla temyizi belirtmek üzere akıl kavramını kullandığı anlaşılmaktadır (Keşfü’l-esrâr, IV, 448). Öte yandan İbn Kemal ve onu izleyen Hanefî âlimlerinin fakihlerle ilgili sınıflandırmasında mezhepteki farklı görüşlerden kuvvetli ve zayıf olanları ayırt edebilecek durumda olanlar “ashâbü’t-temyîz” diye anılır. Yine temyiz yargılama usul hukukunda, ilk derece veya istînaf mahkemesince verilen bir kararın hukuka uygun olup olmadığının bir üst mahkeme tarafından denetlenmesini ifade eder. Adlî yargı alanında günümüzde bu görevi Yargıtay adıyla yapan kurum Osmanlı Devleti’nin son döneminde Mahkeme-i Temyîz ve Cumhuriyet’in başlarında (1924-1945) Temyiz Mahkemesi adıyla anılıyordu (İslâm tarihinde yargı kararlarının üst mahkeme tarafından denetlenmesi hakkında bk. KAZÂ; MAHKEME; NİZÂMİYE MAHKEMELERİ).

BİBLİYOGRAFYA

Müzenî, el-Muḫtaṣar (Şâfiî, el-Üm içinde, nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, I, 202, 253, 260; Cessâs, Muḫtaṣaru İḫtilâfi’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, III, 146; V, 206; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001,

s. 371-387, 417-430, 433; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 379-463, 571-579; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 154; XXV, 21-22; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 332-353; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 379-463, 571-579; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 283-296; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 172-194; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 172-194; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût, Bulak 1324, I, 153-164; Derdîr, eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü’l-asriyye

ve mektebetühâ), II, 543; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 153-164; Chafik Chehata, Etudes de droit musulman, Paris 1971, s. 105-106, 110-111, 150; Aydın Zevkliler, Medenî Hukuk, Diyarbakır 1986, s. 181-261; Özcan Karadeniz Çelebican, Roma Hukuku, Ankara 1986, s. 200-217; Jale Akipek - Turgut Akıntürk, Türk Medenî Hukuku Başlangıç Hükümleri Kişiler Hukuku, İstanbul 2007, s. 267-338; Mustafa Dural - Tufan Öğüz, Kişiler Hukuku, İstanbul 2009, s. 44-90; "Temyîz", Mv.F, XIV, 32-36.

İbrahim Kâfi Dönmez

TENÂFÜR

(التنافر)

Kelime veya sözün fesahatini bozan ses uyuşmazlığı anlamında belâgat terimi.

Sözlükte "ürküp kaçmak, hoşlanmamak" anlamındaki nefr (nüfûr, nifâr) kökünden türeyen tenâfür "birbirinden nefret etmek, anlaşmazlığa düşmek; âhenksiz/uyumsuz olmak" demektir. Tenâfür bir kelime veya sözde fesahate engel teşkil eden niteliklerden olup kelimede bulunan tenâfüre "tenâfür-i hurûf" denir. Bu da kelimeyi oluşturan harflerin söylenişinin dile ağır, işitilmesinin kulağa nâhoş gelmesidir. Tenâfürün sözde bulunanına "tenâfür-i kelimât" adı verilir. Sözü meydana getiren kelimelerin tek başına söylenişi kolay ve kulağa hoş gelirken söz içinde ardarda okunduklarında söyleniş güçlüğü ortaya çıkar ve sesleri kulağı tırmalar.

Tenâfür-i Hurûf. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Kitâbü'l-ʿAyn'ın girişinde harflerin nitelikleri bağlamında tenâfür-i hurûfun bazı ilkelerine ilk temas eden âlim olmuştur ve ona göre Arap dili hafiflik esasına göre vazedilmiştir. Bu sebeple söylenişi en hafif harfler olan dudaksıllarla (bâ, fâ, mîm) dil ucu harfleri (râ, lâm, nûn), Arapça kelimelerde en çok yer alan harflerdir. Özellikle dörtlü ve beşli kelimelerdeki telaffuz ağırlığını hafifletmek için bunlardan biri ya da ikisi bulunur, bu da öz Arapça olduklarının göstergesi kabul edilir (I, 51-55). Câhiz bir tür tenâfür-i hurûf için "iktirâf-ı hurûf", tenâfür-i kelimât için "iktirâf-ı elfâz" terkiplerini ilk defa kullanan eleştirmendir. Câhiz, iktirâf-ı hurûfta öz Arapça kelimelerde "cîm"in "ض، ط، غ، ق" ve "zây"ın "ذ، ض، ظ، ق" harfleriyle aynı kelimede bulunmadığını belirtir (el-Beyân, I, 69). İbn Cinnî, Arap harflerini söyleniş bakımından hafif ve ağır şeklinde iki kategoride incelemiş, "ا، ت، س، ل، م، ن، و، ي" harflerinden meydana gelen ziyade harflerini en hafif, boğaz harflerini (أ، ح، خ، ع، غ، هـ) en ağır harfler olarak göstermiş, bunların bir kelimede ardarda gelmesini tenâfür-i hurûf sebebi saymıştır. İbn Cinnî, ses uyumu bakımından Arapça kelimeleri üçe ayırmıştır. 1. Mahreci birbirine uzak harflerden oluşan kelimeler en güzel (fasih) kelimelerdir. 2. Muzaaf

kelimeler güzellikte ikinci derecededir. 3. Mahreci birbirine yakın harflerden meydana gelen kelimeler fesahatten uzaktır. Arapça kelimelerin çoğu birinci ve ikinci kategoridendir, üçüncü kategoridekilerin kullanılışı azdır ya da reddedilmiştir. Mahreç yakınlığını tenâfür sebebi sayan İbn Cinnî bunun mutlak bir ölçü kabul edilmemesi gerektiğini, bu hususta en güzel kriterin zevkiselim olduğunu söylemiştir (Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb, II, 811-817). Tenâfür-i hurûf konusunda İbn Cinnî'den etkilenen İbn Sinân el-Hafâcî de mahreçleri birbirinden uzak harflerden meydana gelen kelimeleri fasih, yakın harflerden oluşanları fesahat dışı saymış, Arap dilindeki kelimelerin çoğunun birinci kategoride yer aldığını belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: Harfler birtakım seslerden ibarettir. Onların uzak veya yakın mahreçlerden çıkardıkları ses kompozisyonu renk ve nağme kompozisyonuna benzer. Farklı renk ve nağmelerin bir araya gelmesiyle güzel bir renk ve ses kompozisyonunun, aynı veya yakın renk ve nağmelerin birleşimiyle hoş olmayan bir kompozisyonun meydana gelmesi gibi harfler de bir araya gelince aynı kompozisyonları teşkil eder. Hafâcî, muhtemelen Kur'an ve hadislerde yakın mahreçli bazı kelimelerin varlığını göz önüne alarak uzun söz içinde fasih olmayan bir kelimenin bulunmasının o kelâmın fesahatine zarar vermeyeceğini, yine uzun söz içinde Arapça sayılmayan bir kelimenin varlığının onun Arapça bir söz sayılmasına engel oluşturmaması örneğiyle açıklamıştır (Sırrü'l-feṣâḥa, s. 64-65). Fahreddin er-Râzî de tenâfürün sebebini mahreçlerin yakınlığına bağlamış (Nihâyetü'l-îcâz, s. 123), ayrıca kelimenin güzelliği için harf sayısının orta düzeyde, hareke sayısının itidal üzere olmasını önemli kabul etmiş, iki harfli kelimelerin sesinin az tatlı, üç harflilerin en tatlı olduğunu, bunlarda ses dizisinin başlangıcı, ortası ve sonu bulunduğundan dilde akışı daha kolay sağladığını söylemiştir. Bununla birlikte Râzî, fesahat ve belâgatı bu tür lafzî ve fonetik olgulara indirgeyen lafızcı ekol taraftarlarını eleştirmiş; istiare, kinaye, teşbih, fasıl-vasıl, nazım-telif gibi anlama bağlı konuların ihmal edilmesini doğru bulmamıştır (a.g.e., s. 124-126). Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Arap dilindeki kelimelerin çoğunun uzak mahreçli harflerden meydana geldiğini, bu konuda en güzel kriterin aklıselim ve kulak olduğunu, tınısı kulağa hoş gelen ve zevke uygun düşen kelimelerin fasih, aksinin gayri fasih sayıldığını belirtmiştir (el-Meṡelü's-sâʾir, I, 143, 258-262). Halîl b. Ahmed ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in görüşleri doğrultusunda fikir beyan eden Yahyâ b. Hamza el-Alevî de tenâfürde son kriter olarak zevkiselimi kabul etmiş "فسيكفيكهم" ve "ليستخلفنهم" gibi Kur'an ifadelerini (el-Bakara

2/137; en-Nûr 24/55) uzunluğuna rağmen hafif sayarken İmruülkays'ın "مُسْتَشْزِرَاتٌ" kelimesini sakil bulmuştur (eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin, I, 104-120).

Çağdaş belâgat yazarlarından Abdülfettâh Besyûnî kelimenin hafif veya sakil kabul edilmesinde harflerinin mahreç ve sıfatlarıyla dizilişin etkisinin inkâr edilemeyeceğini, ancak bu konuda nihaî hakemin zevkiselim olduğunu vurguladıktan sonra bağlam teorisi denebilecek şu görüşü ileri sürmüştür: Telaffuzu güç ve ağır kelime her zaman sakil olmayabilir. Eğer söz konusu sıklet anlamı daha iyi biçimde yansıtıyor, bağlam ve anlama uygun bir nitelik taşıyorsa o takdirde fesahat dışı değil bizzat fesahat ve belâgatın kendisi demektir. Kadîm belâgatçılar, İmruülkays'ın beytinde geçen "müsteşzirât" kelimesini sert tâ ile cehr sıfatlı zâ arasında yumuşak tınılı "şîn"in bulunması ve kelimenin uzun olması sebebiyle fesahat dışı saymıştır. Ancak kelimenin bağlamı dikkate alındığında sakil değil fasih olduğu ortaya çıkar. Çünkü sevgilisinin gür saçlarını tasvir ettiği bu dizesinde şair, özel bir çabayla başın üstüne kaldırılmış saçları "müsteşzirât" kelimesinin söylenişiyle en iyi biçimde nitelendirmiştir. Bunun yerine eş anlamlısı olan "مُرْتَفِعَاتٌ" kelimesi kullanılsaydı lafız-anlam uyumu ortadan kalkar, fesahat ve belâgattan söz edilemezdi. Aslında bu tür bağlam örnekleri Kur'ân-ı Kerîm'de çokça yer almaktadır.

9 (630) yılında düzenlenen Tebük Seferi'ne katılmak istemeyen imanı zayıf kimselerin durumunu "اثاقَلْتُمْ" (yere mıhlanıp kaldınız, et-Tevbe 9/38) kelimesi, ağır görünmesine rağmen fonetik niteliğiyle bağlama en uygun ifade olduğu için bizâtihi fesahattir. Hûd sûresindeki (11/28) "أَنُلْزِمُكُمُوهَا ..." "فَعُمِّيَتْ" ifadeleri de böyledir (ʿİlmü'l-meʿânî, I, 13-16). Bir kimseyi cehennem ateşinden çekip çıkarmanın güçlüğünü fonetik nitelikle de desteklediği için "زُحْزِح" (Âl-i İmrân 3/185), her şeyi kasıp kavurarak Âd kavmini helâk eden rüzgârın eylemine en uygun niteleme olduğu için "صَرْصَرْ" kelimeleri fesahat ve belâgat örnekleridir. Bütün dillerde gelişme ağırdan hafife doğru bir seyir izler, ağır sesler ölür veya değişim ve dönüşüme uğrar. Arap dilinde ağır seslerle kelimelerde görülen fonetik güçlükler idgam, ibdâl, iʿlâl, kalb, hazif, teshîl, imâle gibi kurallarla hafifletilmiştir.

Tenâfür-i Kelimât. Eleştirmen ve şair Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]) şiir

eleştirisi bağlamında tenâfür-i kelimâta belki de ilk değinen edip olmuştur. Halef, bir beytinde dizeyi meydana getiren kelimeler arasındaki fonetik uyuşmazlığı üvey evlâtlar arasındaki anlaşmazlık örneğiyle açıklar: "فبعض قريض القوم أولاد علة / يكد لسان الناطق المتحفظ" (Bazı şairlerin kıta ve dizeleri üvey evlâtlar gibidir; okumak isteyen ve ezberlemeye çalışan kimsenin dilini yorar; Câhiz, el-Beyân, I, 67). Çölden Basra'ya gelip çocuklara fasih dil öğreticiliği yapan, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî ve İbn Sellâm el-Cumahî gibi dilcilerin faydalandığı bedevîlerden Ebü'l-Beyda Es'ad b. Ebû İsmet er-Riyâhî bir beytinde buna paralel bir yaklaşım ortaya koymuştur (a.g.e., a.y.); "وشعر كبعر الكبش فرّق بينه / لسان دعيّ في القريض دخيل" (Nice şiir var ki koç dışkısı gibi tane tanedir, onu parça parça kılmıştır şiirde üvey evlât ve yanaşma konumundaki şairin dili). Kötü şiirin nitelikleri bağlamında bu beyti nakleden Câhiz en iyi şiirin kelimeleri birbiriyle kaynaşmış, mahreçleri kolay, tek kalıba dökülmüş gibi beyitlerinin cüzleri tek lafız, her lafzı tek harfmiş gibi, dilde yağ gibi kayan şiir olduğunu belirtmiş ve tenâfür-i kelimât hususunda en ağır beyitlerden şu dizeleri ilk defa o nakletmiştir: "وقبر حرب بمكان قفر / وليس قرب قبر حرب قبر" (Harb'in kabri ıssız bir yerdedir; Harb'in kabrinin yanında hiçbir kabir yoktur). Bu beytin Ebû Süfyân'ın babası Harb b. Ümeyye hakkında söylendiği ve cin şiirlerinden sayıldığı kaydedilir. Âhenksizlik sebebiyle daha zor olan beyitler okunabildiği halde yukarıdaki beytin dil sürçmesi yüzünden ardarda üç defa söylenemediği belirtilir (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 65; Kitâbü'l-Ḥayevân, VI, 207-208). Abdülkāhir el-Cürcânî, Câhiz'in fikirlerini aktardıktan sonra fesahati lafızların uyumuna ve harflerin fonetik âhengine indirgemenin, bu suretle fesahati belâgatın kapsamından çıkarmanın isabetli görünmediğini, lafzî uyumların belâgatta bir dereceye kadar yeri bulunmakla birlikte belâgatın ve Kur'an'ın i'câzının bunlardan ibaret olmadığını söyler. Ona göre asıl i'câz ve belâgat delâlet açıklığı, işaret doğruluğu, tertip güzelliği, teşbih, tafsil, îcâz, fasıl-vasıl, hazif, tekit, takdim-tehir gibi semantik özelliklerle ortaya çıkar (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 57-62). Fahreddin er-Râzî, Hatîb el-Kazvînî, Bahâeddin es-Sübkî, Teftâzânî, İbn Ya'kūb el-Mağribî ve Abdülfettâh Besyûnî gibi belâgat yazarları da benzer örneklere temas etmiştir. Ebû Temmâm'ın şu beyti tenâfür-i kelimât için yaygın örneklerden sayılmıştır: "كريم متى أمدحه أمدحه والورى معي / وإذا ما لمته لمته وحدي" (Öyle asil ve civanmert bir yiğit ki onu ne zaman översem överim kâinat da benimle birlikte, ne zaman yerersem yererim tek başına

kalmış vaziyette, Dîvân, II, 116).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I, 51-55; Ebû Temmâm, Dîvân (nşr. M. Abduh Azzâm), Kahire 1951, II, 116, 256, 307; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 62-69; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, VI, 207-208; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, II, 811-817; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 228, 231-232; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 57-62; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 64-65; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti iʿcâz (nşr. Bekrî Ş. Emîn), Beyrut 1985, s. 123-126; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, I, 143, 258-262; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, I, 76-83, 99-101; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ, Kahire, ts., s. 2, 25; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1402/1982, I, 104-120; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1300, s. 16, 20; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Aṭvel, İstanbul 1284, I, 18, 23; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, I, 35-37; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 69; Bedevî Tabâne, Muʿcemü'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 862-863; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-meʿânî, Kahire 1408/1987, I, 13-16, 21-22; Ebü'l-Kāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġ-i Edebî, Tahran 1368 hş., I, 418-419; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 422; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), tür.yer.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Tenâfüre Türkçe'de "ses itişmesi" denir. Kelimedeki tenâfüre tenâfür-i hurûf, cümlenin söz dizimindekine tenâfür-i kelimât (tenâfür-i elfâz) adı verilir. Batı retoriğindeki karşılığı olan "kakofoni" (cacophonie), tenâfürün her iki şeklini de içine alan bir terimdir.

Tenâfür-i Hurûf. Kelimeyi oluşturan harflerin ses yönünden uyumsuz olmasıdır. Ses uyumsuzluğu, mahreç bakımından birbirine yakın harflerin aynı kelimede toplanmasıyla meydana gelir. Bu kelimeler dil üzerinde bir ağırlığa sebebiyet verdiği için söyleyiş güçlüğüne yol açar. "İstatistik, istîdâdât, haşhaş, selâsetsizlik" gibi yabancı kelimeler yanında "çürütücülerce, gözlemlemek, koşullaştırılmışlık, kırktırttırmak, işsiz güçsüz" gibi Türkçe kelimeler de ses itişmesi örneklerindendir. Bu kelimeler söyleyiş güçlüğü yanında işitme zevkini de bozduğundan, bu olumsuz etkinin giderilmesi için bazı ses değişiklikleri meydana gelir; "ufakçık" kelimesinin "ufacık", "küçükçük" kelimesinin "küçücük" şekline dönüşmesi gibi. Edebî metinlerde de tenâfür-i hurûf örneklerine rastlamak mümkündür ve bunlar fesahat bakımından kusurlu görülür. Meselâ Yûnus Emre'nin, "Asâyıla Mûsâyıla kaçtım çıktım Tûr dağına/İbrâhim ile Mekke'ye bünyâd bıragandayıdım" beytindeki "bıragandayıdım" kelimesi tenâfüre örnek gösterilir (Saraç, s. 35). Nâbî'nin, "Açılmış gül gül olmuş safha-i rûyu semenlenmiş/Letâfet kat kat olmuş ârızında nesterenlenmiş" beytindeki "nesterenlenmiş" sözü de söyleyiş güçlüğü yüzünden tenâfüre örnek teşkil eder. Bu kelime, beyitteki diğer kelimelerden gerek harf sayısı gerekse mahreçlerinin uyumsuzluğu bakımından ayrılmakta ve beytin fesahatini engellemektedir. Ancak bir kavramı anlatabilmek için özellikle tekrarlarda bazan ses itişmesi göz ardı edilebilir; "tatsız tuzsuz" gibi.

Tenâfür-i Kelimât. Cümlenin söz dizimini meydana getiren kelimelerin tek başına fasih olmasına karşılık ardarda geldiklerinde telaffuzu güçleştirmesidir. Çoğu zaman benzer seslerin bulunduğu kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan bu durum bazan da birbiriyle imtizaç edemeyen/itişen seslerden kaynaklanır; "Uyuyormuş, ses istemezmiş"; "Aşçı, aş pişmiş mi?"; "elli lira" gibi. Bu tür ses uyuşmazlığı fiil yapım ve çekim eklerinin bir cümlede sıkça tekrarlanmasıyla da ortaya çıkar. Ayrıca zincirleme isim tamlamaları tamlama eklerindeki ses tekrarı sebebiyle fesahati ihlâl eden unsurlardan kabul edilmiştir. Birkaç kelimeden teşekkül eden

eksik terkiplerde veya bir kaziye teşkil eden tam terkiplerde tenâfür harfleri toplandığında hem telaffuzu güçleştiren hem de kulakta hoş olmayan bir intiba uyandırır; “Çerçi çekirge çeşmesindeki çengele çarptı” gibi. Cümle içerisinde bir kelimenin son harfi ile ardından gelen kelimenin ilk harfi aynı veya yakın seslerden oluşuyorsa tenâfür meydana gelir; “şahs-ı sâlih, nân-ı nâ-puhte, tarz-ı zarîf” gibi. Özellikle s ve ş harflerini içeren kelimelerin arka arkaya gelmesi sözde itişmeye yol açar. Tekerlemeler de tenâfür-i kelimâta örnek gösterilmiştir (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 128); “Bir berbere bir berber bre berber beraber bir berber dükkânı açalım demiş” ve “kırk küp kırkı da kulpu kırık küp” gibi. Ancak tekerlemeler hemen herkesin söylemekte zorlandığı ve bu amaçla uydurulduğu için onlar bir fesahat kusuru sayılmayabilir.

Tenâfür-i kelimât örneklerine edebî eserlerde de rastlanır. Meselâ Muvakkitzâde Pertev’in, “Etmez uşşâka nazar yoluna kurbân olsa/Dönse bismil-gehe ger dergehi bin kan olsa” beytinde, “bismil-geh”, “ger” ve “dergeh” kelimelerinin bir araya gelmesi tenâfür-i kelimâta sebebiyet vermiştir (Saraç, s. 37). Yine Muvakkitzâde Pertev’e ait, “Cûlar gibi sirişkim akarken şırıl şırıl/Ol hâb-ı nâzda uyuyormuş mışıl mışıl” beyti tenâfür-i kelimât örneği kabul edilmiştir. Çelebizâde Âsım Efendi’nin, “Bu şeb-i ferhundede mâhiyyeden şehzâdede/Seyredenler resm-i tîğ-ı zülfikar-ı Hayder’i/Dediler muhyî-i devlet sadr-ı âsaf-menkabet/Eyledi âvîze çarha tîğ-i nusret-cevheri” kıtası birinci mısrada yer alan “-dede, -den, -dede” sesleri dolayısıyla fesahat bakımından kusurlu sayılmıştır (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 128). “Meylin ol serv-i revânın sûy-i ağyâra görüp/Eylemişmiş yaş zebân-ı hâl ile îhâm-ı su” beytinin ikinci mısraı da kaynaklarda tenâfür-i kelimât örneği olarak yer almaktadır (Ahmed Cevdet Paşa, s. 10). Hâmî-i Âmidî’nin, “Ey andelîb o gül uyumuşmuş ses istemez” mısraının “uyumuşmuş ses istemez” kısmında da tenâfür-i kelimât vardır (Tâhirülmevlevî, s. 162). Tenâfürün bazan hiciv ve tezyif gayesiyle kullanıldığı bilinmektedir. Seyyid Osman Sürûrî’nin, “Kara kuru karı aldı Nu‘man” şeklindeki tarih mısraı bunun bir örneğidir (Ahmed Cevdet Paşa, s.10).

BİBLİYOGRAFYA

Yûnus Emre Dîvânı: Tenkitli Metin (haz. Mustafa Tatcı), İstanbul 1997, II, 230; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 8, 10, 16, 24; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 126-129; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s.162; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belagat, İstanbul 1989, s. 20-22; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 29-40; Cüneyt Eren - M. Vecih Uzunoğlu, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belâgat, İzmir 2006, s. 34-39.

Meliha Y. Sarıkaya

TENÂSÜBÜ'l-ÂY ve's-SÜVER

(bk. MÜNÂSEBÂTÜ'l-ÂYÂT ve's-SÜVER).

TENÂSÜH

(التناسخ)

Ruh göçünü ifade eden terim.

Sözlükte "gidermek, bir şeyi silip yok etmek" anlamındaki nesh kökünden türeyen tenâsüh "bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak" gibi mânalara gelir (Lisânü'l-ʿArab, "nsḫ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "nsḫ" md.). Terim olarak "insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi" şeklinde tanımlanır (et-Taʿrîfât, "Tenâsüḫ" md.; Tehânevî, Keşşâf, "Tenâsüḫ" md.; ERE, XII, 425). Türkçe'de ruh göçü, yeniden doğuş ve Batı dillerinden geçen reenkarnasyon terimleriyle ifade edilir. Kur'an'da nesh kökünden "yazı, yazı yazma, bir şeyi silip yok etme" anlamında kelimeler bulunsa da (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nsḫ" md.) tenâsüh kavramı yer almaz. Hadislerde de aynı kökten kelimeler sözlük anlamlarıyla zikredilmekte, tenâsüh ise sadece Utbe b. Gazvân'dan rivayet edilen bir hadiste "değiştirmek, bir halden bir hale dönüştürmek" mânasında geçmektedir (Müsned, IV, 174; Müslim, "Zühd", 14). Fıkıhta tenâsüh mirasçıların birbiri peşi sıra ölmesi üzerine mirasın taksim edilememesi durumunu ifade eder.

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra bu dünyada veya başka bir âlemde varlığını tekrar sürdüreceği inancına geçmişte ve günümüzde birçok kültürde rastlanmaktadır. Bu mânada tenâsüh öğretisi ölümsüzlükle ilgili inançların bir türü olarak görülebilir. Ölümün hemen ardından veya bir süre sonra ruhun yeniden yeryüzüne dönerek farklı bedenlerde varlığını sürdürmesi inancını ifade etmek için çeşitli terimler kullanılmıştır. Latince "renovatio" (yeniden doğuş), "reincarni" (yeniden bedene bürünme), "transmigrare" (ruh göçü); Grekçe "metapsychosis" (yeniden canlanma), "paligenesis" (yeniden yaratılma), "metasomatosis" (yeniden bedenlenme), "metaggismos" (yeniden cisimlenme); Süryânîce "taspikha" (yeniden cisimlenme) ve İbrânîce "gilgul ha-nefeş/neşamot" (ruhun yeniden bedene

bürünmesi) bunlar arasında sayılabilir. Tenâsüh eski Mısır, Yunan, Roma ve Kelt geleneklerince benimsenmiş bir inanç olup günümüzde bazı dinlerde geçerli bir öğreti kabul edilir. Bugün bütün Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, yahudi Kabala geleneği ve İslâm'da Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heterodoks mezheplerde tenâsüh kabul edilmektedir. Bu dinlere veya inanışlara mensup kimselerin toplam sayısının 1 milyarı aşkın olduğu söylenir.

Tenâsüh öğretisinin dünyada değişik bölgelere tek bir bölgeden mi yayıldığı, yoksa psikolojik etkenler ve aslî ihtiyaçlardaki benzerlik sebebiyle insanlığın ortaklaşa ürettiği bir inanç mı olduğu konusu tartışmalıdır. Bu inancın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı kesin biçimde tesbit edilememişse de tarihin çok eski çağlarından bu yana varlığı bilinmektedir. Yunan düşüncesinde tenâsühle ilgili ilk fikirler, milâttan önce 450 yıllarında yaşadığı kabul edilen Pisagor'un düşünce sisteminde yer alır. Rivayete göre Pisagor, bir köpeğin dövülürken çıkardığı seslerin ölen bir arkadaşının sesine çok benzediğini farkederek arkadaşının ruhunun köpekte yeniden bedenlendiği iddiasını ortaya atmıştır. Pisagor'un ruhun her zaman değilse bile bazan değişik hayvan bedenlerine geçebileceğine inandığına dair bilgiler kaynaklarda zikredilmektedir. Yine onun görüşlerinin çağdaşı Empedocles tarafından benimsendiği bilinmektedir. Ancak kaynaklarda ne Pisagor'un ne de Empedocles'in görüşleriyle ilgili ayrıntı bulunmaktadır. Bu konuya dair nisbeten ayrıntılı ilk bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında mevcuttur. Nitekim Phaedrus diyalogunda (s. 35-36) insan ruhunun gerçeği kavrayabilme derecesine göre ölümden sonra uygun bedenlerde yeniden tecessüm edeceği görüşü yer alır. Eflâtun ruhları bu şekilde dokuz kategoriye ayırır. Gerçeği birinci derecede kavrayabilen insan ruhları ölümden sonra filozof veya sanatkâr bedenlerinden birinde yeniden hayata kavuşacaktır. Gerçeği ikinci derecede kavrayabilen ruhlar âdil kral, savaşçı veya efendi olarak, üçüncü derecede kavrayabilenler politikacı veya

tüccar olarak yeniden bedenleşecektir. Gerçeği en düşük düzeyde kavrayabilen ruhlar zalim hükümdar veya despot kral sıfatıyla dünyaya gelecektir. Eflâtun, gerçekten tamamıyla habersiz ruhların ise daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, böcek veya sürüngen bedenlerinde tekrar tecessüm edeceğini söyler. Hint kutsal metni Upanişadlar'daki tenâsüh anlayışıyla büyük benzerlikler gösteren Eflâtun'un düşünceleri muhtemelen

önce Roma İmparatorluğu içerisinde ve ardından Avrupa'nın diğer bölgelerinde yayılmıştır.

Bazı kaynaklarda eski Mısır'daki tenâsüh görüşünün Yunan kaynaklı olduğu ileri sürülse de Herodotos bunun aksini ileri sürmektedir. Ona göre tenâsühe dair düşünceler Yunan kültürüne Mısır'dan geçmiş, fakat Yunanlılar onu kendi orijinal düşünceleriymiş gibi takdim etmiştir (Tarih, s. 147). Çağdaş araştırmacılardan Walther Kranz, Pisagor'un Hindistan'a kadar uzanan Doğu seyahatinden sonra tenâsüh fikrinin onun düşünce sisteminde yer aldığına işaret eder. Dolayısıyla eski Yunan'daki tenâsüh öğretisinin dışarıdan geldiği söylenebilir. Diğer taraftan Flinders Petrei, Ölüler Kitabı'na ve eski Mısır kültürüne ait hiyerogliflerdeki bazı resimlere dayanarak Mısır düşüncesindeki tenâsüh fikrinin en geç milâttan sonra V. asra kadar gittiğini söyler. Ona göre bu inanç büyük ihtimalle İran istilâsıyla birlikte Fars kültüründen Mısır'a intikal etmiştir. Aynı şekilde yahudi mistik geleneğinde, bilhassa Lurianik Kabbala (Zohar, I/186b) ve Hasidilik ekollerince benimsenen, "yaratılış amacını gerçekleştirememiş ruhların tekrar başka bedenlerde dünyaya dönmesi" anlamında tenâsüh (gilgul) anlayışının Ortodoks yahudilerce Hint, İran veya Mezopotamya düşüncelerinden Yahudiliğe sokulan inançlar kategorisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu durumda sözü edilen kültürlerdeki tenâsüh fikrinin İran kanalıyla bu kültürlere geçtiği söylenebilir. Fakat gerek klasik gerek çağdaş İran kültüründe Hint kültüründeki gibi yaygın bir tenâsüh anlayışına rastlanmaz. Bu sebeple tenâsüh öğretisinin sözü edilen kültürlere Hint dünyasından geçmiş olması da muhtemeldir.

Tenâsüh, Hint dinî düşüncesinde sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zincirini ifade eden "samsara" terimiyle karşılanır. Ancak "karma öğretisi" (yeniden doğuşu belirleyen sebep-sonuç yasası) gibi Carvaka mezhebi dışında bütün Hint dinî ve felsefî mekteplerince kabul edilen samsara anlayışı Vedalar'da mevcut değildir. Vedalar'a göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ölümsüz ruh, yeryüzünde yeniden bedenleşerek varlığını sürdürmez. Onun ölümün ardından yolculuğu ya iyilikler diyarı Svarga'ya ya da işkence ve eziyet diyarı Narakaloka'yadır. Buna göre ruhlar, her ikisi de ezelî mahiyetteki bu âlemlerde dünyada yaptıkları iyilik veya kötülüklere bağlı şekilde ya mutlu bir hayat sürecek ya da eziyet çekecektir. Ruhun ölümden sonraki kaderiyle ilgili bu anlayışın Upanişadlar ve Brahmanalar'la birlikte samsara

anlayışına dönüştüğü söylenebilir. Upanişadlar'da cennet ve cehennemin varlığı kabul edilmekle birlikte önceki eskatolojik anlayışın yerine ruhların tekâmüllerini tamamlayabilmeleri için yeniden yeryüzüne dönmelerine imkân veren samsara anlayışı benimsenmiştir. A. L. Herman gibi bazı çağdaş araştırmacılar samsarayı kökü Vedalar'a dayanan, tarihî süreç içerisinde gelişen ve Gita'da son biçimini alan bir inanç olarak görür. Buna göre Hint samsara inancı dört temel varsayıma dayanmaktadır. 1. Ruh vardır ve her zaman bir bedenle beraberdir, ancak maddî bedenle özdeş değildir. Hint düşüncesinde iki farklı ruh anlayışı dikkati çeker. Vedanta'ya göre ruh ayrı bir ferdiyeti olmayan tanrısal bir yansımadır. Dolayısıyla tenâsüh tanrısal cevherin belirli bir süre için belli bir bedende tezahüründen ibarettir. Ruhu ferdiyeti olan, saf, basit ve ezelî bir cevher şeklinde gören anlayışa göre tenâsüh gerçek anlamda bir ruh göçüdür. 2. Ruh bir bedeni terkederek çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir; bütün cüzlerin bilgisine ulaşıncaya veya Tanrı ile ayniyetini idrak edinceye kadar bu özelliğini sürdürür. 3. Ruhun yeniden bedenleşme için hareketi yeryüzüne doğrudur ve bu süreç nihaî aydınlanmaya kadar devam eder. 4. Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden onun önceki bedenlerinde yaptığı işlerin ahlâkî niteliğine göre değişir. Herman'a göre bu varsayımlardan ilk ikisi Vedalar'da, üçüncüsü Brahmanalar'da, dördüncüsü Upanişadlar'da ortaya çıkmıştır. P. V. Kane'e göre ise tenâsüh şu dört varsayıma dayanmaktadır: 1. İnsanoğlu fizikî bedenden ayrı ezelî-ebedî nitelikte bir cevher olan ruha sahiptir. 2. İnsanların yanı sıra hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklarda da böyle bir ruh vardır. 3. İnsanlarla onlardan daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, bitki ve cansız nesnelerdeki ruhların birbirine intikali mümkündür. 4. İnsan eylemlerinin gerçek fâili onların sonuçlarından etkilenen ve ruh denilen bu mânevî cevherdir (History of Dharmasastra, V/2, s. 1532).

Ruhun varlığı, insan eylemlerinin gerçek fâili olduğu ve ölüm sonrasındaki kaderinin henüz ayrıldığı bedende iken işlediği amellerin niteliğine göre belirlendiği gibi hususlar İslâm âhiret inancının da temel ilkeleridir. Ancak tenâsüh öğretisi müslümanlarca yaygın biçimde kabul edilen bir inanış değildir. Çünkü İslâm'ın âhirete iman esasındaki topyekün diriltilme, hesap, mîzan, ebedî cennet ve cehennem hayatı gibi inanç esasları ile cehennemin günahkârlar için bir arınma yeri olduğu şeklindeki ilkeler tenâsüh

öğretisinde yer almaz. Ayrıca tenâsüh öğretisi her türlü varoluşu karma yasası gereğince nedensellik yasasına göre açıklar. Hatta Budizm ve Jainizm gibi tenâsüh ilkesini benimseyen dinlerde tanrılık statüsünün bile böyle kazanıldığı kabul edilir. Böyle bir anlayış, İslâm'ın her şeye gücü yeten Allah inancı ve O'nun her şeyi dilediği gibi yaratması anlayışıyla çelişmektedir.

Tenâsühü ispat etmek için temelde bazı dâhi kişiliklerin durumu, bazı insanların geçmiş hayatlarıyla ilgili olayları hatırladıklarına dair iddialarla "déjà vu" tecrübeleri (yaşanılan bir olayı daha önceden yaşamış veya görülen bir yeri daha önceden görmüş olma duygusu) gibi ampirik gerekçeler ileri sürülmüştür. Ancak bu öğretinin kötülük problemine ve ruhun kimliğini koruma endişesine cevap olduğu ya da kişilerin ahlâkî özellikleriyle içinde bulundukları şartlar arasındaki çelişkiyi açıklama zorunluluğundan kaynaklandığı yolundaki gerekçeler daha yaygındır. Zira tenâsüh bilinç ve hâtırayı taşıyan "ben"in (ruh) bir bedenden diğerine geçtiği varsayımına dayanır. Ayrıca bu benin intikal edeceği yeni bedenlerin formları ve niteliklerinin onun önceki bedenlerde iken işlediği eylemlere göre belirleneceği varsayılır. Böylece her yeni varoluşun bir öncekine bağlı şekilde nedensellik zincirine göre tesbit edildiği ve âlemde keyfîlik veya tesadüfîliğe yer olmadığı ileri sürülür. Bu durumda insanların kaderlerindeki eşitsizlik veya adaletsizlikten söz edilemez. Çünkü her şey olması gereken yerde veya durumda bulunmaktadır.

İlk bakışta kötülük problemi için mâkul bir çözüm gibi görünen bu açıklama aslında mantıksal tutarlılıktan yoksundur. Çünkü böyle bir açıklama her şeyden önce A, B, C gibi birbirini izleyen süreçler için geçerlidir. Buna göre insan A bedeninde iken yaptığı ameller sebebiyle B bedenine,

orada yaptığı fiiller sonucunda C bedenine intikal edecek, olay bu şekilde devam edip gidecektir. Aynı anlayışı sürdürerek söz konusu benin neden başka bir bedeni değil de A'yı seçtiğini ve bu seçimin nasıl yapıldığını açıklamak mümkün değildir. Bu temel soru cevaplandırılamadığı için söz konusu problem iddia edildiğinin aksine çözülememekte, bilinmeyen bir geçmişe doğru ötelenmiş olmaktadır. Ayrıca böyle bir açıklamada değişik bedenlerde dolaştığı kabul edilen ruhların özdeşliği konusu ispat edilebilmiş

değildir. Halbuki tenâsühün insanlar arasındaki eşitsizliklere çözüm getirebilmesi, varsa böyle bir özdeşliğin ispat edilmesi ve söz konusu benin de bunun farkında olması şartına bağlıdır. Aksi takdirde önceki amellerinin cezasını veya mükâfatını gören “ben”, bu tecrübeleri neden yaşadığının farkında olmayacak ve yeniden bedenleşmenin ruhun tekâmülüne yardımcı olduğunu ileri sürme imkânı da ortadan kalkacaktır. Öte yandan çeşitli bedenlerde dolaşan benlerin özdeşliğini ileri sürebilmek için John Hick'in de işaret ettiği gibi iki cisim arasındaki ayniyeti belirleyen hâtıra bütünlüğü, bedensel süreklilik ve psikolojik özelliklerde benzerlik gibi şartların bulunması gerekir. Tenâsüh inancı göz önüne alındığında bu şartlardan özellikle bedensel veya maddî bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir (The Philosophy of Religion, s. 134-137). Çünkü tenâsüh öğretisinde bedensel süreklilik yoktur. Bir ruhun veya benin amellerine göre insan, hayvan, böcek veya cansız herhangi bir nesne formunu alması aynı ölçüde muhtemeldir. Ayrıca tenâsüh olaylarında hâtıra bütünlüğü yoktur. Bu durumda iki ben arasındaki benzerlik veya ayniyetin ortaya konması sadece kişisel karakterler ve psikolojik özellikler arasındaki benzerliğe bağlı kalmaktadır. Bu ise taşıdıkları kişilik özellikleri bakımından birbirine benzeyen pek çok kimsenin özdeş sayıldığını iddia etme sonucuna götürür ki bu son derece yanlış bir görüştür. Çünkü bu durumda, ölen bir kişinin ardından dünyaya gelen ve ona benzer kişilik özellikleri taşıyan yüzlerce insanın onun reenkarnasyonu olduğunu iddia etmek gibi mantık dışı durumlar ortaya çıkacaktır. Öte yandan tenâsühe göre ölen bir insanın mutlaka insan formunda yeniden bedenleşme zorunluluğu yoktur. İnsan formunda yeniden bedenleşme ihtimali ne kadarsa hayvan veya bitki formunda bedenleşme ihtimali de en az onun kadar hatta daha fazladır. Dolayısıyla sadece psikolojik özellikler arasındaki benzerliklere dayanarak tenâsühü ispat etmek mümkün değildir. Sonuç olarak tenâsüh mantıksal, metafizik ve ampirik yollardan ispat edilebilmiş bir öğreti sayılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 174; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 147; Eflâtun, Phaedrus (trc. A. Nehamas - P. Woodruff), Indianapolis-

Cambridge 1995, s. 30-37; a.mlf., Phaidon (trc. Suut Kemal Yetkin - Hamdi Ragıb Atademir), Ankara 1945, s. 54-58; a.mlf., Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975, s. 295-306; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 270-276; Bîrûnî, Alberuni's India (trc. E. C. Sachau), Delhi-London 1975, I, 50-58; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 90-94; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), II, 100; C. J. Ducasse, The Belief in a Life After Death, Springfield 1961; I. Stevenson, Cases of the Reincarnation Type, Charlottesville 1975-83, I-IV; J. Hick, The Philosophy of Religion, New Delhi 1987, s. 133-143; Ali İhsan Yitik, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İstanbul 1996; Adnan Bülent Baloğlu, İslam'a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon, Ankara 2001; G. Obeyesekere, Karma and Rebirth: A Cross Cultural Study, Delhi 2006; P. V. Kane, History of Dharmasastra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India, Poona 2007, V/2, s. 1532; D. Gimaret, "Tanāsu<u>kh</u>", EI² (İng.), X, 181-183; N. Smart, "Reincarnation", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VII, 122-124; N. W. Thomas v.dğr., "Transmigration", ERE, XII, 425-440; J. B. Long, "Reincarnation", ER, XII, 265-269.

Ali İhsan Yitik

İslâm Düşünce Tarihinde.

Kelâm ekollerinin çoğunluğu, günümüzde reenkarnasyon veya ruh göçü diye bilinen tenâsüh fikrini ruhun birliği ve sorumluluk ilkesi çerçevesinde reddetse de bazı gruplarda bu düşünceyi çağrıştıracak görüşlere rastlamak mümkündür. İslâm öncesi Arap topluluklarının ölüm sonrasına dair inançları hakkında yeterli bilgiler bulunmamakla birlikte Câhiliye şiirinde yer alan ayrıntılar bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Meselâ öldürülen kişinin vücudundan bir kuşun çıkarak her yüzyılda bir onun baş ucuna gelip seslenmesi gibi mitolojik hikâyeler ruh göçü düşüncesinin varlığına işaret sayılabilir (Şehristânî, s. 437-438). Birçok âyette müşriklere atfedilen ifadeler (el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/49; ed-Duhân 44/34-36; el-Ahkāf 46/17; et-Tegābün 64/7), Câhiliye Arapları'nda ölüm sonrası hayatla ilgili koyu bir kötümserlik ve inkârın varlığını göstermekte, ancak dünyada ruhların başka bedenlere geçişi konusunda anlatımlara rastlanmamaktadır (Cevâd Ali, VI, 128-132).

Hulûl ve tenâsüh gibi inançları benimsemiş grupların bu inançları Hint dinlerinden mi yoksa Yunan felsefesinden mi aldıkları hususu tartışmalıdır. Mecûsîlik, Mezdekiyye, Brahmanizm ve Sâbiîliğin yanı sıra filozofları da kapsayan çok yönlü bir etkileşim söz konusu olmakla birlikte coğrafî yakınlık sebebiyle Hint tesirinin daha ağır bastığı söylenebilir (Şehristânî, s. 160). Eflâtun gibi Yunan filozoflarına ait ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden düalizmi, Tanrı'nın aşkınlığı gibi görüşleri benimseyen İslâm filozoflarının çoğunun tenâsüh inancına düşünce sistemlerinde yer vermemesi dikkat çekicidir. Buna rağmen bir kısım Kaderî, Râfizî, İsmâilî, Yezîdî, Hurûfî, Dürzî ve Bektaşî fırkaları, ayrıca Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Müslim-i Horasânî gibi kişiler tarafından hulûlün ve ruh göçünün bazı şekilleri savunulmuştur. Câbir b. Hayyân, İhvân-ı Safâ ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi kişi ve grupların tenâsüh öğretisine yatkın olabileceği düşünülen, eserleri incelendiğinde bunların tenâsüh lehinde kesin bir tavırlarının bulunmadığı ortaya çıkar. Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın, Ahmed b. Hâbıt ve Ahmed b. Eyyûb b. Bânûş gibi bazı görüşleri tenâsühle ilişkilendirilen talebelerine göre Allah'a itaat veya isyan edenler durumlarına göre ceza veya mükâfat olarak başka sûretlerde imtihan edilir. Çok fazla kötülük yaptığından hayvan durumuna geçen kişiden sorumluluk düşer, ayrıca cezasını cehennemde çeker (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 275; İbn Hazm, s. 166-167; Şehristânî, s. 68).

Hulûl ve ruh göçü türünden inançlar gulât-ı Şîa'nın bütün fırkalarınca benimsenmiştir. Sebeiyye, Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye geçtiği iddiasıyla bu tür fikirleri savunan ilk fırkadır. Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye ve Râvendiyye gibi diğer fırkalar da imamlarını ulûhiyyetin tezahürü sayarlar. Ruh göçü inancı, en açık biçimde Nazzâm'ın adı geçen öğrencilerinin temsil ettiği Tenâsühiyye'de görülmektedir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 133, 270-276; Şehristânî, s. 160, 178). Nusayrîlik ile İsmâilîlik'te de hulûl ve tenâsüh inancı bir arada bulunur. Nusayrîler'e göre kendi dinlerindeki günahkârlar yahudi, hıristiyan veya Sünnî müslüman kimliğinde, Hz. Ali'yi hiç tanımamış imansızlar ise çeşitli hayvan sûretlerinde yeniden dünyaya gelirler. Yedi aşamayı tenâsühle tamamlayan Nusayrî ruhları inmiş oldukları yıldızlara yeniden yükselirler (İbn Haldûn, I, 594; İA, XII/1, s. 159).

Yezîdîlik'teki tenâsüh inancı daha çok Sâbiîliğin etkisiyle gelişmiştir.

Yezîdîler, insan ruhunun ölümden sonra iyilik veya kötülüklerine göre başka insanlara veya hayvanlara geçtiğine inanırlar. Cehennem kötü

ruhların bu dünya hayatında çeşitli hayvan bedenlerinde çektikleri ıstırap demektir; bunlar cezaları bittikten sonra iyi insanlara dönüşerek semâya yükselirler. Dürzîler'e göre ölmek gömlek değiştirmek (tekammus) anlamına gelir; ruh bir gömleği çıkarıp diğerini giyer gibi beden değiştirir, nefis kemale erince artık gömlek değiştirmeye ihtiyaç kalmaz, çünkü küllî akılla birleşir (İzmirli, I/2 [1926], s. 36-39). Tenâsüh inancının izleri Bektaşîlik'te de görülür. Tek bir ruhun Hz. Âdem'den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin ve en son Hz. Muhammed'in bedeninde ortaya çıkması, Hz. Ali'nin Hacı Bektâş-ı Velî sûretinde yeniden dünyaya gelmesi, daha sonra kıyamete kadar velîlerin bedeninde yaşamaya devam etmesi, ayrıca büyük bir velînin ruhunun diğer büyük bir velîye geçmesi şeklinde Bektaşî menkıbelerinde yer alan ifadeler tenâsüh fikriyle benzerlik göstermektedir (Ocak, s. 139).

Başta kelâmcılar olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, dinin temel esasları ve özellikle âhiret inancıyla çelişkili gördükleri tenâsüh fikrini bütün şekilleriyle reddedip taraftarlarını küfürle itham etmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, aşırılığa sapanlar arasında saydığı tenâsüh taraftarlarının kıyamet ve âhireti inkâr ettiklerini, cennet ve cehennemi bu dünya ile ilişkilendirdiklerini, İslâm dininin yasakladığı içki, zina ve diğer birçok haramı helâl saydıklarını belirtir (Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn, I, 67, 77, 82, 114). Abdülkāhir el-Bağdâdî, İslâm ümmetinin vasıflarını diğer ümmetlerden ayırırken tenâsüh ve hulûl inançlarını bir ölçü olarak kullanır ve tenâsühe meyleden grupları eleştirir (el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, s. 13, 232). Diğer âlimler de tenâsühü savunanların küfre düştüğü konusunda müslümanlar arasında ittifak bulunduğunu, ruhun bu dünyada herhangi bir bedene iadesinin düşünülemeyeceğini, bunun ancak âhiretin başlangıcını teşkil eden ba's döneminde söz konusu olabileceğini belirtirler (İbn Hazm, s. 166; Gazzâlî, s. 219).

Klasik dönem mutasavvıfları genelde ruhların bedenlerde dolaşım yoluyla tekâmülünü reddetmiş, bu tür görüşlere meyleden Hallâciyye, Hulmâniyye gibi tarikatları eleştirmiştir (Serrâc, s. 226; Kuşeyrî, s. 182; Hücvîrî, s. 309-312; İmâm-ı Rabbânî, II, 1137). Aynı şekilde Azîzüddin en-Nesefî, Niyâzî-i

Mısrî gibi sonraki mutasavvıflar da tenâsühe karşı çıkmıştır (Aşkar, sy. 3 [2000], s. 96). Tenâsüh inancı başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları nezdinde de kabul görmemiştir. Fârâbî'ye göre nefis ezelî değildir ve bedenle birlikte yaratılır. Beden öldükten sonra ruh adalet ilkesi gereği ya mutluluğa erer veya azap çeker. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi mümkün değildir (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 125). İbn Sînâ da ruhun bedenden önce varlığını kabul etmez. Bedenin ölümünden sonra ruhun varlığı devam eder, ancak başka bedenlere geçmez. Çünkü tenâsühün kabul edilmesi halinde biri dışarıdan gelen, diğeri kendinde bulunan iki ruhun aynı bedende toplanması gerekir, bu ise muhaldir (eş-Şifâʾ: eṭ-Ṭabîʿiyyât, s. 224-231; en-Necât, s. 227).

Çeşitli spiritüalist akımlar kutsal kitapların ruhların başka bedenlere geçişini doğruladığını ispatlamaya çalışır. Bu anlayışa göre bazı âyetlerde yer alan reenkarnasyon gerçeği ilmî yetenekleri zayıf müfessirlerin sınırlı ve basmakalıp görüşlerine kurban gitmiştir. Söz konusu akımlar, Kur'an'daki dirilmeyle ilgili bütün ifadeleri öldükten sonra dünyada dirilme şeklinde te'vil ederler (Çaycı, s. 94-101). Ancak bunu yaparken âyetlerin iniş sebepleri, bağlamları, konuyla ilgili diğer âyetlerin bütünlüğü gibi anlam bilimi yöntemlerine bağlı kalma ihtiyacını hissetmezler. Meselâ Kur'an'da diriliş gününü ifade eden "ba's" kavramının (el-Hicr 15/36; Meryem 19/15, 33; er-Rûm 30/56) bu dünyadaki dirilişi belirttiğini söylerler. Halbuki Kur'an'da yer alan bu tür kelimeler yalın halde bulunmaz, çeşitli yollarla birbirine bağlanarak düzenli bir bütün oluşturur. Birçok âyette âhireti tasvir eden ve "yevm" (gün) kelimesiyle tamlanan kelime ve kavramlar yalnız başına kullanıldığında bile uhrevî zamana tekabül eder. Dolayısıyla âhiret hayatının bir parçası olan ba's sürecinin kıyamet günü, haşir günü, hesap günü, pişmanlık günü gibi benzer kavramlardan anlam içeriği bakımından ayrılması mümkün değildir. Tenâsüh taraftarları Mü'min sûresinde geçen (40/11) "iki defa öldürme ve iki defa diriltme" ifadesinin de reenkarnasyona işaret ettiğini söylerler. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki beyanların âyet ve hadislerin açıklayıcı bütünlüğü içinde ele alınması gerekir. Zira bir âyette belâgat gereği oluşan kapalılık başka bir âyette veya hadislerde açıklanmaktadır. Müfessirler iki defa öldürme ve iki defa diriltme hadisesini Bakara (2/28), Meryem (19/9) ve Câsiye (45/24-26) sûrelerindeki âyetlerle izah ederek birinci ölümü insanların dünyaya gelmeden önceki durumları, ikinci ölümü de bu dünyada

iken ölmeleri şeklinde yorumlamışlardır. İki defa diriltmeden maksat dünyaya geliş esnasında ve âhirette gerçekleşecek olan dirilmelerdir (Taberî, I, 443-450; XX, 290-292; Zemahşerî, III, 418). Bazı müfessirler ise kabir hayatını dikkate alıp iki defa öldürmeyi insanların dünyada iken ve kabirde diriltilip meleklerin sorgusundan sonra öldürülmeleri, iki defa diriltmeyi de kabirde ve kıyamet koptuktan sonra diriltilmeleri şeklinde açıklamıştır (Fahreddin er-Râzî, XXVII, 36). Nitekim çeşitli âyetlerde cehennem ehlinin dünyaya geri dönüş veya kendilerine bir imkân daha verilmesi gibi isteklerinin reddedileceği bildirilmiştir.

Ruhların bedenler arası dolaşımı Kur'an'da sıkça geçen hatırlama ve pişmanlık kavramlarıyla da çelişir. Birçok âyette insanların tekrar diriltildiklerinde mâruz kalacakları cezanın sebebini mutlaka hatırlayacakları ve yaptıklarından derin pişmanlık duyacakları belirtilir (Yûnus 10/54; Meryem 19/39; eş-Şuarâ 26/102; ez-Zümer 39/58). Ruh göçünü benimseyenlerin, tek bir hayatı insanın sınanması ve ruhun yücelişi için yeterli görmeyip uzun bir hayat yaşamanın ona avantaj sağlayacağını söylemeleri de Kur'an âyetleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü Kur'an'da uzun hayat sürmenin kişiyi azaptan kurtaramayacağı, hatta azabının artmasına yol açacağı belirtilir (el-Bakara 2/94-96; Âl-i İmrân 3/178). Hadis literatüründe de tenâsühe işaret eden herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Hadislerde, ölen kişinin amel defterinin kapanacağı vurgulandığı gibi bazı rivayetlerde ölenlerin dünyaya tekrar dönmeyeceğine dair Allah'ın kesin hükmünün bulunduğu belirtilir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 13; "Cihâd", 16).

Günümüzde Tenâsüh Anlayışı. Avrupa'da Aydınlanma hareketiyle başlayan süreçte ilâhî dinlerdeki Tanrı ve öteki dünyada diriliş inancı David Hume, Immanuel Kant, John Stuart Mill ve Bertrant Russell gibi filozofların eleştirilerine hedef olurken reenkarnasyona ve onunla bağlantılı inançlara fazlaca eleştiri yöneltilmemiştir. Ruh göçü inancının Batı'da ciddiye alınmaması buna gerekçe olarak gösterilebilir. Ancak Avrupa'da deizmle başlayan ve materyalizmle doruğa çıkan düşünce hareketleri sonunda teistik Tanrı inancı zayıflatılmış, bundan doğan mânevî boşluk sebebiyle çeşitli spiritüalist akımlar ve ruhçuluk gelişmiştir (Albrecht, s. 8-9). Reenkarnasyonu benimseyen ve bununla dinlere alternatif bir sistem öngören söz konusu akımlar, son zamanlarda küreselleşmenin de etkisiyle dünya çapında örgütlenme imkânı bulmuştur. Yapılan araştırmalar,

Kuzey Amerika ve Batı Avrupa’da ortalama her beş kişiden birinin ruh göçüne inandığını göstermektedir (Stevenson, Children Who Remember, s. 30).

Reenkarnasyonun bilimsel bir bilgi, ayrıca dinler ve milletler üstü evrensel bir gerçek haline geldiğini savunanlar, barışı ve kardeşliği simgeleyen isim ve işaretleri saygın kişilerden yaptıkları ve kendilerine göre yorumladıkları alıntılarla geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmaktadır. Buna yönelik en yaygın iddia, küçük çocuklarda kendiliğinden ortaya çıktığı söylenen ve hipnoz altında görülen geçmiş hayat anılarıdır. Bu bağlamda önceki hayata dair kişi, eşya, yer ve olayların tanınıp hatırlandığı iddia edilmektedir. Ancak bu türden hadiselerin tek izah şekli reenkarnasyon değildir; çünkü dikkat çekme, etki altında kalma, çoklu kişilik eğilimleri, zenginlik hayalleri, ebeveyn sorunları, hâfıza bozuklukları gibi psikolojik faktörlerin bunlara yol açabileceğine dair alternatif açıklamalar mevcuttur (Haraldsson, sy. 11 [1997], s. 323). Önceki hayatlarında önemli şahsiyetler olduklarını iddia edenlerin çoğunluğunun şimdi sıradan insanlar düzeyinde bulunduğu görülmektedir (Encausse, s. 117). Buna göre içinde yaşadıkları toplumlarda bu türden hikâyelerin sürekli anlatıldığını görenler zamanla kendilerinin başından benzer hadiselerin geçmiş olabileceğini düşünmekte, hayal güçlerinin de yardımıyla bu düşünceyle şartlanmaktadır. Benzer durumları bu amaçla yapılan hipnoz seansları sırasında da görmek mümkündür. Kırk yılı aşkın bir süreç içinde 2500’ün üzerinde geçmiş hayat iddiasını araştıran Ian Stevenson’a göre bütün bu vak‘alar bir araya getirilse bile reenkarnasyonu bilimsel şekilde kanıtlayamaz. Ayrıca araştırmada bu türden hâtıralar anlatan çocukların ruhsal bunalımlar ve kişilik bölünmeleri yaşadığı, anne ve babalarını reddettiği ve çok büyük aile dramlarına şahit olduğu tesbit edilmiştir (Omni Magazine, X/4 [1988], s. 76).

Türkiye’de Metapsişik Tetkikler ve İlmî Araştırmalar Derneği (MTİA), Dünya Kardeşlik Birliği, Mevlânâ Yüce Vakfı, Ruh ve Madde Derneği gibi daha çok spiritüalist oluşumlar tarafından temsil edilen akımlar, ruhun ölümsüzlüğüne dayanarak evrenle ilişkisi bulunmayan mutlak bir Tanrı inancını benimserken klasik tenâsüh inancından farklı şekilde daha iyimser bir hayat görüşü ve sürekli ileri yönde gerçekleşecek ruhsal bir evrimi esas alırlar. Türkiye’deki ruhçu akımların ulûhiyyet inancıyla reenkarnasyon ilişkisini kendi eserlerinden hareketle göstermek gerekirse, mutlak bir Tanrı

anlayışını kabul eden neo-spiritüalist görüşe göre “mutlak” hiçbir şeyle hiçbir şekilde ilişkisi olmayan bir kavramdır. Bu sebeple Tanrı’nın yücelik, bilicilik, iyilik gibi karşıtları bulunan sıfatlarla veya yaratma ve yaratmama gibi vasıflarla nitelendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca insan idrakinin ulaşamayacağı sonsuzluk içinde yayılan varlıkların hepsi ezelî ve ebedîdir. Dolayısıyla Allah’ın mahlûkatı nasıl ve ne zaman yarattığına dair sorular isabetli değildir. Evrende sürekli gelişmekte olan bir ruhlar hiyerarşisi mevcuttur (Ruhselman, Ruh ve Kâinat, III, 102-103; Allah, s. 7-14). Bu hiyerarşide gelişmiş üst kademedeki ruhlar gelişmemiş olanların üzerinde bir hakka, görüp gözeticiliğe, sevk ve idareye sahiptir (Arıkdal, s. 69-71). İnsanlara rehberlik amacıyla görevlendirilmiş peygamberler Allah tarafından değil “ruhsal idare mekanizması” tarafından dünyaya gönderilmiştir. Kur’an da doğrudan Allah’ın sözü değildir, çünkü mutlak varlığın göreli bir varlık sayılan insanı muhatap alması söz konusu olamaz (Çaycı, s. 45, 93).

Hz. Âdem’den itibaren ebedî bir hayata kavuşma ümidiyle yaşayan insan (el-A‘râf 7/20; Tâhâ 20/120), bütün korkularının temelini teşkil eden ölüm ve yok olma duygusunun etkisiyle dinî ve felsefî ölümsüzlük tezlerine ilgi göstermiş, yokluktan kurtulmanın yollarını sürekli aramıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi ilâhî dinler bunun çözümünü âhirette yeniden dirilişle ortaya koymuştur. İslâmiyet’le diğer ilâhî dinlerin ulûhiyyet ve âhiret anlayışını tenâsühle bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü tenâsüh, sadece bu dünyada yeniden doğuş fikrini benimsemekle kalmayıp bütün metafizik sistemi etkilemekte, bu da başta Tanrı inancı olmak üzere inanç esaslarının hepsini ilgilendirmektedir. İslâm kelâmında ölüm sonrasına dair konuların “sem‘iyyât” diye adlandırılmasından da anlaşılacağı üzere kelâm âlimleri bu alanda doğru habere (vahiy) dayalı kesin bilgiyi bağlayıcı görmüştür (Topaloğlu, s. 38; Özervarlı, s. 134). Tarih içinde birçok kültürle karşılaşan ve onların faydalı yönlerinden yararlanan İslâm düşünürleri ruh göçünü hep şüpheyle karşılamış ve reddetmiştir. Zira tenâsüh tartışmalarında ruh meselesinin ötesinde bir nevi gizli şirk inancı vardır. Tenâsüh düşüncesinde Allah’ı mutlak kabul ederek âlemden uzak tutmak suretiyle ortaya çıkan inanç boşluğu birtakım aracı güçlerle doldurulmaya çalışılmış, bu da İslâm’ın karşı çıktığı paganizm, evliya kültü, kehanet, sihir, medyumluk, meleklere, cinlere veya ruhlara tapınma gibi gizemli alanlara girmeye sebebiyet vermiştir. Öte yandan madde ve ruhlar arasında

öncelik bakımından sonsuz bir ilişkinin varlığını ileri süren reenkarnasyon, bilimsel bir bilgi ve evrensel bir gerçek olmanın aksine fizik varlığa başlangıç tayin eden günümüz bilimiyle de çelişmektedir. Ayrıca insan bilincinin sürekliliği ve kişisel kimliğin korunması hem klasik hem çağdaş felsefe yaklaşımlarında bir ön kabul şeklinde benimsenir. Halbuki ölümsüzlük veya reenkarnasyon iddialarının geçerli sayılması için insanın yaşadığı ileri sürülen önceki hayatını mutlaka hatırlaması gerekir. Tenâsühte insanın kalıtım yoluyla ebeveynden çocuklara intikal eden ruhî ve bedenî özellikleri de açıklanamamakta, ölümle birlikte başka bir bedene intikal eden ruhun kendi karakterine uygun bir bedeni nasıl seçtiği hususu ve bu durum karşısında genetik kalıtımın yeri izah edilememektedir (İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, IV, 330). Yine reenkarnasyona göre insanî ruhlar kemale erip mutlak ruh seviyesine ulaşıncaya kadar bedenleşmeye devam eder. Bu durumda ezelden beri gerçekleştiği belirtilen bir süreçte şimdiye kadar ruhların evrimlerini tamamlaması, böylece bedenleşme işleminin sona ermesi gerekirdi.

Reenkarnasyon savunucuları, ruh dolaşımına dayalı karma ahlâk sisteminin toplumda yaşanan farklılıkları açıkladığını ve kötülük probleminin çözüldüğünü iddia ederler. Buna göre bir kişi zenginlik içinde mutlu bir hayat sürüyorken başkası sefalet içinde hastalığın pençesinde inliyorsa, bu eşitsizliğin sebebi söz konusu kişilerin geçmiş varoluşlarında aranmalıdır. Ancak karma doktrini toplumdaki farklılıkların kaynağını ve ilk defa nasıl ortaya çıktığını izah edememektedir. Her varlığın kaderi iddia edildiği gibi kendisinden önceki varoluş formlarında belirleniyorsa ilk varlık formu neye göre ve nasıl belirlenmiştir? Ayrıca şu anda değişik statü ve formlarda bulunan varlıklar başlangıçta eşit durumda mıydı? Eşit değil idiyse kendilerinin sorumlu olmadığı bir eşitsizliği ve bunun sonuçlarını peşinen kabul etmek gerekir. Şayet başlangıçta eşit idiyse evrimlerinin bir anında eşitsizlikleri ortaya çıkar ki bu durumda da eşitliğin niçin ve nasıl bozulduğu sorusu cevapsız kalır. Diğer taraftan zorunlu ve acımasız bir sebep-sonuç ilişkisiyle işleyen söz konusu karma yasası pişmanlık, bağışlama, merhamet

ve şefkat gibi insanî duyguları da anlamsız hale getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 443-450; XX, 290-292; Ebü'l-Hasan el-Eşʻarî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1416/1995, I, 67, 77, 82, 114; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125; Serrâc, el-Lümaʻ: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 226; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât, Paris 1988, s. 224-231; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1982, s. 227; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, Beyrut 1993, s. 13, 133, 232, 270-276; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 39; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), s. 166-167; Kuşeyrî, Risâle (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 182; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 309-312; Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı (trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 219; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 418; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s. 68, 160, 178, 437-438; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXVII, 36; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, I, 594; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât (trc. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul 1978, II, 1137; Bedri Ruhselman, Ruh ve Kâinat, İstanbul 1946, III, 102-103; a.mlf., Allah, İstanbul 1955, s. 7, 14; Elmalılı, Hak Dini, V, 4148-4149; Ergün Arıkdal, Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü, İstanbul 1971, s. 69-71; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 128-132; M. Albrecht, Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine, Downers Grove-Illinois 1982, s. 8-9, 26-35; I. Wilson, Reincarnation? The Claims Investigated, London 1982, s. 8; A. Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 139; E. Konyalıoğlu - C. Aksoylu, Kader-Karma ve Tekrardoğuş, İstanbul 1987, tür.yer.; Ahmed Zeki et-Tüffâha, en-Nefsü'l-beşeriyye ve naẓariyyetü't-tenâsüẖ, Beyrut 1987, s. 96; Sadi Çaycı, Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi, İstanbul 1995, s. 45, 93-101; Ali İhsan Yitik, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İstanbul 1996, s. 201; P. Edwards, Reincarnation: A Critical Examination, New York 1996, s. 48; R. Guénon, Ruhçu Yanılgı (trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1996, s.

175; I. Stevenson, Where Reincarnation and Biology Intersect, Westport 1997; a.mlf., Children Who Remember Previous Lives: A Question of Reincarnation, Jefferson-North Carolina 2001, s. 30; a.mlf., “Interview”, Omni Magazine, X/4 (1988), s. 76; G. Encausse, Reenkarnasyon (trc. Halûk Özden), İstanbul 1999, s. 117; Adnan Bülent Baloğlu, İslam’a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon, Ankara 2001; N. P. Spanos, Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective, Washington 2001, s. 131; Bekir Topaloğlu, Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler, İstanbul 2004, s. 38; Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul 2005, s. 117; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 2008, s. 134; Mehmet Bulğen, Reenkarnasyon ile İlişkilendirilen Âyetlerin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İsmail Hakkı İzmirli, “Dürzî Mezhebi”, DİFM, I/2 (1926), s. 36-39; İsmail R. Faruqi, “Islam and the Theory of Nature”, IQ, XXVI/1 (1982), s. 16-26; E. Haraldsson, “Psychological Comparison between Ordinary Children and Those Who Claim Previous-Life Memories”, Journal of Scientific Exploration, sy. 11 (1997), s. 323-335; Mustafa Aşkar, “Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, Tasavvuf, sy. 3, Ankara 2000, s. 89, 96; Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Meselesine Yaklaşımları”, Marife, VIII/1, Konya 2008, s. 205-219; B. Carra de Vaux, “Tenâsuh”, İA, XII/1, s. 159; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâmî Açıdan Tenasüh Hakkında Bir Değerlendirme”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 330.

Mehmet Bulğen - Adnan Bülent Baloğlu

TENÂSÜHİYYE

(bk. TENÂSÜH).

TENÂSÜP

(bk. ÂHENK).

TENÂSÜP

(تناسب)

Birbiriyle ilgili veya birbirini çağrıştıran kelimeleri bir arada kullanma sanatı.

Sözlükte "uyum, orantı, yakışma" anlamına gelen tenâsüb kelimesi, edebiyat terimi olarak aralarında karşıtlık dışında bir ilgi bulunan iki veya daha çok kelimenin anlam güzelliğini ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla aynı sözde bir araya getirilmesini ifade eder. Eski belâgat kitaplarında aynı veya yakın anlamda "cem'iyyet, mürâât-ı nazîr, tevfîk, telfîk, i'tilâf" gibi terimler de kullanılmıştır. Tenâsübün sağlanması için genellikle birbirine yakın veya farklı ilim dallarına ait terim ve kavramların, tarihî ve efsanevî kahramanları yahut bu isimler etrafında gelişen olayları hatırlatan kelimelerin, birbiriyle alâkalı hayvan, bitki ve çiçek adlarının aynı ibare, mısra veya beyit içerisinde zikredilmesi gerekir.

Tenâsübün edebî sanat derecesine ulaşabilmesi için sanatkârın kelime seçimi konusunda titiz davranması lâzımdır. Anlamca yakın kelimelerin gelişigüzel veya zorunlu biçimde bir araya gelmesiyle tenâsüp gerçekleşmez. Meselâ, "Öğrenci bugün okulda öğretmenini dinlemedi" cümlesinde öğrenci, okul ve öğretmen kelimeleri anlamca birbirleriyle ilgili olmakla birlikte cümlede tenâsüp sanatı yoktur. Tenâsüp derin bir muhayyile faaliyetine dayanmalı, okuyucu bu gayretin güzelliğini farketmeli ve ondan zevk almalıdır Tenâsüp, diğer edebî metinlerde de yer almakla birlikte özellikle şiirde çok kullanılmıştır. "Aramazdık gece mehtâbı yüzün parlarken/Bir uzak yıldıza benzerdi güneş sen varken" (Faruk Nafiz Çamlıbel) mısralarındaki gece, mehtap, yüz, parlamak, yıldız, güneş kelimeleri arasında sevgilinin yüz güzelliğini bütün yönleriyle ifade eden bir tenâsüp vardır. Divan şairleri tenâsübü bir nükte oluşturacak biçimde kullanmıştır. Bursalı Ahmed Paşa'nın, "Mest oluptur çeşm ü ebrûnun hayâlinde imam/Okumaz mihrâpta bir harf-i Kur'ân'ı dürüst" beytinde imam, mihrap ve Kur'an kelimeleriyle tenâsüp yapılmış, imamın mihrapta sevgilinin kaşı ve gözünün hayaliyle (divan şairleri mihrabı

sevgilinin kaşına benzetirler) kendinden geçtiği için âyetleri doğru okuyamayacak duruma geldiği nükteli bir şekilde anlatılmıştır. Necâtî Bey'in, "Hâk-i kûyun var iken cennet anılmak sanemâ/Şuna benzer ki teyemmüm edeler su olıcak" beyti de dinî terimlerin bir anlam uyumu içerisinde, başka bir anlama zemin hazırlanması ve sevgilinin mahallesi varken cenneti arzulamanın anlamsız olduğunun söylenmesi bakımından tenâsübe örnektir. Fuzûlî'nin, "Ney-i bezm-i gamım ey mâh ne bulsan yele ver/Oda yanmış kuru cismimde hevâdan gayri" beytinde ney çağrışımıyla tenâsüp oluşturulmuştur. Kendini neyle özdeşleştiren şair, oda yanmış kuru cisim derken ney yapılması esnasında dağlamaya telmihte bulunarak ney, oda yanmak ve kuru cisim, yine neyle ilgisi dolayısıyla ney, yel, hava ve mûsiki aleti olarak ney, bezm, hevâ kelimeleriyle tenâsübü sağlamıştır. Bazı şairler sırf tenâsüp sanatına dayalı şiirler yazmayı denemiştir. Âgehî'nin, "Çektirip fürkatanı benden ırağ oldun sen/Bahr-i firkatta nice fırtınalar çektim ben" beytiyle başlayan ünlü "Keştî Kasidesi" yalnız gemici deyim ve terimleri kullanılarak meydana getirilmiş, daha sonra tahmîsleri yapılmış, nazîreleri yazılmıştır.

Tenâsüp başka edebî sanatlarla da ilişki içindedir. Nitekim (mürekkep) teşbih, (mürekkep) istiare ve leff ü neşr sanatları bazan tenâsüp gibi anlamca ilgili kelimeler üzerine kurulur. Bu durumda tenâsüp geri planda kalır. Yine birden fazla kelime içeren bir tenâsüpte eğer ilgi kelimelerden birinin ibarede kastedilmeyen anlamı arasında kurulmuşsa buna "îhâm-ı tenâsüb" denir. Îhâm-ı tenâsübde zihin kısa süreli

bir şüphe yaşar ve kelimenin uzak ve yakın anlamı arasında gidip gelir. Nâbî'nin, "Pek uçurma bildiğim kuştur benim ey bâğban/Bülbülün gülzâr-ı âlemde hezârın görmüşüz" beytinin ilk dizesinde uçurma kelimesi ile kuş, ikinci dizesinde bülbül ile hezâr arasında böyle bir anlam sıçraması mevcuttur. Uçurma kelimesi beyitte, "Bu kadar da abartma" anlamındadır. Halbuki kelimenin ikinci anlamı, yani şairin bu beyitte amaçlamadığı "uçmak" mânası ile kuş kelimesi mütenâsiptir. İkinci mısrada yer alan hezâr "bülbül" demektir. Ancak şair beyitte bu kelimeyi bin sayısının karşılığı olarak kullanmakta, böylece kelimenin ibarede kastedilmeyen "bülbül" anlamıyla îhâm-ı tenâsübü sağlamıştır. Tenâsüple ilgili diğer bir edebiyat terimi de "teşâbüh-i etrâf"tır (sözü başlangıcına uygun biçimde tamamlamak) ve gül ile başlayan bir sözü bülbül, gülzâr vb. bir kelime ile

bitirmek suretiyle gerçekleşir. Ziyâ Paşa’nın, “Bir milletin olunca mukadder saâdeti/Bir âdile müfevviz eder Hak hükûmeti” beytindeki millet ve hükümet kelimeleri arasında böyle bir ilgi vardır. Teşâbüh-i etrâfı ayrı bir sanat kabul edenler olmakla birlikte genellikle tenâsübün bir türü kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 156-158; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 327-329; Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2004, s. 113-115; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 162-163; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 431-437; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 276-281; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 148-150; Muhsin Macit - Uğur Soldan, Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı, Ankara 2004, s. 65; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 448; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 143-146.

Meliha Y. Sarıkaya

TENÂVÜTÎ

(التناوتي)

Ebû Ammâr Muhyiddîn Abdülkâfî b. Ebî Ya‘kūb Yûsuf b. İsmâîl et-Tenâvütî el-Vercelânî (ö. 570/1175’ten önce)

Cezayirli İbâzî âlimi.

Vercelân’da (Vargla) doğdu. Berberîler’in Nefzâve koluna bağlı Tenâvüt (Tinâvet) kabilesine mensuptur. Babası, dedesi ve dedesinin babası yörenin İbâzî şeyhleri ve âlimlerindendi. İbâzıyye mezhebinin Vehbiyye kolunu benimseyen Tenâvütî daha çok kelâm ve fıkıh alanlarındaki eserleriyle tanınır. Vercelân’da ilk eğitimini aldıktan sonra ilim tahsili amacıyla Tunus’a gitti. Zengin olan ailesi iyi bir öğrenim görmesi için gerekli maddî desteği sağladı. Tenâvütî, Arap dili ve edebiyatı yanında diğer İslâmî ilimlerde yetişmek gayesiyle büyük çaba sarfetti. Öyle ki ailesinin gönderdiği mektupları bile okumaya vakit bulamadığı ve memleketine dönüşü sırasında mektupları açınca birinde babasının, diğerinde annesinin ölüm haberini öğrendiği rivayet edilir. Ebû Ya‘kūb el-Vercelânî’nin arkadaşı olan Tenâvütî onunla birlikte Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî’den kelâm dersleri aldı. Eğitimini tamamlayınca Vercelân’a döndü. Bahar aylarında sürüleriyle güneye doğru Mizâb vahalarına gitmeyi âdet haline getirdi. Gittiği yerlerde İbâzıyye mensuplarına dersler, vaazlar verir, fıkıh ve kelâmla ilgili sorularını cevaplandırırdı. Bundan dolayı İbâzîler kendisine “Muhyiddin” (dini canlandıran kişi) lakabını verdiler. 570’ten (1175) önce vefat eden Tenâvütî’nin mezarı Vercelân’ın güneybatısından 5 km. uzaklıktadır. İbâzîler’in her yıl bahar aylarında mezarını ziyaret ettikleri söylenmektedir.

Tenâvütî, Hâricîler’in ve İbâzîler’in karşı çıktığı tahkim olayına farklı yaklaşmış, bu konuda Hz. Ali’ye karşı nisbeten yumuşak bir üslûp kullanmıştır. Berberîler’in Kuzey Afrika’ya göç eden Arap bedevîlerine karşı takındıkları sert tavrı onaylamış ve Araplar’ın Kuzey Afrika’da servetlerini gasp yoluyla elde ettiklerini ileri sürmüştür. Bu sebeple Mağrib’deki Araplar’la hiçbir şekilde ticarî ilişkide bulunmamıştır.

Arkadaşı Ebû Ya‘kūb ile birlikte hac maksadıyla Mekke’ye gittiklerinde bile ilk zamanlarda Hicaz Arapları ile ticaret yapmakta tereddüt göstermişlerdir. İbâzîler’in önde gelen âlimlerinden olan Tenâvütî bölge İbâzîler’inin birlik ve beraberliğini sağlamış, onların dinî ve idarî işlerini yürüten “halka” (azzâbe) kurumunun işlemesinde önemli rol oynamıştır.

Eserleri. 1. el-Mûcez fî taḥṣîli’s-su˒âl ve telḫîṣi’l-maḳāl fi’r-red ˓alâ ehli’l-ḫilâf. Müellifin en ünlü eseri olup İbâzîler’in kendi inançlarını açık biçimde diğerlerinden ayırt ettikleri firak kitaplarından biridir. Tenâvütî, İbâzîler’in kelâm görüşünü savunan bu eseriyle Melâhide, Dehriyye, Seneviyye gibi fırkalara ve Hz. Muhammed’in peygamberliği konusunda yahudi ve hıristiyanlara cevap verdiği gibi İbâzîler’in diğer İslâm fırkaları karşısındaki üstünlüğünü ve düşünce farklılığını dile getirmeye çalışmıştır. Ammâr et-Tâlibî’nin Ârâ˒ü’l-Ḫavâric el-Kelâmiyye adıyla neşrettiği eseri (I-II, Cezayir 1398/1978) Abdurrahman Umeyre bazı notlar ilâvesiyle yeniden yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1410/1990). 2. Şerḥu’l-Cehâlât. Tebgûrîn b. Îsâ b. Dâvûd el-Melşûtî’nin kelâma dair Kitâbü’l-Cehâlât adlı eserinin şerhidir. Yazma halinde bulunan eser üzerinde Ömer Yûnus, Câmiatü’z-Zeytûne külliyyetü’ş-şerîa ve Usûli’d-dîn’de bir doktora tezi hazırlamış ve edisyon kritiğini yapmıştır (Ali Ekber Ziyâî, s. 345). 3. Ṭabaḳātü’l-meşâyiḫ (Siyerü’l-meşâyiḫ). İbâzî âlimlerinin biyografileriyle ilgili olup henüz yayımlanmamıştır (Lewicki, s. 66). 4. Kitâbü’l-Ferâ˒iż (Lewicki, s. 68; Ali Ekber Ziyâî, s. 403). 5. es-Sîre fî niẓâmi’l-˓azzâbe (Sîretü Ebî ˓Ammâr ˓Abdilkâfî). Halka kurumuna dair olan eser Mes‘ûd Mezhûdî tarafından neşredilmiştir (Uman 1996). 6. Kitâbü’l-İstiṭâ˓a (Şemmâhî, s. 104; Ali Ekber Ziyâî, s. 136). 7. Kitâbü’l-İḫtilâ˒ (Lewicki, s. 68).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ammâr Abdülkâfî el-İbâzî (Tenâvütî), el-Mûcez (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1410/1990, I-II; Ebû Ya‘kūb el-Vercelânî, ed-Delîl ve’l-burhân, Kahire 1889, I, 54-56; III, 28; Dercînî, Ṭabaḳātü’l-meşâ˒iḫ bi’l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), II, 485-491; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat

1407/1987, s. 104; Amr Khalīfah en-Nāmī, Studies in Ibāḍism, Benghazi 1972, s. 135-137; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 215-221; T. Lewicki, el-Müʾerriḫûn el-İbâżıyyûn fî İfrîḳıyye'ş-şimâliyye (trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr), Beyrut 2000, s. 64-68; Muhammed b. Mûsâ Bâbâ Ammî v.dğr., Muʿcemü aʿlâmi'l-İbâżıyye, Beyrut 1421/2000, II, 258-259; Ali Ekber Ziyâî, Muʿcemü meṣâdiri'l-İbâżıyye, Tahran 1424/2003, s. 136, 328, 345, 403, 404; R. Strothmann, "Tenâvütî", İA, XII/1, s. 159-160; a.mlf., "al-Tanāwutī", EI² (İng.), X, 183; Mustafa Öz, "Halka", DİA, XV, 360; Ahmed Pâketçî, "Ebû ʿAmmâr", DMBİ, VI, 62-63; Valerie Hoffman, "Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī b. Abī Yaʿqūb", The Encyclopaedia of Islam Three, Leiden 2008, fas. 1, s. 34-36.

Mehmet Salih Arı

et-TENBÎH

(التنبيه)

Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfiî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan eseri.

Hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin vefatıyla (450/1058) Bağdat'ta Şâfiî mezhebini temsil konumuna gelen Ebû İshak eş-Şîrâzî o tarihe kadar Şâfiî âlimleri tarafından yapılan şerh, ihtisar ve ta'lik

faaliyetlerinin odağındaki Müzenî'ye ait el-Muḫtaṣar'dan sonra oluşan birikim ve düzeyi yansıtacak yeni bir muhtasara ihtiyaç duyulduğunu farketmiş, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin, kaynaklarda elli cilt diye kaydedilen ve Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ının şerhi mahiyetinde olan et-Taʿlîḳa'sını (et-Taʿlîḳ, et-Taʿlîḳātü'l-kübrâ) esas alarak et-Tenbîh fî fürûʿi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî'yi yazmıştır (İbn Kādî Şühbe, I, 221). Şîrâzî, büyük bir ihtimalle hocasının güvenip derslerinde yararlandığını gördüğü ve öğretim faaliyetine başladığında daha yakından tanıma fırsatı bulduğu bu esere hayrandı. Onun, bu kitabın yanı sıra dönemin diğer seçkin eserleri üzerinde yaptığı yirmi yılı aşkın incelemenin ardından oluşturduğu ve 452 Ramazanında (Ekim 1060) başlayıp 453 Şâbanında (Eylül 1061) tamamladığı et-Tenbîh, Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ından sonra mezhebin ikinci temel metni haline gelmiştir. Şîrâzî, 455 (1063) yılında Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin et-Taʿlîḳa'sına dayanan ve on dört yılını alan diğer ünlü eseri el-Mühez̠z̠eb'i telife başlamış, böylece yetiştiği çizginin fıkıh mirasını iki ayrı kuşaktan, en yetkin iki hocasından hareketle kaleme almıştır. Fürû-i fıkıh konularını ayrıntı, delil ve tartışmalardan uzak biçimde işlemesiyle el-Mühez̠z̠eb'den ayrılan et-Tenbîh'in başında Şîrâzî, kitabın her düzeydeki talebenin yararlanabileceği bir muhtasar niteliği taşıdığını belirtmiştir. On dört bölümden meydana gelen eser "Kitâbü'ṭ-Ṭahâre" ile başlayıp "Kitâbü'ş-Şehâdât" ile sona ermektedir. İbn Hallikân'ın zikrettiğine göre Şîrâzî, et-Tenbîh ve diğer üç eserinin (el-Mühez̠z̠eb, et-Tebṣıra ve el-Lümaʿ) adlarını IV. (X.) yüzyıl dilcilerinden İbn Cinnî'nin aynı isimli kitaplarından etkilenerek koymuştur (Vefeyât, III, 247). Veciz bir üslûp ve

sade bir dille kaleme alınan et-Tenbîh kısa zamanda mezhep çevrelerinde yankı bulmuş, el-Mühez̠z̠eb'le birlikte en çok kabul gören beş temel eser arasına girmiştir (diğerleri: Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz'i). Mezhep içinde en çok ezberlenen eserlerin başında gelen et-Tenbîh'e telif alanında da giderek artan ve asırlarca süren yoğun bir ilgi gösterilmiş; eser etrafında şerh, ihtisar, nazım, nükte, tenkīh, tashih, tahrir, tahrîc gibi adlarla zengin bir literatür oluşmuştur. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin müstakil şekilde ve şerhleriyle birlikte çeşitli neşirleri yapılmıştır (Latince tercümesiyle birlikte, nşr. Abraham W. T. Juynboll, Leiden 1879; İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa'nın Maḳṣadü'n-nebîh şerḥu ḫuṭbeti't-Tenbîh'i ve Nevevî'nin Taṣḥîḥu't-Tenbîh'i ile birlikte, Kahire 1329, 1348, 1370/1951; nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1403; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut 1404, 1415, Nevevî'nin Taḥrîru elfâẓi't-Tenbîh'i ile birlikte; I-II, Beyrut 1416/1996, Süyûtî'nin şerhiyle birlikte). G. H. Bousquet eseri Fansızca'ya tercüme etmiştir (I-IV, Alger 1949-1952).

A) Şerh ve Hâşiyeleri. 1. Ebü'l-Fazl Şerefeddin Ahmed b. Mûsâ b. Yûnus el-İrbîlî, Ġunyetü'l-faḳīh fî şerḥi't-Tenbîh (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 182; Darü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2127-2130, 2135-2137, 2141, 9021; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1217-1218, Serez, nr. 1066). Muhammed b. Dâvûd b. Hasan et-Tebrîzî bu şerhi ihtisar etmiştir. 2. Sâinüddin Abdülazîz b. Abdülkerîm el-Cîlî, Müvaḍḍiḥu's-sebîl fî şerḥi't-Tenbîh (TSMK, III. Ahmed, nr. 958; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 76, 281, 418, 671, 23254; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2132-2133). 3. Ebü'l-Alâ Hamza b. Yûsuf et-Tenûhî el-Hamevî, İzâletü't-temvîh ʿan müşkili't-Tenbîh ʿan külli fâḍılin nebîh (TSMK, III. Ahmed, nr. 1156; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 24); el-İkmâl li-mâ vaḳaʿa fi't-Tenbîh mine'l-işkâl. 4. Nevevî, Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibi'n-nebîh (tamamlanmamış uzun bir şerhtir); ʿUmdetü'ṭ-ṭâlibi'n-nebîh fî taṣḥîḥi't-Tenbîh; Taḥrîru elfâẓi't-Tenbîh (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, et-Tenbîh, Beyrut 1415; nşr. Abdülganî ed-Dakr, Dımaşk 1408/1988; nşr. Fâyiz ed-Dâye - M. Rıdvân ed-Dâye, Beyrut-Dımaşk 1410; bu eser üzerine Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî el-Îżâḥ'ı, İbnü'l-Mülakkın Tez̠hîbü't-Taḥrîr'i yazmıştır); Taṣḥîḥu't-Tenbîh (Kahire 1329; nşr. Muhammed Ukle el-İbrâhim, I-III, Beyrut 1417/1996, İsnevî'nin Tez̠kiretü'n-nebîh'i ile birlikte). Taṣḥîḥu't-Tenbîh üzerine Tâceddin es-Sübkî Tevşîḥu't-Taṣḥîḥ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2316), İbnü'l-

Mülakkın İrşâdü’n-nebîh ilâ Taṣḥîḥi’t-Tenbîh, İsnevî Teẕkiretü’n-nebîh fî Taṣḥîḥi’t-Tenbîh (Beyrut 1417/1996), Tenbîhü’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 28713; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 632, 2139) (Taṣḥîḥ’in bir hâşiyesi diye gösterilen bu eserin doğrudan et-Tenbîh’in bir şerhi olması ihtimali de vardır) ve et-Tenḳīḥ fîmâ yeridü ʿale’t-Taṣḥîḥ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2143). Ayrıca Şerîf İzzeddin Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî ed-Dımaşḳī el-Îżâḥ ʿalâ Taḥrîri’t-Tenbîh adıyla bir eser kaleme almıştır. İsnevî’nin Teẕkiretü’n-nebîh adlı hâşiyesi üzerine Yûnus b. Abdülvehhâb b. Ahmed el-Aysâvî Tavżîḥu mesâʾili’t-Taṣḥîḥ ismiyle bir hâşiye yazmıştır (955 [1548] tarihli müellif hattı III ve IV. ciltleri: Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2313, 2314; Chester Beatty Library, nr. 4723). 5. Tâceddin el-Firkāh, el-İḳlîd li-derʾi’t-taḳlîd fî şerḥi’t-Tenbîh (Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 260). 6. İbnü’r-Rifʻa, Kifâyetü’n-nebîh (el-Kifâye fî şerḥi’t-Tenbîh). On beş veya yirmi ciltlik bir şerh olduğu zikredilmektedir (bazı ciltlerine ait yazmalar: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1365-1368; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 8529; Dârü’l-kütübi’l-Hidîviyye, nr. 1746-1747, 16786, 16787, 17764, 17862; Princeton University Library, nr. 125; el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 228, 229, 358). Bu şerh üzerine İsnevî el-Hidâye ilâ evhâmi’l-Kifâye adıyla şerh tarzında bir hâşiye yazmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 310, B-25804; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2182). Ebû Bekir b. İsmâil es-Senkelûnî el-Kifâye’yi el-Münteḫab min Şerḥi’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2175-2180, altı cilt), İbnü’n-Nakīb el-Mısrî Teshîlü’l-hidâye fî taḥṣîli’l-Kifâye ismiyle ihtisar etmiş, Celâleddin es-Süyûtî Tecrîdü’l-ʿinâye ilâ taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Kifâye adıyla hadislerinin tahricini yapmıştır. Ahmed b. Abdullah b. Hasan Mübârekî, eserin “Kitabü’ṣ-Ṣalât”tan “Bâbü’l-eẕân”ın sonuna kadarki bölümünü Ümmülkurâ Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır. 7. Ebû Bekir b. İsmâil ez-Zenkelûnî (es-Senkelûnî), Tuḥfetü’n-nebîh bi-şerḥi’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2123, 2131, 7022, 9039; Dârü’l-kütübi’l-Hidîviyye, nr. 1563-1565, 1585, 1811, 17870, 19273). 8. Ziyâeddin Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî, el-Vâżıḥu’n-nebîh fî şerḥi’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’l-Hidîviyye, nr. 1838). 9. Kemâleddin Ahmed b. Ömer en-Neşâî, Nüketü’n-nebîh ʿalâ aḥkâmi’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 298, 299; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2138). 10. Cemâleddin Muhammed b. Ali er-Reymî, et-Tefḳīh şerḥu’t-Tenbîh. Yirmi dört cilt olan bu şerhi (Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdir, s. 212; eserin bir kısmı Ahmed Ali Seyf el-Haydarî tarafından

San‘a Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır, 2008) Abdurrahman b. Muhammed el-Büreyhî ve Muhammed b. İbrâhim b. Nâsır el-Hüseynî ez-Zebîdî ihtisar etmiştir. 11. Bedreddin ez-Zerkeşî, Şerḥu’t-Tenbîh (Brockelmann, GAL, I, 485). 12. Ebü’l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Sâlih ez-Zührî el-Bikâî, Şerḥu’t-Tenbîh (a.g.e., I, 486). 13. İbnü’l-Mülakkın, el-Kifâye şerḥu’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 447; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye,

nr. 2121, 2134, 2357); İrşâdü’n-nebîh ilâ Taṣḥîḥi’t-Tenbîh; Ümniyyetü’n-nebîh fîmâ yeridü ʿalâ Taṣḥîḥi’t-Tenbîh; Hâdi’n-nebîh (TSMK, III. Ahmed, nr. 956); Ġunyetü’l-faḳīh fî şerḥi’t-Tenbîh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1341, 1. cilt); ʿUcâletü’t-Tenbîh (İbnü’l-Mu‘temed bu esere bir hâşiye yazmıştır). 14. Muvaffakuddin İbnü’l-Ezrak, et-Taḥḳīḳu’l-vâfî bi’l-îżâḥi’ş-şâfî şerḥu’t-Tenbîh (büyük bir şerh olduğu belirtilen eserin Yemen’de Câmiu Terîm’de bir nüshası bulunmaktadır). Müellifin Kitâbü’l-Muḥaḳḳaḳ ʿale’t-Tenbîh adıyla küçük bir şerhi daha vardır. 15. İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Maḳṣadü’n-nebîh şerḥu ḫuṭbeti’t-Tenbîh (et-Tenbîh’le birlikte, Kahire 1370/1951, s. 5-10). 16. İbnü’l-Irâkī, en-Nüket ʿale’l-muḫtaṣarâti’s̱-s̱elâs̱e (Taḥrîrü’l-fetâvî ʿale’t-Tenbîh ve’l-Minhâc ve’l-Ḥâvî) (el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 742/5649, 1044/11926, 1825/483; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 59, 193, 601); Tuḥfetü’l-faḳīh fî ġarîbi’t-Tenbîh (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 252). 17. Takıyyüddin el-Hısnî, Şerḥu’t-Tenbîh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1210-1213). 18. Şemseddin İbn Zühre ed-Dımaşḳī et-Trablusî, Şerḥu’t-Tenbîh (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 2122). 19. Hatîb eş-Şirbînî, Şerḥu’t-Tenbîh (Mektebetü Haremi’l-Mekkî, nr. 79, 90; en-Necmü’s̱-s̱âḳıb: GAL Suppl., I, 670).

et-Tenbîh’e dair şerh ve hâşiye yazan âlimler arasında şunlar da anılmaktadır: Ebü’l-Hasan İbnü’l-Hal el-Bağdâdî (et-Tevcîh şerḥu’t-Tenbîh; et-Tenbîh üzerine yapıldığı bilinen ilk şerhtir), Ziyâeddin İbn Hayr el-Mârânî, Abdullah b. Abdurrahman et-Terîmî el-Hadramî (el-İkmâl limâ vaḳaʿa fi’t-Tenbîh mine’l-işkâl), Ebû Dâvûd Süleyman b. Muzaffer el-Cîlî (el-İkmâl fî meẕhebi’ş-Şâfiʿî: Ḥavâşî ʿale’t-Tenbîh), Ali b. Kāsım ez-Zebîdî el-Yemenî (Esʾile ʿan müşkilâti’t-Tenbîh), Kemâleddin Ahmed b. Keşâsib ed-Dizmârî (Refʿu’t-temvîh ʿan müşkili’t-Tenbîh), Şerefeddin İbnü’t-Tilimsânî, Zekiyyüddin el-Münzirî, Ebü’l-Kāsım Şerefeddin İbn Yûnus el-

Mevsılî (et-Tenvîh fî fażli't-Tenbîh [Ġunyetü'l-faḳīh li-şerḥi't-Tenbîh]), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sebtî el-Hadramî, Necîbüddin Muhammed b. Ali el-Hılâtî, Kādî Beyzâvî, İbnü'n-Nefîs (ünlü tıp bilgini), Ahmed b. Îsâ el-Kalyûbî (el-İşrâḳ fî şerḥi't-Tenbîhi Ebî İsḥâḳ), Muhammed b. Ebû Bekir el-Asbahî (el-Îżâḥ fî müẕâkereti'l-mesâʾili'l-müşkile mine't-Tenbîh ve'l-Miṣbâḥ), Abdurrahman b. Hasan ed-Demenhûrî (Kitâb fi'l-iʿtirâżât ʿale't-Tenbîh), Muhibbüddin et-Taberî (Şerḥu't-Tenbîh ve Nüket ʿale't-Tenbîh), Muhammed b. Abdullah el-İmrânî el-Yemenî, Sa'deddin Abdülazîz b. Ahmed ed-Deyrî (Deḳāʾiḳu't-Tenbîh), Muhammed b. İshak el-Bilbîsî, Muhammed b. Abdurrahman es-Sünbâtî, Cemâleddin Ahmed b. Ali el-Âmirî (Hidâyetü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî fî şerḥi't-Tenbîh), İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî (Taʿlîḳ ʿale't-Tenbîh), Muhammed b. Abdüllatîf es-Sübkî, Muhammed b. Ahmed el-Bassâl el-Yemenî, Şehâbeddin Ahmed b. Mûsâ es-Safedî, Takıyyüddin es-Sübkî, Zeynüddin Serîcâ b. Muhammed el-Malatî (Nuṣḥu'l-faḳīh şerḥu't-Tenbîh), Muhammed b. Saîd el-Kâzerûnî, Necmeddin Muhammed b. Ali el-Bâlisî, Ali b. Muhammed b. Îsâ el-Kutbî (Ḥâşiye ʿalâ ʿUmdeti'l-faḳīh şerḥi't-Tenbîh), Muhammed b. Ahmed el-Aclûnî (ʿAynü'n-nebîh fî şerḥi't-Tenbîh ve Muʿînü'n-nebîh ilâ maʿrifeti't-Tenbîh), Muhammed b. Ahmed el-Kâzerûnî, Muhammed b. Hasan el-Evtârî (Mineḥu'l-ḫilâf Şerḥu't-Tenbîh), İbn Şeref el-Makdisî (Şerḥu Tehẕîbi't-Tenbîh), Zeynüddin Kāsım b. Abdurrahman el-Bulkīnî, Tâceddin İbn Zühre et-Trablusî (Teẕkiretü'n-nebîh Şerḥu't-Tenbîh), Celâleddin es-Süyûtî (el-Vâfî şerḥu't-Tenbîh ve Muḫtaṣarü'l-Vâfî), Şehâbeddin Ahmed b. Tayyib et-Tanbedâvî ez-Zebîdî, Abdullah Tayyib b. Ahmed Bâ Mahreme, Muhammed b. Muhammed Bâ Kesîr (Cemʿu't-tercîḥ ve't-tevcîh li-mesâʾili't-Tenbîh).

B) Muhtasarları. 1. Tâceddin İbn Yûnus el-Mevsılî, en-Nebîh fi'ḫtiṣâri't-Tenbîh (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 22232/36015). Mevsılî bu eseri üzerine et-Tenvîh fî fażli't-Tenbîh adıyla bir şerh yazmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Hidîviyye, nr. 1802). 2. Muhibbüddin et-Taberî, Meslekü'n-nebîh fî telḫîṣi't-Tenbîh ve Taḥrîrü't-Tenbîh li-külli ṭâlibin nebîh. 3. İbnü'l-Bârizî, Kitâbü'l-Muġnî fi'ḫtiṣâri't-Tenbîh ve iẓhâri fetâvîh. Bu eseri Muhammed b. Ahmed el-Kâzerûnî Muḫtaṣarü'l-Muġnî ismiyle ihtisar, Ebû İshak İbrâhim b. Ebû İmrân el-Ebnâsî et-Tevcîh şerḥu'l-Muġnî muḫtaṣarü't-Tenbîh adıyla şerhetmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Hidîviyye, nr. 17872). 4. Îsâ el-Becelî, Muḫtaṣarü't-Tenbîh. Muhammed b. Ahmed el-Kâzerûnî tarafından

şerhedilmiştir. 5. Celâleddin el-Mahallî, Muḫtaṣarü’t-Tenbîh.

C) Manzum Şekilleri. 1. Ca‘fer b. Ahmed es-Serrâc, Naẓmü’t-Tenbîh. 2. Cemâleddin İbn Haşîşî, Naẓmü’t-Tenbîh. İbn Haşîşî bu eserine dört ciltlik bir şerh yazmıştır. 3. Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî, Naẓmü’t-Tenbîh. 4. Muhammed b. Abdullah el-İmrânî el-Yemenî, Naẓmü’t-Tenbîh. 5. Sa‘deddin Abdülazîz b. Ahmed ed-Deyrî, Naẓmü’t-Tenbîh. 6. Ziyâeddin Ali b. Süleym el-Ezraî, Naẓmü’t-Tenbîh. Ezraî, 16.000 beyitlik bu eserini daha sonra gözden geçirerek 1300 beyte indirmiştir (İbn Kādî Şühbe, II, 273). 7. Ahmed b. Seyfeddin Beylebek el-Muhsinî ez-Zâhirî, er-Ravżü’n-nezîh fî naẓmi’t-Tenbîh. 8. Abdurrahman b. Ömer el-Hubeyşî el-Yemenî, Naẓmü’t-Tenbîh (10.000 beyittir). 9. Hüseyin b. Abdülazîz b. Hüseyin Hatîbü Hıms es-Sibâî, Naẓmü’t-Tenbîh. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İrşâdü’l-faḳīh ilâ maʿrifeti edilleti’t-Tenbîh adlı eserinde (nşr. Muhammed İbrâhim Halîl es-Sâmerrâî, Medine 1407; nşr. Behcet Yûsuf Hamed Ebü’t-Tayyib, Beyrut 1416/1996) et-Tenbîh’teki fıkhî hükümlerin dayanağı olan hadisleri derleyip tahriç etmiştir (et-Tenbîh üzerine yapılan çalışmaların bir listesi ve bazı yazma nüshaları için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 489-493; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ, I, 651-666).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tenbîh, Kahire 1370/1951, s. 3-10; Nevevî, Taṣḥîḥü’t-Tenbîh (İsnevî, Teẕkiretü’n-nebîh fî Taṣḥîḥi’t-Tenbîh [nşr. M. Ukle İbrâhim] içinde), Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi, s. 31-51; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 247; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 215-256; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İrşâdü’l-faḳīh ilâ maʿrifeti edilleti’t-Tenbîh (nşr. Behcet Yûsuf Hamed Ebü’t-Tayyib), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 5-13; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), I, 219-221; II, 273; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 489-493; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, s. 192, 202, 205-206, 207, 210-211, 236, 245, 248, 267-268, 269-270, 282, 286-287, 291; Serkîs, Muʿcem, II, 1172; Brockelmann, GAL, I, 485-486; Suppl., I, 670; Abdülganî ed-Dakr, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk

1383/1963, s. 53-55, 56-58, 61, 66-69, 72-74, 135-141, 144, 162, 190-191, 247, 270-272, 286-288, 295, 306; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 196, 200-203, 210-224; a.mlf., Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 651-666.

Bilal Aybakan

et-TENBÎH ve’r-RED

(التنبيه والرد)

Ebü’l-Hüseyin el-Malatî’nin (ö. 377/987) İslâm mezhepleri tarihine dair eseri

(bk. MALATÎ, Ebü’l-Hüseyin).

TENCÎM

(bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM).

TENCÎM

(bk. TAKSİT).

TENCÎM

(التنجيم)

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e parça parça indirilmesini ifade eden terim

(bk. NÜZÛL).

TENES

(تنس)

Cezayir’de tarihî bir şehir.

Akdeniz sahilinde Cezayir şehrinin 204 km. batısında, denize doğru uzanan Tenes burnunun doğu rüzgârlarına karşı koruduğu bir koyun kenarında kurulmuştur. Bölgedeki ilk yerleşim merkezi Fenikeliler’e ait Cartennae şehridir. Roma döneminde bir Roma kolonisi haline gelen şehir daha sonra Vandallar’ın eline geçti. Bölge Emevîler zamanında müslümanlar tarafından fethedildi. İslâm hâkimiyeti döneminde Cartennae şehrinin yakınında Akdeniz sahiline 2 km. kadar uzaklıkta Tenes şehrinin temelleri atıldı. Bu şehrin, 262 (875-76) yılında Endülüs’teki İlbîre (Elvira) ve Tüdmîr’den (Teodomiro) gelen müslüman denizciler tarafından kurulduğu kaydedilmektedir. Ebû Ubeyd el-Bekrî, ticaret maksadıyla buraya gelen Endülüslü denizcilerin kış aylarında hava muhalefeti yüzünden denize açılamadıkları için kışı sahildeki limanda geçirdiklerini, bölge halkı olan Berberîler’in teklifiyle kalenin bulunduğu mevkide sahile yakın bir noktada yeni bir şehir kurduklarını, burada evler, çarşılar yaptıklarını söyler. Onların ardından Endülüs’ten yeni gruplar gelmeye başladı. Şehrin kısa sürede gelişmesi ve önemli bir ticaret merkezi durumuna gelmesi komşu vilâyetlerden göçü teşvik etti. Bu yeni şehre Fenikeliler’den kalma şehirden ayırmak için Tenesülhadîse ve deniz cihetinde kalan tarihî Tenes’e Tenesülkadîme denildi (el-Mesâlik, II, 726). Şehir surlarla çevrildi, içinde müstahkem bir kale ve ulucami inşa edildi. Gözetleme burçlarına sahip surların beş kapısı bulunuyordu. Şehirde çok sayıda çarşı ve hamam yapıldı. Bekrî şehri kuran Endülüslü denizcilerden bazılarının ismini vermektedir. Hz. Ali neslinden geldiklerini iddia eden denizciler, kendilerini Endülüs’ten buraya getiren ve şehrin kurucusu sayılan İbrâhim b. Muhammed’in Hz. Ali’ye ulaşan soy kütüğünü şöyle naklederler: İbrâhim b. Muhammed b. Süleyman b. Abdullah b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib.

Tenes’in güvenli bir liman şehri olması deniz ticareti bakımından önemini arttırdı. Ayrıca iç bölgelerdeki verimli arazilerde çeşitli hububat ve

meyvelerin yetiştirilmesi şehirde ticaret hayatının canlanmasına yardımcı oldu. Tenes'i surla çevrili çok müstahkem bir şehir olarak niteleyen Şerîf el-İdrîsî, Tenes yöresinde yetiştirilen meyvelerin civardaki yerleşim birimlerine ihraç edildiğini kaydeder (Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 92). Fakat hava şartlarına uyum sağlayamamaları, ayrıca bazı salgın hastalıkların ortaya çıkması yüzünden Endülüslüler'den bir kısmının geriye döndüğünden, bazılarının civardaki Bicâye gibi şehirlere göç ettiğinden bahsedilmektedir. Kaynaklarda buna karşılık Tenes'e önemli bir Berberî göçünün olduğu ve şehre 400 Berberî ailesinin geldiği belirtilmektedir. Bu göçler sırasında şehrin iskân politikasında bazı değişikliklerin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim yeni gelen Berberîler'in Sûkuibrâhim denilen mahalleden yeni yerlerine nakledildiklerine dair bilgilere rastlanmaktadır.

815 yılında İdrîsîler'in hâkimiyetine geçen Tenes önce İdrîsîler'le Fâtımîler arasındaki mücadeleye sahne oldu. Ardından Endülüs Emevîleri'nin, daha sonra Hammâdîler'in eline geçti. 493'ten (1100) itibaren Murâbıtlar'ın, onların yıkılışının ardından Muvahhidler'in hâkimiyetinde kaldı. 688'de (1289) Abdülvâdîler'in (Zeyyânîler) egemenliğine girdi. 1450'li yıllarda siyasî birliğini kaybeden bölgede birbirleriyle mücadele eden pek çok mahallî emirlik ortaya çıktı. Tenes şehri 1517'de Oruç Reis tarafından Osmanlı Devleti hâkimiyetine alındı. Bir süre sonra Barbaros Hayreddin Paşa Tenes'e gelerek bir garnizon kurdu ve başına bir kāid tayin edip buradaki Türk hâkimiyetini sağlamlaştırdı. XVI ve XVII. yüzyıllarda Akdeniz'in önemli bir ticaret limanı olarak tanınan Tenes XVIII. yüzyıldan sonra bu önemini yitirmeye başladı. Bunun başlıca sebebi Osmanlı hâkimiyetine karşı başlatılan mahallî isyanlardı. İstikrarın kaybolması ve şehrin iç isyanlar sırasında tahrip edilmesi de şehrin önemini kaybetmesinin âmillerindendir.

Tenes 1843 yılında Fransa tarafından işgal edildi. Fransız kumandanı Bugeaud ilk yerleşim merkezi olan eski Tenes'in yerinde yeni bir inşaat başlattı. Şehri tahkim etmek için sivil binaların yanı sıra

askerî binalar yaptırdı. Bugünkü modern Tenes şehri Fransızlar'ın kurduğu şehirdir. Bu şehrin bulunduğu yerde tarihî Tenes'in bazı kalıntılarına rastlanmaktadır. Endülüslü müslümanlar tarafından tesis edilen Tenesülhadîse, Fransızlar'a ait semtin kuruluşundan itibaren önemini

kaybetmekle birlikte sakinlerinin çoğu orada kaldı. Bâbülbahr burcu, Sîdî Muayze Camii de denilen ve Ebû Ubeyd el-Bekrî zamanında (ö. 487/1094) mevcut olan Mescidü'l-câmi', Mescidü Sîdî Bel-Abbas, Mescidü Lâle Azîze ve kale şehirdeki en önemli tarihî eserlerdir. Günümüzde Cezayir'in idarî birimlerinden Şelif'in sınırları içinde kalan Tenes şehri 30.000 dolayında bir nüfusa sahiptir. Tenes'te yetişen veya buraya nisbetle anılan şahsiyetlerin en meşhuru, XV. yüzyıl edip ve tarihçilerinden olup Naẓmü'd-dürer ve'l-ʿiḳyân fî beyâni şerefi Benî Zeyyân adlı eseriyle tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdülcelîl etTenesî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 38; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 217-218, 229; Bekrî, el-Mesâlik, II, 726; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 82-84, 92; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 56-57; İbn Haldûn, el-ʿİber, tür.yer.; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, I, 138; Seyyid Abdülazîz Sâlim - Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1969, tür.yer.; Osman Sa'dî, ʿUrûbetü'l-Cezâʾir ʿabre't-târîḫ, Cezayir 1982, tür.yer.; Abdülazîz Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Marmol, İfrîḳıyâ (trc. Muhammed Haccî v.dğr.), Rabat 1988-89, II, 353-354; G. Yver, "İfrîkıye", İA, V/2, s. 939-940; a.mlf., "Magrib", a.e., VII, 142-143; a.mlf., "Tenes", a.e., XII/1, s. 160-161; Alfred Bel, "Tlemsen", a.e., XII/1, s. 393-398; M. Talbī, "İfrīḳiyā", EI² (İng.), III, 1047-1049; H. Bencheneb, "Tanas", a.e. (İng.), X, 180-181.

Nadir Özkuyumcu

TENFÎL

(التنفيل)

Savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payları yanında fazladan mal vermeyi ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "fazladan mal vermek, bağışta bulunmak, ganimet" gibi anlamlara gelen nefl kökünden türeyen tenfîl, fıkıh terimi olarak yetkililerin savaşta üstün başarı veya büyük yararlılıklar gösterilmesini teşvik amacıyla askere ganimetteki olağan paya ilâve olarak bir mal vermeyi vaad etmesini veya böyle bir vaad olmaksızın savaştan sonra fazladan mal verip başarıyı ödüllendirmesini ifade eder. Bu kapsamda verilen mala nefel (çoğulu enfâl) denir. Nefel kelimesi taşınır taşınmaz, canlı cansız bütün savaş ganimetlerini belirten genel bir anlam taşır. Kur'ân-ı Kerîm'de de bir âyette (el-Enfâl 8/1) iki defa bu çerçevede kullanılmış ve ganimetle ilgili hükümleri içeren sekizinci sûreye Enfâl adı verilmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bazı uygulamalarının anlatıldığı rivayetlerde kendisinin, bir askerî birliği savaşa gönderirken humus ayrıldıktan sonra ganimetin geriye kalanının dörtte birini tenfîl (nefel olarak vereceğini vaad) ettiği, sefer dönüşünde tenfîlde bulunacak olursa yine humusu düşüldükten sonra kalanın üçte birini nefel olarak verdiği belirtilir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 146; Tirmizî, "Siyer", 12; İbn Mâce, "Cihâd", 35; Dârimî, "Siyer", 41-43). İslâm hukukçuları da ictihadlarına dayanak olan bu tür hadislerden hareketle tenfîl veya nefeli ganimetin özel bir bölümü karşılığında kullanmışlardır (Serahsî, II, 593-594).

Olağan paylar dışında ganimetten verilen ilâve mal olmaları ve orduyu savaşa teşvik amacında birleşmeleri yönüyle nefel ile "seleb" arasında benzerlik bulunmaktadır. Bundan dolayı selebin nefele dahil olduğu ve, "Bir düşman askerini öldüren onun selebine sahip olur" hadisiyle belirlenen hükmün de (Buhârî, "Ḫumus", 18; Müslim, "Cihâd", 41) bir tür tenfîl sayıldığı yorumları yapılmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 19; İbn Mâce, "Cihâd", 29; Ebû Yûsuf, s, 45-47; Ebû Ubeyd, s. 425-426; Taberî, IX, 169-

170; İbn Abdülber, s. 215; Serahsî, II, 594). Fakat seleb, "savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde bulunan şahsî eşyası ve bineği" anlamında özel bir ganimet türünü ifade etmekte; zamanı, miktarı, işlemleri ve hak sahiplerinin özellikleri açısından nefelden ayrılmaktadır (bk. SELEB). Nefel ile "radh" arasında da fark vardır (krş. Taberî, IX, 171). Sözlükte "az miktarda bağışta bulunma ve bu nitelikteki mal" anlamına gelen radh terim olarak "savaşta hizmeti geçen, fakat savaşmaya ehil sayılmadıkları için ganimette hak sahibi olamayan kadın, çocuk, köle ve gayri müslim gibi kimselere hizmetleri karşılığında verilen bir miktar mal" demektir.

Amr b. Şuayb'ın rivayeti doğrultusunda (İbn Mâce, "Cihâd", 35; başka rivayetler için bk. Ebû Ubeyd, s. 450-451) Hz. Peygamber'den sonra tenfîl uygulamasına gidilemeyeceğini ileri süren küçük bir azınlığa karşılık fakihlerin çoğunluğu ödül vaadinin Resûl-i Ekrem'den sonra da geçerli olduğunu kabul etmiştir. Ancak tenfîlin hangi durumlarda ve savaşın hangi aşamasında yapılabileceği konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler düşmanın daha kuvvetli olması, harekât sırasında özel birliklerin kullanılmasına ihtiyaç duyulması, stratejik yerlerin ele geçirilmesi veya mutlaka korunması gibi zorunlulukların bulunması halinde tenfîl yapılabileceğini söylemişlerdir. Buna karşılık Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Ca'ferîler, Zeydîler, Hanbelîler ve Zâhirîler savaş ortamında iken orduyu teşvik ilkesinin her zaman geçerli olmasından (el-Enfâl 8/65) hareketle tenfîlin her durumda yapılabileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Savaşın hangi aşamasında tenfîlin câiz olacağı konusunda ise üç ictihad mevcuttur. Ulemânın çoğunluğuna göre tenfîl savaşın her aşamasında yapılabilir. Savaş başlamadan önce bazı eylemlerin açıkça belirlenip bunları yerine getirenlere fazladan ganimet hissesi verileceğini vaad etme şeklindeki uygulamayı mekruh sayan Mâlikîler'e göre tenfîl ancak savaşın ardından söz konusu olabilir. Bu yaklaşımın arkasında böyle bir vaadin askerdeki dinî duyguları zayıflatacağı, niyetini dünyalık hedeflere kaydıracağı ve daha çok kazanma hırsıyla kendisini tehlikeye atacağı gerekçeleri bulunmaktadır (Sahnûn, II, 30, 31). İbn Hazm da tenfîlin ganimetin elde edilmesinden sonra yapılmasının daha uygun olacağını düşünmektedir (el-Muḥallâ, V, 406). Üçüncü ictihadın sahibi olan Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî savaşın sonuçlanıp ganimetin ele geçirilmesinin ardından yapılacak tenfîli doğru bulmamıştır. Bu görüş bazı rivayetler

yanında (meselâ bk. Müsned, II, 184, 213; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; Nesâî, “Hibe”, 1) savaştan sonra teşvike ihtiyaç kalmadığı, herkesin ortak gayretiyle kazanılan ganimette herkesin eşit hakkı bulunduğu, askerin bir kısmına ayrıca ganimet tahsisinin diğerlerinin haklarında eksilme meydana getireceği gerekçelerine dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, Asr-ı saâdet’te savaşın bitiminin ardından tenfîl yapıldığına dair rivayetleri Resûl-i Ekrem’in bunu ya ganimetin humus kısmından ya kendi hissesi olan humusun beşte birinden ya da taksime tâbi tutulmayan kendi özel hakkından (sâfî) yahut fey gelirlerinden yapmış olmasıyla yorumlamıştır. Nitekim Hz. Ömer ile İbn Abbas da savaştan sonra tenfîl yapılamayacağı kanaatindedir (Serahsî, II, 596-623, 792). Mezhep imamlarının bu yaklaşımını değerlendiren Hanefîler, savaşın bitiminden sonraki ödüllendirmeleri mümkün görmekle

birlikte bunun ancak ganimetin humus kısmından karşılanabileceğini söylemişlerdir (Cessâs, III, 69, 78-80).

Nefelin ganimetin hangi kısmından ve ne tür mallardan verileceği konusu da tartışılmıştır. Tartışmanın temel sebebi, Resûl-i Ekrem’in tenfîl uygulamalarını bildiren rivayetlerdeki (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, “Cihâd”, 20; Müsned, II, 10, 55; IV, 160; Buhârî, “Ḫumus”, 15; Müslim, “Cihâd”, 36-38; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 145-146; Tirmizî, “Siyer”, 12, 16) farklılıklar ve kısmî kapalılıklardır. Buna göre Hanefî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleriyle birlikte Mekhûl b. Ebû Müslim, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Ubeyd gibi müctehidler devlet/kamu hissesi olan humus ayrıldıktan sonra ganimetin geriye kalan beşte dördünden, Ca’ferîler ve Zeydîler humus ayrılmadan önce tamamından (İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, IV, 416-417; İbnü’l-Murtazâ, V, 443) bu vaadin yerine getirileceğini söylemişlerdir. Bu noktada çerçeveyi bir hayli daraltan İmam Şâfiî’ye göre nefel ancak Hz. Peygamber’in (devlet başkanının) humustaki beşte birlik hakkından verilebilir (el-Üm, IV, 187). Bu iki yaklaşımın ortasında yer alan Saîd b. Müseyyeb ile Mâlikîler ise nefelin humustan verileceği hükmünü benimsemişlerdir (Sahnûn, II, 30). Verilecek mallar konusunda büyük çoğunluk tür ayırımına gitmezken Evzâî ve Mâlik bunun altın ve gümüş gibi değerli madenlerden olamayacağı görüşünü ileri sürmüştür (konuyla ilgili bazı rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 144, 148; Tirmizî, “Siyer”, 12; İbn Mâce, “Cihâd”, 35). Enfâl sûresinin ilk âyetinin muhkem, yürürlükte ve genel olduğunu söyleyenler nefel için bir miktar sınırlamasına gitmemişler, oranı yetkililerin tercihine

bırakmışlardır. Söz konusu âyetin Resûl-i Ekrem'in üçte bir ve dörtte bir oranındaki nefel uygulamaları ile tahsise uğradığını söyleyenler ise tenfîlin ganimetin humusu çıkarıldıktan sonra geriye kalan kısmının en fazla üçte birine kadar varabileceğini belirtmişlerdir (İbn Rüşd, I, 320). Şâfiîler, Ca'ferîler ve Zeydîler birinci görüşü, çoğunluk ikinci görüşü benimsemiştir. İmam Şâfiî'nin bir taraftan tenfîlin ancak humusun beşte birinden yapılabileceğini söylerken diğer taraftan miktarına herhangi bir sınırlama getirmemesini bazıları çelişki olarak değerlendirmiştir (İbn Kudâme, IX, 184). Fakat bu görüşün tenfîlin humusun beşte birinin bütünü içinde sınırlanmaması biçiminde yorumlanması durumunda çelişki ortadan kalkar (başka yorumlar için bk. Nevevî, V, 328-329).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "rḍḫ", "nfl" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "rḍḫ", "nfl" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "nfl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 357; Müsned, II, 10, 55, 184, 213; IV, 160; Zeyd b. Ali, el-Mecmûʿu'l-ḥadîs̱î ve'l-fıḳhî (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), San'a 1422/2002, s. 241; Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 37-47; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 183, 186-188; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 420-447, 450-451; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 29-31; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1373/1954, IX, 168-171; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1414/1993, III, 69-81; Kudûrî, et-Tecrîd (nşr. M. Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1424/2004, VIII, 4124-4126; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, V, 406-408; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî, Beyrut 2002, s. 214-216; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Beyrut 1428/2007, XI, 461-467; Serahsî, Şerḥu's-siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 593-594, 596-623, 792, ayrıca bk. tür.yer.; III, 835; Nesefî, Ṭılbetü'ṭ-ṭalebe fi'l-ıṣṭılâḥâti'l-fıḳhiyye (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 189, 196; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 320; Muvaffakuddin İbn Kudâme,

el-Muġnî, Beyrut 1404/1984, IX, 183-188; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 328-331; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa, Kum 1381 hş., IV, 416-417; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, V, 443; F. Løkkegaard, "Ghanīma", EI² (İng.), II,1005-1006; "Tenfîl", Mv.F, XIV, 74-77; Mehmet Erkal, "Ganimet", DİA, XIII, 351-354; M. Cevâd Hüccetî-yi Kirmânî, "Enfâl", DMBİ, X, 395-397.

Ahmet Yaman

TENGE

Gazneliler, Altın Orda hanları, Timurlular ve Akkoyunlular tarafından kullanılan, bugün Kazakistan’ın para biriminin adı olan gümüş sikke

(bk. SİKKE).

TEN‘ÎM

(التنعيم)

Mekke’nin kuzeybatısında Kâbe’ye en yakın Harem sınırı.

Medine yönünde Harem sınırını teşkil eden Ten‘îm adını bölgedeki aynı kökten türeyen dağ ve vadi isimlerinden almıştır. Buradaki işaret taşının (alem) Mescidi Harâm’a uzaklığı Mısır hac emîrlerinden İbrâhim Rifat Paşa’nın 1901 yılında yaptığı ölçüme göre 6148 metredir (Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, I, 341; Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, s. 80, 84). Ancak günümüzde mevcut yollardan bu mesafe yaklaşık 7-8 kilometreye ulaşmaktadır. Ten‘îm, Mekke ve Harem bölgesinde ikamet edenlerin (Mekkî, Haremî) umre için ihrama girdikleri yerlerden biridir. Harem bölgesinde oturanlar veya geçici olarak burada bulunanlar umre yapmak istediklerinde Harem sınırı dışına (Hil bölgesine) çıkıp orada ihrama girmek zorundadır. Bütün fakihler bu konuda görüş birliği içindedir. Hac ihramında ise böyle bir zorunluluk söz konusu değildir ve sözü edilenler oturdukları yerden ihrama girerler.

Harem bölgesinde ikamet edenlerin umre ihramına girmesi için en faziletli yerin hangisi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şâfiî ve Mâlikî mezhepleriyle Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre bu yerlerin en faziletlisi Mekke’ye 29 km. uzaklıktaki Ci‘râne’dir. Çünkü Hz. Peygamber, 8 (630) yılında Huneyn Gazvesi’n-de alınan ganimetleri Ci‘râne’de dağıttıktan sonra umre yapmak amacıyla burada ihrama girmiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 35; Müslim, “Ḥac”, 17; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 79). Ayrıca Ci‘râne, Mekke’ye diğer yerlerden daha uzak mesafede bulunmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre ikinci sırada Ten‘îm gelmektedir. Zira Resûl-i Ekrem, Hz. Âişe’ye Vedâ haccından sonra yaptığı umre için Ten‘îm’de ihrama girmesini söylemiştir. Şâfiîler ve Hanbelîler, Resûlullah’ın müşriklerin engellemesi yüzünden umre yapamamış olmakla birlikte 6 (628) yılında umre için konakladığı Hudeybiye’yi (Müsned, III, 245; Buhârî, “ʿUmre”, 3) fazilet konusunda üçüncü sırada kabul etmiştir. Hanefî mezhebine, Hanbelî mezhebinde bir görüşe ve Şâfiî fakihlerinden Ebû

İshak eş-Şîrâzî'ye göre ihrama girmek için en faziletli yer Ten'îm'dir. Zira Resûl-i Ekrem, gerek Hz. Âişe'ye gerekse kardeşi Abdurrahman'a Ten'îm'de ihrama girmesini emretmiştir (Buhârî, "Ḥac", 31, 77, "Meġāzî", 77; Müslim, "Ḥac", 111, 112, 120; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23). Bu görüşü benimseyen fakihlere göre kavlî delil fiilî delilden güçlü ve önceliklidir. Mâlikî mezhebinde bazı âlimler Ci'râne ve Ten'îm'in fazilet bakımından eşit olduğu görüşündedir. Şâfiî ulemâsından Nevevî, Şîrâzî'nin Ten'îm'e öncelik veren görüşünün yanlış olduğunu, ancak Hil bölgesinden Kâbe'ye en yakın yerler arasında Ten'îm'in en faziletli yer olduğu şeklinde yorumlanması halinde mezhepte kabul görebileceğini belirtmiştir (el-Mecmûʿ, VII, 134).

Tarihçi Ebü'l-Velîd el-Ezrakī, Mekkeli tâbiîn âlimi Atâ b. Ebû Rebâh'ın Hz. Âişe'nin ihrama girdiği yer hakkında bilgi verdiğine ve bunun Muhammed b. Ali eş-Şâfiî tarafından mescid inşa ettirilen yer olduğuna dair İbn Cüreyc'den bir rivayet nakletmektedir. Tarih boyunca çeşitli onarımlar geçiren (310/922 ve 619/1222 yıllarında yapılan iki onarımla ilgili kitâbeler için bk. Sa'd b. Abdülazîz er-Râşid v.dğr., bibl.), 1847 yılında Sultan Abdülmecid ve 1984'te Kral Fehd b. Abdülazîz tarafından yeniden inşa edilen bu cami Mescidü Âişe, Mescidü'l-umre ve Mescidü't-Ten'îm adlarıyla bilinmektedir. Mescidin kıble yönünün solunda yer alan ve Harem sınırını gösteren iki alem defalarca tamir görmüş ve son imar sırasında yeniden yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 245; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 430-431; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, III, 166-167; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, V, 59-63; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 58; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, VII, 133-134; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, III, 206-209; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ şerḥu'l-Muḳniʿ, Riyad

1423/2003, III, 48, 185; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Riyad 1423/2003, IV, 38-39; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 401, 519; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, II, 301; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 334; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, III, 484; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 341-344; Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, el-Ḥaremü'l-Mekkiyyü'ş-şerîf, Mekke 1415/1995, s. 13, 52, 55, 61-62, 80, 84, 144-155; Sa'd b. Abdülazîz er-Râşid v.dğr., Âs̱âru mınṭıḳati Mekkete'l-mükerreme, Riyad 1423/2003, s. 127-128, 133-134; "İḥrâm", Mv.F, II, 150-151; "Tenʿîm", a.e., XIV, 69-70; "Ciʿrâne", a.e., XV, 240-241.

Salim Öğüt

TENKĪH

(bk. TEHZÎB).

TENKĪHU’l-FUSÛL

(تنقيح الفصول)

Şehâbeddin el-Karâfî’nin (ö. 684/1285) usûl-i fıkha dair eseri.

Karâfî’nin Mâlikî fıkhına dair eẕ-Ẕaḫîre adlı eserinin başına koyduğu iki mukaddimeden ikincisi olup müellifin kendi ifadesine göre aynı zamanda müstakil bir eser olarak tasarlanmıştır (eẕ-Ẕaḫîre, I, 55). Karâfî bu eseri eẕ-Ẕaḫîre’de Tenḳīḥu’l-fuṣûl fî ʿilmi’l-uṣûl olarak, Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl’ün mukaddimesinde Tenḳīḥu’l-fuṣûl fi’ḫtiṣâri’l-Maḥṣûl şeklinde adlandırmıştır (s. 3). İkinci adlandırmadan dolayı eserin Fahreddin er-Râzî’ye ait el-Maḥṣûl’ün muhtasarı olduğu şeklinde yaygın bir kanaat oluşmuştur. Gerek tertip ve taksim gerekse içerdiği görüşler bakımından Râzî’nin el-Maḥṣûl’ünü esas almış olması da (Tûfî, I, 105) bu kanaati desteklemektedir. Sagīr b. Abdüsselâm’ın, eserin Karâfî’nin daha önce el-Maḥṣûl’den ihtisar ettiği el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’ünün muhtasarı olduğu yönündeki iddiası ise ispata muhtaçtır (DİA, XXIV, 399). Tenḳīḥu’l-fuṣûl’e usule ilişkin diğer eserlerinde atıfta bulunmasından hareketle (meselâ bk. Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 3; Nefâʾisü’l-uṣûl, I, 333; el-ʿİḳdü’l-manẓûm, II, 69) bu eserin Karâfî’nin usule dair ilk eseri olduğunu söylemek mümkündür. Müellifin bu eseri kaleme alırken el-Maḥṣûl’ün yanı sıra Kādî Abdülvehhâb’ın el-İfâde’si, Bâcî’nin el-İşâre’si ve İbnü’l-Kassâr’ın ʿUyûnü’l-edille’sinin usûl-i fıkha dair mukaddimesine dayandığını, daha çok bu eserlerdeki konuları özetlediğini, ayrıca bunlarda bulunmayan konuları ve kaideleri eklediğini belirtmesi (I, 55), Tenḳīḥu’l-fuṣûl’ün el-Maḥṣûl ile sınırlı olmayan özgün bir ihtisar çalışması niteliği taşıdığını gösterir.

Eser terimler, hurûfü’l-meânî, lafızların muktezâlarının teâruzu, emir, nehiy, umum, ekallü’l-cem‘, istisna, şart, mutlak ve mukayyed, delîlü’l-hitâb, mücmel ve mübeyyen, Hz. Peygamber’in fiili, nesih, icmâ, haber, kıyas, teâruz ve tercih, ictihad, müctehidin dayandığı deliller ve mükelleflerin tasarrufları şeklinde sıralanan yirmi bölüm (bab) ve bunlarla ilgili 102 alt başlıktan (fasıl) oluşmaktadır. Çeşitli açılardan taksimler yapılarak terimlerin açıklandığı birinci bölüm Râzî’nin el-Maḥṣûl’ünün girişindeki dil

bahislerinin bir özeti niteliğinde olmakla beraber vaz’isti‘mâl-haml arasındaki fark (I, 57) ve lafzın delâletiyle lafızla delâlet arasındaki fark (I, 58) gibi el-Maḥṣûl’de bulunmayan birtakım inceliklere dikkat çekmiştir. Eserde bazı önemli bilgiler faide, kaide, fer‘, tenbih, sual ve tefrî‘ gibi başlıklar altında verilmiştir. Diğer muhtasarlara göre eserin dili sade ve açıktır.

Karâfî, “Fürûda olduğu gibi usuldeki tercihlerinde de üstünlüğü ortaya çıksın diye Mâlik’in fıkıh usulündeki mezhebini açıkladım” diyerek (eẕ-Ẕaḫîre, I, 39) Tenḳīḥu’l-fuṣûl’ü -İbnü’l-Kassâr’ın mukaddimesinde olduğu üzere- özellikle Mâlik’in fer‘î hükümlere ilişkin görüşlerinin dayandığı usul kurallarını belirleme amacıyla kaleme aldığını belirtmiş, ancak eserde Mâlikîler arasındaki görüş farklılıklarına işaret ettiği gibi Hanefîler’in, Şâfiîler’in ve Cübbâî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî gibi Mu‘tezile usulcülerinin görüşlerine de yer vermiştir. Eserde “imam” sözüyle genellikle Fahreddin er-Râzî, “kādî” sözüyle Bâkıllânî, “üstat” sözüyle Ebû İshak el-İsferâyînî kastedilmektedir.

Müellifin Eş‘arîliği kelâmî bağlantıları bulunan birçok konuya yansımıştır. Hükmün kadîm hitap olduğu (I, 65), hüsün ve kubhun şer‘îliği (I, 71), vâki olmamakla birlikte güç yetirilemeyen şeyin teklifinin cevazı (I, 80), faydalı şeylerde müsaadenin, zararlı şeylerde yasağın kural olmasının akla değil şer‘î delillere bağlı bulunduğu (I, 155) gibi görüşleri bu eğilimini açıkça ortaya koyar. Nesih konusunda Allah’ın ilminin değişmesi sonucuna götürdüğü için Bâkıllânî ve Gazzâlî’nin görüşünü doğru bulmayarak neshin, hükmün müddetinin sona erdiğini beyan şeklinde Hanefîler’ce savunulan ve Ebû İshak el-İsferâyînî ile Fahreddin er-Râzî tarafından da benimsenen görüşü tercih etmiştir (I, 109).

Karâfî’nin ifadesine göre, usûl-i fıkhın temeli olan dört eseri (Cüveynî’nin el-Burhân, Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Muʿtemed ve Şerḥu’l-ʿUmed) esas alan Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü (Nefâʾisü’l-uṣûl, I, 91) ve Âmidî’nin el-İḥkâm’ı mütekellimîn yöntemine göre yazılan eserlerin kemal seviyesini temsil eden son özgün eserlerdir. Bu yönteme göre telif edilen sonraki eserler daha ziyade bu iki eser üzerine yapılan muhtasarlar ve bunların şerhi mahiyetindedir. İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ı, Kādî Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüṣûl’ü ve Sübkî’nin Cemʿu’l-

cevâmiʿi bu eserlerden özetlenen çalışmalardır. Karâfî'nin Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ü de bu şekilde kaleme alınmış bir muhtasardır. Ancak İbnü'l-Hâcib el-Muḫtaṣar'da Âmidî'nin el-İḥkâm'ını esas alırken Karâfî Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünü esas almıştır. Tenḳīḥu'l-fuṣûl'den sonra el-Maḥṣûl ve daha sonra Tenḳīḥ üzerine yazdığı şerhlerde el-Maḥṣûl'den büyük ölçüde istifade ettiği göz önüne alınırsa Karâfî'nin usul anlayışında Fahreddin er-Râzî'nin önemli ölçüde etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ün özellikle Mâlikî usulcüleri nezdinde,

Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿ ve Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ünün Şâfiîler, Nesefî'nin el-Menâr'ının Hanefîler arasındaki yerine eşdeğer bir yere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn, el-Maḥṣûl üzerine yapılan çalışmalardan Karâfî'nin Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ünü (burada et-Tenḳīḥât şeklinde geçmektedir) ve Kādî Beyzâvî'nin el-Minhâc'ının mübtedîler tarafından özen gösterilen eserler olarak niteler ve birçoklarının bu iki eseri şerhettiğini ifade eder (Muḳaddime, s. 445).

Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte yer yer farklı tercihlerde bulunması sebebiyle Mâlikî usulcülerinin yanı sıra Tâceddin es-Sübkî, İsnevî ve Bedreddin ez-Zerkeşî gibi Şâfiî usulcüleri, Tûfî, Merdâvî, İbnü'n-Neccâr gibi Hanbelî usulcüleri ve İbn Emîru Hâc gibi Hanefî usulcüleri Karâfî'nin Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ü ve şerhindeki görüş ve açıklamalardan yararlanmış ve atıfta bulunmuştur. Mâlikîler'den özellikle İbn Cüzey, Taḳrîbü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı muhtasar eserinde Tenḳīḥu'l-fuṣûl ve şerhinden büyük ölçüde istifade etmiş, yer yer atıflar olsa da Karâfî'yi zikretmeden konu başlıklarına varıncaya kadar Tenḳīḥu'l-fuṣûl'den birçok alıntı yapmıştır (örnek olarak krş., Taḳrībü'l-vüṣûl, s. 107 - Tenḳīḥ, I, 58; Taḳrîbü'l-vüṣûl, s. 129 - Tenḳīḥ, I, 57; Taḳrîbü'l-vüṣûl, s. 175-177 - Tenḳīḥ, I, 76; Taḳrîbü'l-vüṣûl, s. 178-179 - Tenḳīḥ, I, 78). Eser eẕ-Ẕaḫîre ile birlikte neşredilmiştir (nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1994, I, 55-161).

Şerh ve Hâşiyeleri. Tenḳīḥ üzerine özellikle Mâlikî usulcüleri tarafından yapılan şerh ve hâşiyelerin belli başlıları şunlardır: 1. Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl. Karâfî, kendi eserine yazdığı bu şerhin mukaddimesinde eẕ-Ẕaḫîre'ye mukaddime şeklinde kaleme aldığı Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ü insanların eẕ-Ẕaḫîre'den ayırmaya yöneldiklerini ve onunla çok meşgul olduklarını görünce başka yerden nakil olmadığı için neredeyse sadece kendisi

tarafından bilinen maksatlarını açıklamak üzere şerhetmeyi uygun gördüğünü ve bazı önemli kaideler ve faydalı bilgiler ilâve ettiğini belirtir. Daha sonraki usul eserlerine ve Tenḳīḥ'le ilgili diğer şerhlere kaynaklık eden bu eserin birçok baskısı yapılmıştır (Mahallî'nin el-Varaḳāt şerhi üzerine İbn Kāsım el-Abbâdî'nin yazdığı hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1306; Şeyh Halûlû'nun et-Tavżîḥ adlı şerhi ile birlikte, Tunus 1328; Muhammed Cuayt'ın hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1912; M. Tâhir b. Âşûr'un hâşiyesiyle birlikte, Tunus 1341; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1393/1973, 1399/1978, 1414/1993). Eser, Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Saîd b. Sâlih, Hasan b. İbrâhim ve Nâsır b. Ali el-Gāmidî tarafından yüksek lisans ve doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. 2. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman Halûlû, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ. Bu şerhin en belirgin özellikleri usul meseleleriyle ilgili görüşlerin nakline Karâfî'den daha geniş yer verilmesi, bilhassa Mâlikî usulcülerinden nakilde bulunulması ve Mâlikî mezhebinin daha fazla ön plana çıkarılması, Karâfî'nin metin ve şerhte değinmediği birtakım konuların ele alınmasıdır. Karâfî'nin şerhiyle birlikte basılan eser (Tunus 1328), Ümmülkurâ Üniversitesi'nde iki bölüm halinde Belkāsım b. Zâkir b. Muhammed ez-Zebîdî tarafından yüksek lisans ve Gāzî b. Mürşîd b. Halef el-Uteybî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (1425/2004). 3. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir el-Fâsî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl. Karâfî'nin şerhinin özetlendiği ve Nefâʾisü'l-uṣûl'den, Âmidî'nin el-İḥkâm'ından ve Bâcî'nin İḥkâmü'l-fuṣûl'ünden birtakım bilgilerin eklendiği bir şerhtir (Hizânetü'l-câmii'l-kebîr, nr. 314, 352). 4. Ahmed b. Abdurrahman et-Tâdilî el-Fâsî, Taḳyîdât ʿale't-Tenḳīḥ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 805). 5. Ebû Ali Hüseyin b. Ali er-Recrâcî eş-Şûşâvî, Refʿu'n-niḳāb ʿan Tenḳīḥi'ş-Şihâb. Başta Karâfî'nin ve Ebû Zekeriyyâ el-Fâsî'nin şerhleri olmak üzere daha önceki şerhlerden büyük ölçüde istifade edilen ve Tenḳīḥ üzerine yapılan şerhlerin en kapsamlısı olan eserde müellif Mâlikîler'in tercihlerine özen göstermiştir. Eser, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Ahmed es-Serrâh ve Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (Riyad 1407). 6. Muhammed Cuayt Menhecü't-taḥḳīḳ ve't-tavżîḥ li-ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ. Karâfî'ye yönelik bazı eleştirileri ve düzeltmeleri içeren, İbn Rüşd, Ebyârî, İbnü'l-Hâcib ve Rahûnî gibi usulcülerden yapılan nakillerle Mâlikî mezhebinin ön plana çıkarılmaya çalışıldığı bir hâşiyedir (I-II, Tunus 1340-1345; Kahire 1912). 7. Muhammed Tâhir b. Âşûr, Ḥâşiyetü't-Tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti Kitâbi't-Tenḳīḥ (Tunus 1341). Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ün ayrıca

Ebü’l-Hasan Ali b. Yûnus el-Hevvârî et-Tûnisî, İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, Ebü’l-Hasan Ali b. Sâbit b. Saîd el-Kureşî el-Ümevî, Ebü’l-Kāsım Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, Dâvûd b. Ali b. Muhammed el-Kaltâvî el-Ezherî, Ebû Fâris Abdülazîz b. Muhammed es-Sûsî tarafından şerhedildiği kaynaklarda zikredilir.

Tenḳīḥ’i Burhâneddin İbn Ferhûn İḳlîdü’l-uṣûl adıyla ihtisar etmiştir (M. Mazhar Bekā, I, 38). Mecmûʿu mütûnin uṣûliyye li-eşhüri meşâhîri ʿulemâʾi’l-meẕâhibi’l-erbaʿa ismiyle yayımlanan eserde yer alan Tenḳīḥ muhtasarının (s. 51-100) müellifi ise bilinmemektedir. Muhtasarın sonundaki kayıtta Dımaşk’ta yazıldığı belirtilmektedir. Bu muhtasar Cemâleddin el-Kāsımî’nin ta‘likleri ile birlikte basılmıştır (Hindistan 1404; Kahire 1413). Tenḳīḥu’l-fuṣûl ayrıca Mevlûd b. Ahmed el-Cevâd el-Ya‘kūbî tarafından eş-Şümûsü’ṭ-ṭâliʿa ismiyle 460 beyitte manzum hale getirilmiş ve şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin el-Karâfî, Tenḳīḥu’l-fuṣûl (a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre içinde, nşr. M. Haccî), Beyrut 1994, I, 39, 55-161; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, Kahire 1306, s. 3; a.mlf., Nefâʾisü’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1420/1999, I, 91, 333; a.mlf., el-ʿİḳdü’l-manẓûm fi’l-ḫuṣûṣ ve’l-ʿumûm (nşr. Ahmed Hatm Abdullah), Kahire 1420/1999, II, 69; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, I, 105; İbn Cüzey, Taḳrîbü’l-vüṣûl (nşr. Muhammed el-Muhtâr), Medine 1423/2002, s. 107, 129, 175-179; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 129, 138; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1989, s. 445; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 499; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 216, 243, 252, 258; Brockelmann, GAL Suppl., I, 666, 921; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 99; Zirikli, el-Aʿlâm, IV, 27; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, V, 110; Menderes Gürkan, Karafî’nin Fıkıh Usulü Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mecmûʿu mütûnin uṣûliyye li-eşhüri meşâhîri ʿulemâʾi’l-meẕâhibi’l-erbaʿa, Kahire 1413, s. 51-100; İyâze b. Nâmî es-

Sülemî, Şihâbüddîn el-Ḳarâfî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü'l-uṣûliyye, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüşd); M. Mazhar Bekā, Muʿcemü'l-uṣûliyyîn, Mekke 1414, I, 38; II, 101; Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, el-İmâmü'ş-Şihâbü'l-Ḳarâfî: Ḥalḳatü vaṣl beyne'l-meşriḳ ve'l-maġrib fî meẕhebi Mâlik, Muhammediye 1417/1996, I, 283.

Davut İltaş

TENKĪHU'l-MENÂT

(bk. MENÂT).

TENKĪHU’l-USÛL

(تنقيح الأصول)

Şadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) fıkıh usulüne dair eseri.

Hanefî âlimi Sadrüşşerîa, Ebü’l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl adlı eserini esas alarak hazırladığı Tenḳīḥu’l-uṣûl’de Fahreddin er-Râzî’nin

el-Maḥṣûl’ü ile İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar adlı eserindeki konuların özetini vermiş, ayrıca birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Sadrüşşerîa, eserin yazılış sebebini ve yöntemini açıklarken âlimlerin her dönemde yoğun biçimde Pezdevî’nin eseriyle ilgilendiğini, ancak bazı âlimlerin bunun bir kısım ifadelerini eleştirdiğini görünce eseri ayıklayıp (tenkīh) düzenlemek istediğini, Pezdevî’nin maksadını açıklamaya ve anlaşılır kılmaya, aklın kurallarına göre eserin esaslarını belirleyip taksime tâbi tutmaya çalıştığını belirtir. Kendisi hayatta iken yaygınlık kazanan metinde sonradan bazı değişiklikler, çıkarmalar ve eklemeler yaptığını belirten müellif, eserini et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ adıyla şerhedip metne verdiği son şekli, bu değişiklikleri yapmadan önce yazılmış olan nüshaların buna göre değiştirilmesi için şerhin içine kaydetmiştir. Bu şerh asıl metinle bir bütünlük içinde olduğundan daha sonra gelen müellifler umumiyetle şerhi bir metin gibi düşünerek ona şerhler yazmışlardır. Eserin telif tarihi bilinmemekle beraber müellif, 747 (1346) yılında tamamladığı Şerḥu Taʿdîli’l-ʿulûm adlı eserinde et-Tavżîḥ’e atıfta bulunmaktadır. Tenḳīḥu’l-uṣûl ve şerhinin kısa sürede ilim çevrelerinin ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Zira Teftâzânî, 758’de (1357) tamamladığı et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi’t-Tenḳīḥ adlı hâşiyesinde (I, 16) daha önce Mâverâünnehir’e yaptığı seyahat sırasında dönemin ileri gelen pek çok âliminin bu eser üzerindeki çalışmalarından söz etmektedir.

Fıkıh usulünün tanımı ve kapsamının ele alındığı bir mukaddimeyle başlayan eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şer‘î delillerden Kitap ve Sünnet, icmâ ve kıyasın her biri “rükün” başlığı ile ele alınmıştır.

Kitap konusu, Kur'an'da geçen lafızların mânayı ve dinî hükmü ifade etme biçimleri olmak üzere ikiye ayrılmak suretiyle incelenmiştir. Birinci kısımda Kur'an lafızları, fukaha metoduyla yazılmış klasik Hanefî usul eserlerinde görüldüğü şekliyle dilde vazedildiği mânalar (hâsâm, müşterek-müevvel), dilde vazedildiği mânada kullanılması (hakikat-mecaz, sarih-kinaye), mânaları ifade etmede açıklık-kapalılık (zâhir, nas, müfesser ve muhkem ile hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih) ve mânaya delâlet şekilleri (ibare, işaret, iktizâ ve delâlet) açısından dörtlü taksim içinde verilmiştir. Kur'an lafızlarının dinî hükmü ifade etme şekilleriyle ilgili bölümde emir ve nehiy konuları ele alınmış olup bu bölümün en orijinal tarafını hüsün-kubuh kavramlarının dört mukaddime ile izah edildiği kısım oluşturmaktadır (aş.bk.). Ayrıca müellif bu bölümde, gayri müslimlerin iman dışındaki dinî hükümlere muhatap olup olmadığı tartışmasının Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl'ünde yer almamasına rağmen bu meseleyi önemli gördüğü için Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Uṣûl'ünden naklettiğini belirtmektedir (et-Tavżîḥ, I, 452-453). Sünnet konusu içinde haberlerin taksimi, râvide aranan şartlar gibi klasik usul meseleleri ele alındıktan sonra geçmiş şeriatların bağlayıcılığı, sahâbeyi taklit ve aralarında istisna ile nesih konularının da bulunduğu beyan ve beyanın çeşitlerine yer verilmiştir. Vahyin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrılarak Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin bağlayıcılığı konusunun işlendiği kısım dikkat çekicidir (II, 37-41). İcmâ bahsinde, icmâı inkârın küfür sayılması için kesin delil bulunduğunu gösteren delillerin varılmak istenen hükme delâletlerinin kesinlik taşıması gerektiğini ifade eden Sadrüşşerîa kendi zihin mahsulü olduğunu belirttiği, yakīnî bilgi teşkil edecek şekilde âlimlere ulaşan icmâın kesinliğini gösteren altı delil ileri sürmektedir (a.g.e., II, 114-119). Teftâzânî'nin belirttiğine göre bu deliller kitaba müellif tarafından hayatının sonlarına doğru eklendiği için eserin eski nüshalarında yer almamaktadır (et-Telvîḥ, II, 117). İstihsan ayrı bir delil şeklinde zikredilmemiş, kıyas içinde ele alınmıştır. Kıyas celî ve hafî olarak ikiye ayrılıp hafî kıyasa istihsan denildiği, ancak istihsanın ondan daha genel olduğu ifade edilmiştir (II, 182-190). Cedel, teâruz-tercih ve ictihad konularına da bu bölümde yer verilmiştir. Tenḳīḥu'l-uṣûl'ün ikinci bölümünü hüküm bahsi teşkil etmektedir. Bu bölümde hüküm, mükellefin hükme konu olan fiili (mahkûm bih) ve hükme muhatap olan mükellef (mahkûm aleyh) ele alınmıştır. Müellif, hüküm teriminin Hanefî fıkıh kitaplarında dağınık biçimde zikredilen kısımlarını mezhebe uygun şekilde

kuşatıcı yeni bir tasnifle ortaya koyduğunu ifade ederek bunları gruplar halinde sıralamaktadır (et-Tavżîḥ, II, 268). Aynı şekilde mükellefin fiillerini de hissî ve şer‘î varlıkları açısından tasnife tâbi tutmuştur. Mükellef bahsinde aklın mahiyeti hakkında felsefî izahlar yaptıktan sonra fertlerde aklın farklı derecelerde bulunduğunu, noksanlıktan kemale doğru bir seyir takip ettiğini ve mükellefiyete esas teşkil edecek akıl derecesini bilmenin imkânsızlığını, bu sebeple şer‘an aklın ergenlikle ölçüldüğünü belirtmekte, mümeyyiz küçüklerin ve dağ başında yaşayan kimselerin iman sorumluluklarıyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî anlayışını savunmaktadır (a.g.e., II, 338-347). Kitabın sonunda ehliyet ve ehliyet ârızaları ele alınmaktadır.

Sistematik yönden diğer Hanefî usul eserleriyle benzerlik taşımakla birlikte kitapta özellikle Fahreddin er-Râzî sonrası Horasan ve Mâverâünnehir ilim geleneğinde görüldüğü üzere mantık, kelâm ve belâgat ilimlerinin terminolojisi öne çıkarılmakta ve mantığı usulün mukaddimesi olarak gören anlayışa uygun biçimde mantık dilinin esere aktarıldığı görülmektedir (a.g.e., I, 48-49, 53, 55). Pezdevî’nin usulünün model alındığı Tenḳīḥu’l-uṣûl’de Mâverâünnehir Hanefîleri’nin kelâm yaklaşımları Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in ilim anlayışı ve diliyle yeniden kurgulanıp savunulmuştur. Ancak bir taraftan muhtevanın, diğer taraftan şekil ve yöntemin alınmış olması bazan karmaşık bir durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Nitekim Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın “münâsib” kavramıyla ilgili Hanefî ve Şâfiîler’in farklı anlayışlarını karıştırıp birleştirdiğini ve bu mezhep mensuplarının sözlerinde onun zannettiği yoruma uygun bir anlayış bulunmadığını belirtmektedir (et-Telvîḥ, II, 159-161). Bunun yanında pek çok yerde adı geçen âlimlere eleştiriler yöneltilmiştir (et-Tavżîḥ, I, 28, 36, 44, 65; II, 55, 85, 99-105, 240). Bu eleştirilerde müellifin kendi düşünce ve incelemeleriyle vardığı kanaatlerin katkısı bulunduğu kadar Hanefî ve Mâtürîdî olmasının da etkisi büyüktür.

Sadrüşşerîa, Tenḳīḥu’l-uṣûl’de birtakım yeni görüşler ileri sürmekle birlikte hem bu görüşleri hem başka görüşlerini daha geniş biçimde eserin şerhi et-Tavżîḥ’te işlemiştir. Müellif kendi orijinal görüşlerini, “Bunu söyleyen ilk ben oldum”; “İlk benim hatırıma geldi”; “Aklıma geldi, içime doğdu” gibi ifadelerle belirtmektedir (et-Tavżîḥ, I, 86, 104, 138, 159, 245, 346, 380,

440; II, 51, 56, 61, 67, 76, 104, 114, 235, 320, 387). Şerhte etraflıca ele alınıp incelenen bazı konular müstakil birer risâle sayılacak niteliktedir. Kendi düşünce ürünü olan ilimlerin mevzuu kavramına dair ileri sürdüğü üç mesele ve hüsün-kubuh tartışmasının temellendirilmesiyle ilgili ortaya koyduğu dört mukaddime kendisinden sonraki ilim çevrelerinin dikkatini çekmiştir.

Müellif, eserinin mukaddimesinde fıkıh usulünün konusunun çerçevesi hakkında

yapılan tartışmaları ele aldıktan sonra her ne kadar bu ilme uygun değilse de tahsil gören kişinin müstağni kalamayacağını düşündüğü mevzu ve mesâille ilgili üç meseleye yer verir. Bunlar bir tek ilmin birden çok konusu olabilir mi, ilimlerin konularıyla ilgili olarak zikredilen haysiyet kaydı ne anlama gelir, bir tek şey iki ilmin konusu olabilir mi gibi sorulardır. Sadrüşşerîa bu soruları kadîm filozoflardan beri bilinenin aksine cevaplandırıp açıklamaya çalışır. Onun bu konularla ilgili söyledikleri, esere tenkidî bir yaklaşımla hâşiye yazan başta Teftâzânî olmak üzere kendisinden sonraki ilim çevreleri tarafından incelenmiştir. Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî bu iki âlim arasındaki görüş ayrılıklarını ele alarak Sadrüşşerîa'yı savunan müstakil bir eser kaleme almıştır (Risâle fî defʿi iʿtirâżâti ṣâḥibi't-Telvîḥ ʿale'l-mebâḥis̱i's̱-s̱elâseti'l-muẖtereʿa fî mebḥas̱i'l-mevżûʿ li-ṣâḥibi't-Tavżîḥ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 716, vr. 147b-162a). Taşköprizâde Ahmed Efendi, el-Livâʾü'l-merfûʿ fî mebâḥis̱i'l-mevżûʿ adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1442) bu meseleleri geniş biçimde incelemiş ve Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya itirazlarına cevap vermiştir.

Sadrüşşerîa, hüsün-kubuh meselesinin fıkıh usulünün ve kelâm ilminin en önemli konularından olduğunu, büyük mütefekkir ve âlimlerin yanılgıya düştükleri cebir ve kader meselesinin de bu meseleye dayandığını ifade ederek hüsün-kubuh kavramlarının anlamlarını ve farklı mezheplerin bu konuya yaklaşımlarını özetledikten sonra Eşʿarî anlayışının dayandığı iki delili zikreder. Ardından pek çok âlimin ikinci delilin kesinliğine inandığını, kesinliğine inanmayan bazı âlimlerin ise bu delilin mukaddimelerine değer verilebilecek bir eleştiri yöneltemediklerini ve her iki grubun da yanlışlığın nereden kaynaklandığını farkedemediklerini ileri sürerek bunu kendi

düşünce ürünü olan dört mukaddime halinde ele alacağını belirtir. Sadrüşşerîa, bu dört temel noktadan hareketle değerler felsefesinin temel konularından biri olan hüsün-kubuh problemini bir varlık (ontoloji) meselesi olarak izaha çalışmış, burada Mâtürîdî anlayışının fikrî temellerini oluşturup savunurken Eş‘arî’yi ağır biçimde eleştirmiştir. Eş‘arî anlayışına yakın duran Teftâzânî tarafından geniş biçimde ele alınarak eleştirilen bu orijinal bölüm üzerine zamanla müstakil bir literatür oluşmuş ve sonraki âlimler bu iki âlimin görüşleri çerçevesinde iki gruba ayrılmıştır.

Teftâzânî’nin vefatından yaklaşık bir asır sonra Fâtih Sultan Mehmed, kendi huzurunda bu iki mütefekkirin konuyla ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddin Arabî Efendi, Kestelî, Samsunîzâde Hasan b. Abdüssamed, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Hacıhasanzâde Efendi, Molla Lutfi, Molla Abdülkerim gibi dönemin önde gelen âlimlerinin katıldığı bir toplantı düzenletmiştir. Toplantıya katılanlar yanlarında yazdıkları risâleleri de getirmişti (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 498-499). Alâeddin Arabî, Kestelî, Hatibzâde ve Samsunîzâde biri büyük, diğeri küçük olmak üzere ikişer hâşiye kaleme almıştır. Molla Lutfi ve Molla Abdülkerim’in hâşiyeleri dışındaki hâşiyelerin kütüphanelerde pek çok yazması bulunmaktadır (hâşiyelerin bulunduğu mecmuaların bazıları şunlardır: TSMK, Revan Köşkü, nr. 530; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005). Kâtib Çelebi, el-Muḳaddimâtü’l-erbaʿa’ya ta‘lika yazan ilk âlimin Alâeddin Arabî olduğunu belirttikten sonra ondan bir asır önce yaşamış olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin de bir ta‘lika kaleme aldığını söyler (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 498).

el-Muḳaddimâtü’l-erbaʿa üzerine hâşiye yazma işi daha sonraki dönemlerde âdeta bir gelenek halini almış, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (İstanbul 1283), İbrâhim el-Kûrânî (MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 62, vr. 21a-30b), Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi (Murad Molla Ktp., nr. 649; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1075), Hâfız Mehmed b. Hasan (MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 62, vr. 33b-54a; Câmiatü’l-Melik Suûd Ktp., nr. 2191/1), Kazâbâdî (Ḥâşiyetü’l-uṣûl ve ġāşiyetü’l-fuṣûl, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 80; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4994; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 449), Dâvûd-i Karsî (Tire Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıflar, nr. 1286), Halîl b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî (İÜ Ktp., AY, nr. 1365; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392), Hafîd en-Nisârî Mehmed b.

Abdullah el-Kayserî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 715, Fâtih, nr. 5395; Râgıb Paşa Ktp., nr. 391; Câmiatü'l-Melik Suûd Ktp., nr. 2191/2), Konevî İsmâil Efendi (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 183, Nâfiz Paşa, nr. 232; İÜ Ktp., AY, nr. 2351) ve Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3) gibi âlimler hâşiye kaleme almıştır. Akkirmânî Mehmed b. Hacı Hamîd (Mustafa) el-Kefevî, Kazâbâdî'nin hâşiyesi üzerine bir ta'lika yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3584, vr. 49b-78b). Esere hâşiye yazanlardan Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi fıkıh usulünün en kapalı konusunun et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ'teki el-Muḳaddimâtü'l-erbaʿa olduğunu söylerken Hâfız Mehmed Efendi, Eş'arî'nin kader meselesinde orta yolu takip edemediğini, Sadrüşşerîa'nın Ehl-i sünnet tarafından benimsenen hak anlayışı en iyi şekilde ortaya koyup desteklediğini belirtmektedir. İbrâhim el-Kûrânî ise eserin girişinde yer alan ve bir kısmı hatalı olan mukaddimelerin Eş'arî anlayışını çürütemeyeceğini söylemektedir.

et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ üzerine yapılan çalışmalar dikkate alındığında özellikle Osmanlı coğrafyasında bu iki esere büyük önem verildiği görülmektedir. Bu eserleri iyi anlayıp konularını eleştirel bir bakışla ele alıp incelemede âlimlerin yetişmişliğinin bir ölçütü olarak görülmüştür. 935 (1529) yılında Sahn-ı Semân medreselerinde boşalan bir kadro için Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, İsrâfilzâde Fahreddin Osman Efendi ve Üskübî Kılıççızâde İshak Çelebi başvuruda bulununca Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle yapılan imtihan çerçevesinde bunlar et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ'ten ikinci rükündeki râvinin ta'nı (II, 33-36), Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'sinin ribâ bölümüyle Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ının itimat hakkındaki üçüncü maksadı üzerine birer risâle kaleme almış, her birinin yazdığı diğerlerince incelendikten sonra aralarında çetin bir tartışma düzenlenerek birinci tesbit edilmiştir (Mecdî, s. 470, 476; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 848; Risâle ʿale't-Telvîḥ [ʿalâ ḳavli ṣâḥibi't-Tenḳīḥ] fî Faṣli'ṭ-Ṭaʿn adıyla zikredilen risâlelerin kütüphanelerde çeşitli nüshaları vardır; meselâ, İsrâfilzâde Fahreddin Efendi, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 250, vr. 24b-25b [kenarında Çivizâde'nin itirazları vardır]; Şehid Ali Paşa, nr. 2838, vr. 89b-90a; Üskübî Kılıççızâde İshak Çelebi, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 250, vr. 28a-30a, Şehid Ali Paşa, nr. 2838, vr. 90a-92a; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi [Risâle fi't-Telvîḥ ve'l-Hidâye ve Şerḥi'l-Mevâḳıf], Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 802, vr. 57-70, İzmir, nr.

805, vr. 129-138; Sinan Efendi, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 250, vr. 25b-28a). Seyyid Bey, Osmanlı ulemâsından Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl adlı eserinde Sadrüşşerîa ile çok uğraştığını ve birçok itiraz serdettiğini belirtir (Usûl-i Fıkıh: Medhal, s. 57).

Tenḳīḥu'l-uṣûl'ün müellifin şerhi ve Teftâzânî'nin hâşiyesiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (Kalküta 1245, 1278,

1309; Delhi 1267 [taşbaskı]; Leknev 1281, 1287; Hind 1292; İstanbul 1282, 1283, 1304, 1310; Kazan 1301/1883, 1311/1893, 1902; Kahire 1322-1324, 1326, 1327, 1356, 1377/1957; Beyrut 1980, 1996; nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut 1419/1998; Kûittah [Quetta] 1398/1978, Ḥâşiyetü't-Tevşîḥ ile birlikte). Bazı baskılarda bunlara Fenârî Hasan Çelebi, Molla Hüsrev ve Şehâbeddin el-Mercânî'nin hâşiyeleri eklenmiştir (İstanbul 1284; Kahire 1306, 1322-1324). Tenḳīḥu'l-uṣûl ayrıca Saîd el-Ebraş tarafından et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ adıyla yalnız şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1427/2006).

Eserin gerek metni gerek müellifin şerhi gerekse et-Telvîḥ üzerine şerh, hâşiye ve ihtisar şeklinde birçok çalışma yapılmıştır. Müellifin kendi yazdığı şerh dışında Tenḳīḥu'l-uṣûl'e Nukrekâr Şerḥu Tenḳīḥi'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 473; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 967; Zeynüddin İbn Kutluboğa bu şerhe bir hâşiye yazmıştır, bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 499), Atpazarî Osman Fazlı et-Teftîḥ li-muġleḳāti ebvâbi't-Tenḳīḥ (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 86 [1396], vr. 1b-376a) ve Necmeddin Muhammed ed-Derekânî et-Telḳīḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (Beyrut 1421/2001) adıyla şerh yazmışlardır. Müellifin şerhi et-Tavżîḥ için kaleme alınan hâşiyelerin başlıcaları şunlardır: 1. Saʿdeddin et-Teftâzânî, et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ. Eser bir kısım kaynaklarda şerh, bir kısmında hâşiye diye nitelenmektedir. Sadrüşşerîa incelemelerini Şâfiîler ve Eşʿarîler aleyhine yürütür, onların fikirlerini ve nazariyelerini eleştirip çürütürken Teftâzânî et-Telvîḥ'te onları müdafaa ederek Sadrüşşerîa'ya karşılık verir. Kendilerinden sonra gelen âlimler, bu iki güçlü şahsiyetin kitaplarını merakla okuyup incelemeye koyulmuş ve üzerlerine pek çok hâşiye yazmıştır. Bunun neticesinde her iki eser İslâm dünyasında bugüne kadar ders kitabı olarak okunup okutulmuştur (Seyyid Bey, s. 57-58). et-Telvîḥ üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hızır Şah Menteşevî, Seydî Ahmed

b. Abdullah el-Kırîmî, Hayâlî, Musannifek, Alâeddin Ali et-Tûsî, Molla Hüsrev, Ali Kuşçu, Fethullah eş-Şirvânî, Fenârî Hasan Çelebi, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî, Abdülvâhid b. Fazlullah el-Leysî, Mollazâde Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hıtâî, Hafîdü't-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî, Samsunîzâde Muhyiddin Mehmed b. Hasan, Muhyiddin Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî el-Berdaî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Muînüddîn-i Tûnî, Hüsâmzâde Mustafa Efendi, Kemalpaşazâde, Karabâğî, Abdullah el-Lebîb b. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî gibi pek çok âlim tarafından hâşiye ve ta'lik yazılmıştır (bk. TEFTÂZÂNÎ). Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'yı eleştirilerine cevap vermek üzere et-Tercîḥ ʿale't-Telvîḥ adıyla bir eser kaleme almış, eser üzerine Emine Nurefşan Dinç bir doktora çalışması yapmış ve eserin tahkikli metnini hazırlamıştır (2008, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Nûrullah el-Hârizmî, Ḥâşiye ʿale't-Tavżîḥ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 464; Hacı Mahmud Efendi, nr. 792). Eserde isim verilmeden Teftâzânî'nin et-Telvîḥ'inden et-Tavżîḥ'e yönelttiği eleştiriler "kad yukālü" ifadesiyle nakledilip cevaplandırılmaktadır. 3. Naḳdü't-Telvîḥ li-ibrâzi ʿuyûni't-Tavżîḥ (Âtıf Efendi Ktp., nr. 669, vr. 41b-70b). Müellifi bilinmeyen bu eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre eser Malatya Valisi Hüsâmeddin Hasan Bey'in himayesinde tamamlanmış ve Sultan el-Melikü'z-Zâhir Ebû Saîd Seyfeddin'e ithaf edilmiştir; bu zatın Memlük Sultanı Hoşkadem (1461-1467) olduğu anlaşılmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa ise eserin Ebvâbü'l-cinân sahibi Molla Muhsin el-Kâşî'ye ait olduğunu belirtmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 674; krş. a.e., I, 12). İsmâil Paşa, Feyz-i Kâşânî diye bilinen bu Şiî âliminin Naḳdü'l-uṣûli'l-fıḳhiyye adlı manzum fıkıh usulü eseriyle bu eseri birbirine karıştırmış olmalıdır (krş. Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXIV, 273). Naḳdü't-Telvîḥ hem et-Tavżîḥ'in kapalı ve zor yerlerini açıklamak hem de Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya itirazlarına cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. 4. Muslihuddin Mustafa Sürûrî, et-Taḥşiyetü'l-müteʿalliḳa bi't-Tenḳīḥ ve't-Tavżîḥ ve't-Telvîḥ (Murad Molla Ktp., nr. 648). 9 Receb 957'de (24 Temmuz 1550) Lâdik'te tamamlanan eser Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf edilmiştir. 5. Mehmed İsmetî, Şerḥ ʿalâ Tavżîḥi'l-uṣûl (Teymûriyye Ktp., nr. 97). 6. Şehâbeddin el-Mercânî, Ḥizâmetü'l-ḥavâşî li-iżâḥati'l-ġavâşî. Sadrüşşerîa'yı Teftâzânî'ye karşı savunmak için yazılmıştır (İstanbul 1284; Kahire 1306, 1322-1324, et-Telvîḥ ve hâşiyeleriyle birlikte; Kazan 1307/1889). 7. Prizrenli Hüseyin Necmeddin b. Sâdık er-Râdomîrî, Naẓmü't-Telvîḥ fî keşfi't-Tenḳīḥ ve't-

Tavżîḥ. Hüseyin Necmeddin, bu eserini medresede Tenḳīḥu'l-uṣûl'ü şerhiyle birlikte okuturken ders sırasında tuttuğu notları Teftâzânî'nin eserinden yaptığı iktibaslar ve kendisinden bazı ilâvelerle birlikte meydana getirmiştir (Süleymaniye Ktp.,Yazma Bağışlar, nr. 286, müellif hattı, I-III, 1b-224b, 1b-211a, 1b-222b). İlk cildin kapak sayfasına müellifin öğrencisi Sirozlu Hacı Ömer'in düştüğü bir nota göre müellif Prizren'in Radomir kasabasından olup İstanbul'da Fâtih Bahr-i Sefîd Çifte Ayak Kurşunlu Medresesi'nde görev yapmış, eser 28 Rebîülevvel 1347 (14 Eylül 1928) tarihinde tamamlanmıştır. Müellifin son sayfanın kenarındaki notuna göre kitabın sonları medreselerin kapatıldığı bir döneme rastlamakla birlikte kendisi eserini tamamlamaktan vazgeçmemiştir. 8. Veliyyüddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr, et-Taṣrîḥ li-ḥalli ġavâmiżi't-Tavżîḥ ve't-Tenḳīḥ. Eserin metni ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 2008).

Kemalpaşazâde, Tenḳīḥu'l-uṣûl'ün hatalı gördüğü noktalarını düzeltip yeniden düzenleyerek Taġyîrü't-Tenḳīḥ adıyla bir metin meydana getirmiş, daha sonra bu metni şerhederek Sadrüşşerîa'yı eleştirmiş ve ondan ayrıldığı hususları sayfa kenarlarında zikretmiştir. 931'de (1525) tamamlanan ve Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen şerh metniyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1309). Kâtib Çelebi bu çalışmaya itibar edilmediğini belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 499). Seyyid Bey de Kemalpaşazâde'nin eserini et-Tenḳīḥ'i gözden düşürmek amacıyla kaleme aldığını ve diğer eserleri gibi rağbet görmediğini söyler (Usûl-i Fıkıh: Medhal, s. 59). Kemalpaşazâde'nin Şerḥu Taġyîri't-Tenḳīḥ'i üzerine Celâlzâde Sâlih Çelebi bir ta'lika yazmıştır.

Ebû Saîd el-Hâdimî, Tenḳīḥu'l-uṣûl'ü Telḫîṣu metni't-Tenḳīḥ fî uṣûli meẕhebi'l-Ḥanefiyye (Kitâbü'l-Mülaḫḫaṣ mine'l-uṣûl, Telḫîṣu't-Tenḳīḥ) adıyla ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmuş (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 5123; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 671) ve daha sonra bu eserini şerhetmiştir (Taʿlîḳāt ʿalâ Telḫîṣi metni't-Tenḳīḥ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 497, vr. 1b-162b). Ancak şerhin sonunda 8 Cemâziyelevvel 1105'te (5 Ocak 1694) müsveddenin ve aynı yılın 5 Zilhiccesinde (28 Temmuz) temize çekilmesinin tamamlandığı kaydedilmektedir. Hâdimî'nin 1113'te (1701) doğduğu dikkate alınırsa bu eserlerin ona ait olması mümkün değildir. Fakat Telḫîṣü't-Tenḳīḥ'in 1176 (1763) tarihli Yûsuf Ağa nüshasının kapağında eserin Hâdim Efendi'ye ait olduğu kaydedilmektedir.

Eserin Esad Efendi’de bulunan şerhinin mukaddimesinde müellif ismi Hâdimüşşerîa Mehmed olarak geçmekte ve kapak sayfasında üzeri karalanmış şekilde “Ḥâşiyetü Tavżîḥ li-Hâdim

müftîsi” ibaresi yer almaktadır. Eğer eser bir başka müellife ait değilse eserin yazım tarihinde geçen beş (hams) kelimesi elli (hamsîn) şeklinde olmalı ya da aradaki başka bir rakam düşmüş bulunmalıdır.

Kâtib Çelebi’nin Abdülkādir b. Ebü’l-Kāsım el-Ensârî’ye (ö. 880/1475) nisbetle ve Ḥâşiye ʿale’t-Tavżîḥ adıyla Sadrüşşerîa’nın Tenḳīḥu’l-uṣûl’ü üzerine yapılan çalışmalar arasında zikrettiği eser İbn Mâlik’in el-Elfiyye’sine İbn Hişâm en-Nahvî’nin yazdığı, et-Tavżîḥ adıyla da bilinen Evḍaḥu’l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik adlı nahiv eseri üzerine bir çalışma olmalıdır. Zira adı geçen kişi, nahiv alanında şöhret yapan Mekkeli âlim İbn Abdülmu‘tî el-Ensârî el-Abbâdî el-Mâlikî olup bu çevrelerde et-Tavżîḥ dendiğinde bu nahiv eseri kastedilmektedir (Sehâvî, IV, 284). Brockelmann da yine İbn Hişâm’ın adı geçen eseri üzerine Hâlid b. Abdullah el-Ezherî’nin yazdığı et-Taṣrîḥ bi-mażmûni’t-Tavżîḥ (Bulak 1294) isimli kitabı Sadrüşşerîa’nın eseriyle ilgili hâşiyeler arasında zikretmiştir (GAL Suppl., II, 301).

BİBLİYOGRAFYA

Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu’t-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, tür.yer.; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, tür.yer.; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 456-461, 486-487; Musannifek, Ḥâşiyetü’t-Telvîḥ, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1951, vr. 1b-2a; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IV, 284; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 186, 205, 207; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 448, ayrıca bk. İndeks, s. 37-38; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 496-499, 848; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh: Medhal, İstanbul 1335, s. 56-59; Serkîs, Muʿcem, I, 485, 636, 758; II, 1199-1200, 1587, 1790; Brockelmann, GAL, II, 277-278; Suppl., II, 300-301; Îżâḥu’l-meknûn, I, 12; II, 674; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 77;

XXIV, 273; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-Melik es-Suʿûd: el-Fıḳhü'l-İslâmî ve uṣûlüh, Riyad 1404/1984, VI, 20-21; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 667-675.

Şükrü Özen

TENKİT

(التنقيد)

Değerini ortaya koymak amacıyla genelde sanat ve özelde bir edebiyat eserinin belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu alan bilim dalı.

Eski Yunan'da edebî eleştiri edebiyata insanları ahlâkî erdemlere yönlendirme görevi veriyor ve eserler bu ölçüye göre değerlendiriliyordu. Aristo'nun Poetika ile Retorika'sında kadîm Yunan edebî tenkidinin esasları felsefe ve mantık bilimlerinin verileriyle desteklenerek belirlenmiş, bunların Batı edebiyatlarında yansımaları olmuş, bu iki eserin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda Arapça'ya tercümesiyle birlikte Arap edebî tenkidine de etkide bulunmuş ve Kudâme b. Ca'fer ile Abdülkāhir el-Cürcânî gibi bu eserlerden etkilenen eleştirmenler ortaya çıkmıştır. Daha sonra Batı'da görülen realizm, romantizm, parnasizm, eksistansiyalizm, sosyalizm, komünizm, sembolizm gibi felsefî, edebî ve sosyal akım ve ekollerin her birine özgü edebî eleştiri kriterleri oluşmuştur. Edebî eleştiri her millette ilk zamanlar eleştirmenin zevkine ve eserden edindiği izlenime göre değişen natürel ve sübjektif eleştiri niteliğinde iken zamanla gelişerek belirli ölçü ve yöntemleri, objektif kriterleri olan bilimsel bir disiplin haline gelmiştir.

ARAP EDEBİYATI.

Arap dili ve edebiyatında eleştiri karşılığında daha çok nakd, bazan da intikād, tenakkud kelimeleri kullanılır. Bu kavramlar "madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak" gibi mânalara gelir (Lisânü'l-ʿArab, "nḳd" md.). Câhiliye dönemine ait çok gelişmiş şiir örnekleri, Arap edebiyatında edebî eleştirinin ancak gelişmiş bir edebî zevkle başarılabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Söz konusu dönemde özellikle Mekke yakınlarında kurulan Ukâz panayırında şiir yarışmaları düzenlendiği, bunun için bir hakem belirlendiği, birinci seçilen şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı ve "muallaka"

diye adlandırılan bu şiirlerin günümüze kadar geldiği bilinmektedir. Yine edebiyat tarihçilerinin tarih bakımından mümkün görmediği bir rivayete göre İmruülkays b. Hucr'ün eşi Ümmü Cündeb, İmruülkays ile Alkame b. Abede'nin beyitlerini karşılaştırıp Alkame'yi galip ilân ettiğinden kendisine "Fahl" (damızlık at veya güç sembolü erkek deve) lakabının verilmesi, şiirlerinde çok emsal geçtiği için Kâ'b el-Ganevî'ye "Kâ'bü'l-emsâl", at tasvirinin çok olması sebebiyle Tufeyl el-Ganevî'ye "Tufeylü'l-hayl", şiirleri süslü bulunduğu için Nemir b. Tevleb'e "Muhabbir" (süsleyen) lakabının verilmesi, Rebîa b. Hezâr el-Esedî'nin Zibrikān b. Bedr, Muhabbel es-Sa'dî, Abde b. Tabîb ve Amr b. Ehtem arasında hakemlik yapması, Nâbiga ez-Zübyânî'nin en iyi şairin abartısı beğenilen, yergisi güldüren şair olduğunu söylemesi Câhiliye devrinde şiir eleştirisine dair ortaya çıkmış anekdotlardır. Buna göre Câhiliye döneminde belli bir edebî zevkin teşekkül ettiği ve şiirlerin bu zevke uygun biçimde söylenmiş olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu devirde şiirin kurallarına veya eleştirisine dair yazılı bir eserin bulunmayışından hareketle edebî eleştirinin kişisel zevk ve beğeni sınırından öteye geçemediği iddia edilse de Hassân b. Sâbit'in kabilesinin cömertliğini ve yiğitliğini övdüğü "لنا الجفنات الغرّ يلمعن بالضحى / وأسيافنا يقطرن من نجدة دما" (Kuşluk vaktinde parlayan ziyafet kazanları bizimdir/Kılıçlarımız da mazluma imdat için kan akıtır) şeklindeki matla' beytiyle ilgili olarak dönemin hakemi Nâbiga ez-Zübyânî (veya kadın şair Hansâ) tarafından yapıldığı rivayet edilen eleştiriyi (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 194-195) kişisel beğeninin ötesinde nesnel, sağlam ölçütlere dayalı bir eleştiri diye görmek gerekir. Bununla birlikte ne Câhiliye döneminde ne de IV. (X.) yüzyıla kadarki süreçte kaynaklarda benzer tarzda başka bir eleştiriye yer verilmemesi düşündürücüdür.

Emevîler devrinde Şam, Irak ve Hicaz'da birbirinden farklı şiir türlerinin gelişmesi, bu merkezlerin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal şartlara bağlı olarak şiire farklı görevler yüklenmesi kişisel veya toplumsal beğeninin farklılaşmasıyla alâkalıdır. Hilâfetin merkezi olan Dımaşk'ta tartışılan ve gelişen şiir türü methiye idi; çünkü burası halifenin himayesine mazhar olabilmek için övgü şiirlerini beğendirebilme çabasındaki şairlerle doluydu. Buna karşılık Emevî karşıtlarının yoğun bulunduğu Irak'ta yönetimden hoşnut olmayanların hicivleri ve fahr türü şiirler kulaktan kulağa yayılıyordu. Dımaşk'ta kaliteli övgü şiirinin nitelikleri tartışılırken Irak'ta nitelikli yergi şiirinin nasıl olması gerektiği konuşuluyordu. Hicaz bölgesi,

fetihlerden elde edilen ganimetlerin büyük ölçüde buraya aktarılması sonucu refah düzeyinin yükselmesi dolayısıyla gazel türünün geliştiği bir coğrafya niteliğine bürünmüştü. Mekke ve Medine gibi şehirler hızla eğlence hayatına doğru kayarken edebî zevk de beraberinde gazel türüne kaymış, özellikle Ömer b. Ebû Rebîa'nın elinde maddî aşkı işleyen gazel gelişme göstermiştir. Şehirlerin refah düzeyinden nasiplenemeyen çöl şairleri gazel türünde ürün vermiş olmakla birlikte İslâm dininin getirdiği ahlâk anlayışının ve âhiret algılayışının etkisiyle platonik aşk şiirleri söylemiştir. Kaynaklarda bu farklı merkezlerde yapılan edebî tartışmalara ilişkin açıklamalar kişisel veya kitlesel beğeni anlayışını aşmasa da edebiyatın görevi ve fonksiyonu gibi temel

meseleler hakkında fikir yürütülmesine katkıda bulunabilecek birtakım pratiklerin yaşandığına hükmetmek için yeterlidir.

I. (VII.) yüzyılda halife ve sahâbîlerin birçoğu aklıselime ve tabii fıtrata dayanarak kadîm şairlerle onların şiirleri hakkında eleştirilerde bulunmuştur. Hz. Peygamber, muallaka sahibi İmruülkays'ı şairlerin öncüsü ve bayraktarı diye gördüğü gibi Tarafe b. Abd'in, "Günler gösterecek sana bilmediğin nice şeyi/Azık verip görevlendirmediğin kimse getirecek sana nice haberi" beytini beğenerek, "Bu nübüvvet sözlerindendir" demiştir (Müsned, VI, 131, 138; Tirmizî, "Edeb", 70). Hz. Ebû Bekir şiirinin daha güzel, bahrinin daha tatlı, anlamının daha derin olduğunu belirtip Nâbiga ez-Zübyânî'yi diğerlerinden üstün bulmuştur. Aynı şekilde Hz. Ömer garîb kelimeler kullanmaması, kişileri sadece kendilerinde bulunan sıfatlarla övmesi sebebiyle Züheyr b. Ebû Sülmâ'yı beğenmiştir. Hz. Ali övgüsü daha güzel, yergisi daha önde olduğu için İmruülkays'ı üstün görmüştür. Emevî halifeleri ve özellikle Abdülmelik b. Mervân şairler, bunların şiirleri ve dereceleri hakkında eleştirel görüşler ortaya koymuştur. II. (VIII.) yüzyıl edebî eleştiri demek olan "en-naḳd" kelimesinin terim anlamının ortaya çıkmaya başladığı dönemdir. Mufaddal ed-Dabbî, Hammâd er-Râviye'nin şiir uydurmasını ve uydurduğu şiirleri kadîm şairlere nisbet etmesini yorumladığı sırada, bir şairin kendi şiirleriyle Hammâd tarafından uydurulup ona nisbet edilen şiirleri birbirinden ancak eleştirel yaklaşıma sahip bir kişinin ayırabileceğini ifade ederken "nâkıd" (eleştirmen) sözcüğünü kullanmıştır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VI, 89). Edebî eleştirinin ve eleştirmenin önemine ilişkin ilk görüşler de yine bu döneme aittir. II.

(VIII.) yüzyılda Ebû Amr b. Alâ, Hammâd er-Râviye, Mufaddal ed-Dabbî, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Asmaî ve Ebû Zeyd el-Ensârî gibi Basra, Kûfe ve Bağdat râvi ve edipleriyle Ebü’l-Alâ Sâlim, Abdülhamîd el-Kâtib, İbnü’l-Mukaffa‘, Sehl b. Hârûn gibi kâtipler ve Bişr b. Mu‘temir gibi Mu‘tezile kelâmcıları edebî tenkit kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. İbn Sellâm el-Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾnın mukaddimesinde eleştirinin ve eleştirmenin önemine değinmiş, Halef el-Ahmer’in, şiirle ilgili olarak sıradan birinin değil şiirden anlayan birinin değerlendirmesinin muteber sayıldığına dair sözlerini, şiirin de diğer güzel sanatlar gibi bir bilim dalı olduğu biçimindeki kendi görüşünü desteklemek üzere aktarmıştır (s. 3-4).

Abbâsî dönemi II. (VIII.) yüzyılda başlasa da kültürel ve bilimsel yönden bu dönemin gerçek başlangıcı III. (IX.) yüzyıldır. Kur’an ve hadis üzerine yapılan araştırmalardan nahiv, aruz, dil ve edebiyat araştırmalarına ve diğer beşerî ilimlere kadar bilimsel hayat bu yüzyılda büyük gelişme göstermiştir. Farsça’dan, Süryânîce’den ve Yunanca’dan düşünce eserlerinin çevrilmesine yönelik yoğun faaliyetler de bu döneme rastlar. Bütün bunlar eleştirel hareketi canlandırmış ve çeşitlendirmiştir. Bu çeşitliliği yenilikçiler, gelenekçiler ve kuramcılar olarak üç kategoride ele almak mümkündür. Yenilikçi harekette başı şairler çeker. Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Müslim b. Velîd ve Ebû Temmâm gibi hareketin önemli temsilcileri, şiirin gelişen uygarlıkla uyum içinde olması gerektiği düşüncesinden hareketle hem biçiminde hem temasında yeniliğe gidilmesi çağrısında bulunuyordu. Dil bilginlerinden oluşan gelenekçiler ise kendileri tarafından toplanan Câhiliye şiirini dil açısından doğru kullanımın standardı olarak görmenin ötesinde üslûp ve içerik yönüyle de taklit edilmesi gereken üst düzey ürünler kabul ediyordu. Kuramcılara gelince bunlar daha çok şiirin nasıl olması gerektiği ve şiir dili konusunda eser ortaya koyanlardır; Arap edebiyatında edebî eleştirinin durumuyla ilgili temel kaynakları da kuramcıların bu eserleri oluşturmuştur. Söz konusu yazarlara her ne kadar kuramcı denmişse de bunlar hiçbir zaman Eflâtun ve Aristo’nun yaptığı gibi şiirin niteliği, fonksiyonu ve şairin göreviyle ilgili bir tartışmaya girmemiştir. Onların tartışma konularını, Arap kasidesinin dili ve düzeniyle ilgili eleştirel görüşlerin yanı sıra daha çok şiirin tabiiliği, yeniliği, şiirde sunîlik ve şiir intihalleri hususları oluşturur. III. (IX.) yüzyılda bağımsız bir ilim haline gelen edebî tenkide dair Ebû Temmâm’ın el-Vaṣıyye (Buhtürî’ye

şiir sanatıyla ilgili tavsiyeleri), Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Kindî’nin Risâle fî ṣanʿati’ş-şiʿr, Ebû İshak İbnü’l-Müdebbir’in er-Risâletü’l-ʿaẕrâʾ, Müberred’in Ḳavâʿidü’ş-şiʿr, Sa‘leb’in Ḳavâʿidü’ş-şiʿr, İbnü’l-Mu‘tezz’in el-Bedîʿ, Risâle fî meḥâsini Ebî Temmâm ve mesâviʾihî, Nâşî el-Ekber’in Naḳdü’ş-şiʿr (Tafżîlü’ş-şiʿr) adlı eserleri ve şiir eleştirisine dair kasideleri dışında İbn Sellâm el-Cumahî, Câhiz ve İbn Kuteybe’nin edebî eserleri içerisinde şiir eleştirisine dair dağınık vaziyette zengin malzeme bulunur. IV. (X.) yüzyılda ilkeleri ve kuralları belirlenmiş olan edebî tenkide dair Naḳdü’ş-şiʿr (Kudâme b. Ca‘fer), Naḳdü’n-nes̱r (İbn Vehb el-Kâtib) ve Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (Ebû Hilâl el-Askerî) gibi müstakil eserlerle Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Buhtürî, Mütenebbî gibi ünlü şairlerin şiirlerinin eleştirisi ve yaptıkları intihaller üzerine Ebû Bekir es-Sûlî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Hâtimî, İbn Vekî‘, Kādî Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, Sâhib b. Abbâd gibi eleştirmenlerce birçok çalışma ortaya konmuştur.

Günümüze ulaşan en eski eleştiri eseri Asmaî’nin (ö. 216/831) Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾsıdır. Ünlü bir dil bilgini olan Asmaî bu eserinde Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar yaşamış şairler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buradaki yargılar bazan kendi içinde bile tutarsızdır (meselâ İmruülkays’la ilgili değerlendirmeler, s. 12-13, 16) ve çoğu zaman keyfîdir. “En iyi şair kimdir?” sorusuna verilen cevapların farklılık göstermesi, eleştirmenin şairin bütün ürünlerini değil o an için zihninde öne çıkan bir veya birkaç beytini esas alarak değerlendirme yapmasından ileri gelmektedir. Bu tarz bir değerlendirme örneğine İbn Kuteybe’de rastlanmaktadır (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, s. 35). İbn Kuteybe’nin eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾsı şiir değerlendirmesinde yeni bir anlayış getirmesi bakımından önemlidir. Müellif klasik kaside esas alınarak yapılmış bir kaside tanımına yer verse de (a.g.e., s. 31) şiirde Câhiliye örneğinin model alınması gerektiğini savunmaz. Şiirin eski veya yeni oluşuna yahut eski şiirin değerli, yeni şiirin değersiz olacağı peşin hükmüne göre değil özünde taşıdığı değerler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini söyler; ayrıca bugün için eski olanın bir zamanlar çağdaş olduğuna dikkat çeker. İbn Kuteybe şiiri dört kategoriye ayırırken (a.g.e., s. 24-27) tamamıyla şiirin lafız ve anlam bakımından niteliğini göz önünde bulundurur. İbnü’l-Mu‘tez Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ(i’l-muḥdes̱în) adlı eserini yeni (Abbâsî dönemine ait) şairlere (muhdesûn) hasretmiş, ayrıca Kitâbü’l-Bedîʿinde sanatları bakımından eski ve yeni şairler arasında

karşılaştırmalara ve Kitâbü Serikāti'ş-şuʿarâʾda şiir intihallerine yer vermiştir. Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ ʿİyârü'ş-şiʿr'inde klasik şiir düzenini şiirin üretim şartlarına bağlar, modern şairlerin yeniliklerini eskilerin gelenekçiliğiyle karşılaştırır. Söz sanatlarının kullanılışı ve eskilerle yenilerin üstün nitelikleri etrafında cereyan eden eleştirel tartışmalarda Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mütenebbî odak şahsiyetler haline gelmiştir. Konuyla ilgili çalışmalar arasında Ebû Bekir es-Sûlî'nin Aḫbâru Ebî Temmâm ve

Aḫbârü'l-Buḥtürî adlı eserleriyle Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buḥtürî'si, ayrıca Kādî el-Cürcânî'nin el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih adlı eseri oldukça meşhurdur.

Aristo'ya ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ve Aristo üzerine yapılan tartışmalar eleştiriyi etkilemiştir. Kudâme b. Ca'fer'in Naḳdü'ş-şiʿr'i sanılanın aksine Aristo'nun etkisini pek yansıtmaz. Bu eserde şiirde lafız-mâna, lafız-vezin, mâna-vezin uyumunun nasıl sağlandığı ya da niçin sağlanamadığı, iyi şiirin kötü şiirden nasıl ayırt edileceği hususlarına değinilmesi, her durumun adlandırılıp kavramlaştırılması, örneklerle açıklanması edebî eleştiride önemli bir aşamayı oluşturur. Bu konulara önceki müelliflerce kısmen değinilmişse de onları en iyi şekilde Kudâme sistemleştirilmiştir. Kudâme'nin bu eserde şiir için yaptığı "vezinli, kafiyeli söz" tanımı klasiklerin şiir tanımı diye kabul görmüştür. Uzun süre yanlışlıkla Kudâme'ye nisbet edilen İshak b. İbrâhim b. Vehb'in Kitâbü'l-Burhân fî vücûhi'l-beyân'ının bir bölümü olan Naḳdü'n-nes̱r adlı eser şiiri ve nesri mantık açısından ele alır. Belâgat gibi şiirin de mantığın bir kolu halinde kategorize edildiği Aristo'nun Organon'unun takipçileri olarak filozoflar şiirsel ifadelerin doğruluğu (yalanın karşıtı), şiirsel kıyasın ve eksiltili kıyasın kullanılışı, şiirin psikolojik ve ahlâkî etkileri gibi konularla ilgilenmişlerdir. Fârâbî, Ḳavânînü'ş-şiʿr adlı eserinde şiirsel ifadeleri "ne doğru ne de yalan" şeklinde tanımlamış ve şiirsel kıyas kavramını ortaya atmıştır. Bu kavram şiir ve belâgatla ilgilenen İbn Sînâ tarafından gerek Aristo'nun Organon'unun bir çevirisi ve şerhi niteliğindeki eş-Şifâʾ adlı eserinde gerekse mantık üzerine olan diğer çalışmalarında ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Şiirin ahlâkî etkileri, bir psikoloji sistemi içinde ve tahayyülün fonksiyonu bağlamında Aristo'dan alınmış, ancak İbn Sînâ tarafından genişletilmiştir. İbn Rüşd, Aristo'nun Poetika'sına kısa şerh niteliğindeki Telḫîṣu Kitâbi'ş-şiʿr adlı eserinde şiirin ahlâkî etkilerinden söz etmiş, şiirsel

ifadeleri “hayalî sözler” diye tanımlamış ve şiirsel anlam taşıyan en temel araç olarak kıyası görmüştür.

Kur’an dilinin ve üslûbunun taklit edilemezliği (i‘câzü’l-Kur’ân) üzerine yapılan tartışmalar pek çok eserin kaleme alınmasına yol açmıştır. Bu çalışmalarda Kur’an’ın üslûbu şiir üslûbuyla karşılaştırılıyor, genellikle şiirin dil ve üslûbunun Kur’an yanında değersiz ve basit olduğu gösteriliyordu. Bu tarz çalışmalar arasında en ünlüleri Bâkıllânî’nin İʿcâzü’l-Ḳurʾân’ı ile Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Delâʾilü’l-iʿcâz’ıdır. Kendisini önceki eserlerin etkisinden sıyırmış tek eleştirmen olan Cürcânî bu alanda ortaya koyduğu, Delâʾilü’l-iʿcâz’a giriş niteliğinde görülen diğer eseri Esrârü’l-belâġa’da belâgatın estetiği, hayal ve mecaz problemleriyle ilgili çok önemli kuramsal görüşler üretmiştir. Şiir ve nesirde mükemmellik kriterlerini ortaya koymaya çalışan Ebû Hilâl el-Askerî’nin Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn’i, şiir üzerine çok çeşitli görüşler ileri süren İbn Reşîḳ el-Kayrevânî’nin el-ʿUmde’si, İbn Sinân el-Hafâcî’nin Sırrü’l-feṣâḥa’sı, Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’u, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in el-Mes̱elü’s-sâʾir’i edebî eleştiriyi kendine özgü yöntemi ve objektif ölçütleri olan bir disiplin konumuna yaklaştıran önemli eserlerdir. Edebî (şiirsel) eleştirinin temel kaynakları olarak görülen bu çalışmalardaki ölçütlerle yaklaşım biçimleri XX. yüzyılın başlarına kadar benimsenegelmiştir.

Modern dönemde eleştiri alanındaki ilk çalışma Hüseyin el-Mersafî’nin el-Vesîletü’l-edebiyye’sidir (I-II, Kahire 1872-1875). Bununla birlikte Şeyh Hamza Fethullah’ın el-Mevâhibü’l-Fetḥiyye’si (I-II, Kahire 1892, 1904) büyük ölçüde eski edebî anlayış ve yaklaşımın devamı niteliğindedir. Bunlarda hikmetli sözler, atasözleri, seçme şiir ve nesir metinleri lafız, anlam ve belâgat açısından değerlendirilmektedir. Roman, hikâye ve şiir alanlarında olduğu gibi eleştiri alanında da Arap edebiyatını modernleşme sürecine taşıyan kişiler Mısırlı yazarlardır. Almanya’da öğrenim gören Hasan Tevfîk el-Adl’in Edebü’l-luġa’sı (Kahire 1896), yine onun yönlendirmesiyle Muhammed ed-Deyyâb’ın yazdığı Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye’si (I-II, Kahire 1897), Corcî Zeydân’ın Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye’si (I-IV, Kahire 1911-1914), Alman şarkiyatçılarının ve özellikle Carl Brockelmann’ın etkisiyle edebiyat tarihini ilk defa siyasal olayları ve tarihî devreleri dikkate alarak dönemlere ayıran çalışmalardır (Ahmed Heykel, s. 126-128). 1908 yılında bugünkü adıyla Kahire Üniversitesi’nin

açılmasıyla birlikte dışarıdan ders vermek üzere getirilen Ignazio Guidi, Gaston Wiet ve özellikle Carlo Alfonso Nallino gibi hocalar edebiyat derslerini yeni yaklaşımlarla işlemiştir. Edebiyatı çevresiyle etkileşim içinde bulunan bireyin ürünü olarak algılayan, dolayısıyla yazarın veya şairin psikolojisinin, yapısının onu saran dış dünyanın bir tür aynası diye gören yeni anlayış, edebî metnin sadece retorik değerleriyle değil aynı zamanda taşıdığı sosyolojik ve tarihsel boyutla da ilgileniyordu.

XX. yüzyılın ilk çeyreği henüz tamamlanmadan Muhammed Hüseyin Heykel, Abbas Mahmûd el-Akkād ve Tâhâ Hüseyin gibi yazarlar tarafından ortaya konan eleştirel yazılar, daha çok Batı'daki eleştiri anlayışlarını Arap dünyasına taşıma ve bu anlayışlar çerçevesinde edebî metinleri yeniden anlama çabaları olarak değerlendirilebilir. Abbas Mahmûd el-Akkād, 1912 yılında Ḫulâṣatü'l-yevmiyye adıyla yayımlanan koleksiyonundaki denemelerde öncekilerden farklı şekilde eleştiride yeni fikirler ileri sürmüş, sanatta dürüstlük, kasidede organik bütünlük, edebiyatçı kişiliğin açığa çıkması gibi yeni kavramlar kullanmıştır. Akkād'ın, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ve Abdurrahman Şükrî ile birlikte oluşturduğu ve Divan grubu (Medresetü'd-dîvân/Medresetü't-tecdîd) diye bilinen edebî oluşum Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, Ahmed Şevkī ve Hâfız İbrâhim'in temsil ettiği ihyâ ekolüne (neo-klasisizm) ve genelde geleneksel şiir formatına karşı ciddi eleştirilerde bulunuyordu. Daha çok William Hazzlitt, Thomas Carlyle, Percy Bysshe Shelley, John Locke ve William Wordsworth gibi İngiliz yazarların etkisinde edebiyat eleştirisi yapan Divan grubu üyeleri, şiirde beyit bütünlüğünden ziyade organik bütünlüğü ve şairin kişisel duygularını önemsiyorlardı. Nallino'nun öğrencisi olan Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Hüseyin Heykel ise Fransız yazarlarının, özellikle edebiyat eserlerinin oluşumunu ırk-çevre-dönem olmak üzere üç etken kuramıyla açıklayan Hippolyte Taine, şairin kişiliğini öne çıkaran Saint Beuve, şiirin estetik değerini ve bunun okuyucu üzerindeki etkisini öne çıkaran Jules Lemaitre'in etkisindeydi. Tâhâ Hüseyin, bir adım daha ileri giderek başarılı bir edebî eleştirinin bu yaklaşımların herhangi biriyle değil ancak her üç eleştirmenin yaklaşımının karışımıyla ortaya çıkabileceğini savunuyordu (Fi'l-Edebi'l-Câhilî, s. 43-44; Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ, II, 52-54). XX. yüzyılın ilk yarısı Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Selâme Mûsâ, Mîhâil Nuayme, Tevfîk el-Hakîm, İbrâhim el-Mâzînî, Emîn er-Reyhânî, Süleyman el-Bustânî gibi eleştirmenlerin hayata bakışlarının ve

gelenek karşısındaki konumlarının çeşitliliği ölçüsünde farklı edebî anlayışlarını okuyucuyla paylaştıkları, edebiyatın tarihselliği, estetiği,

toplumsallığı, temsil niteliği gibi yönlerini tartıştıkları bir süreç olmuştur. Bu tür kuramsal eleştiriler yüzyılın ikinci yarısında Muhammed Mendûr, Seyyid Kutub, Şevkī Dayf, Ali Ahmed Saîd (Adonis) gibi yazarların ortaya koyduğu eserlerle kısmen sürdürülse de bu devrede edebî eleştiri, özellikle üniversitelerin çoğalmasına bağlı olarak kuramsaldan çok tasvir ve tahlile dayalı bilimsel, akademik eleştiri niteliğini almıştır. Abdülmün‘im Tellîme, Muhammed Berrâde, Salâh Fazl, Faysal Derrâc, Câbir Asfûr, Abdullah el-Guzâmî, Sabrî Hâfız, Sa‘d el-Bâziî, Kemâl Ebû Dîb gibi eleştirmenler, daha çok Batı'daki edebî yaklaşımları kendilerine model edinerek gerçekleştirdikleri çok sayıda çalışmayla akademik edebî eleştirinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 131, 138; Tirmizî, "Edeb", 70; Asmaî, Fuḥûletü'ş-şuʿarâʾ (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî - Tâhâ M. ez-Zeynî), Kahire 1953, s. 12-13, 16; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ (Leiden), s. 3-4; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdülmün‘im el-Aryân), Beyrut 1991, s. 24-27, 31, 35; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), neşredenin girişi, s. 5-58; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Bulak 1285, VIII, 194-195; a.e., Kahire 1935, VI, 89; M. Yûsuf Necm, Naẓariyyetü'n-naḳd ve'l-fünûn ve'l-meẕâhibü'l-edebiyye fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1961, tür.yer.; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire 1968, s. 43-44; a.mlf., Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ, Kahire 1974, II, 52-54; İzzeddin el-Emîn, Neşʾetü'n-naḳdi'l-edebiyyi'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr, Kahire 1970, tür.yer.; Tâhâ Ahmed İbrâhim, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1972, s. 15-70, 108, 136, ayrıca bk. tür.yer.; D. Semah, Four Egyptian Literary Critics, Leiden 1974, s. 59-65, 69-70, 139, 153, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Ahmed Bedevî, Üsüsü'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1977, s. 11-112, 559-573, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Heykel, Dirâsât edebiyye, Kahire 1980, s. 126-128; M. Zağlûl Sellâm, Târîḫu'n-naḳdi'l-

edebî ve’l-belâġa ḥatte’l-ḳarni’r-râbiʿi’l-hicrî, İskenderiye 1982; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 11-41, 43-59, 63-123, 125-357, ayrıca bk. tür.yer.; J. S. Meisami, “Literary Criticism, Medieval”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 472-474; P. Cachia, “Literary Criticism, Modern”, a.e., II, 474-475; Tâhâ Mustafa Ebû Kerîşe, “en-Naḳdü’l-edebî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Kahire 1426/2005, s. 753-757.

Rahmi Er

FARS EDEBİYATI.

Fars edebiyatında tenkit “nakd-i edebî” başlığıyla ele alınmıştır. Edebî tenkitte amaç sadece yanlış ve eksiklikleri ortaya koymak değil eseri her yönüyle değerlendirip okuyucunun anlamasına yardımcı olmaktır. Tenkit konusunda genellikle iki bakış açısı öne çıkmıştır. Biri dil, sanat ve üslûba, diğeri muhtevaya yönelik tenkittir. Fars edebiyatında İslâm öncesi dönemle ilgili edebî tenkit konusunda yeterli bilgi yoktur. İslâm’dan sonra X. yüzyıldan itibaren tenkit fikrinin ortaya çıktığı görülür. Farsça’da en eski edebî tenkit olarak Sâmânîler devri Horasan sipehsâlârı ve Tûs hâkimi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk’ın dört müellife hazırlattığı, Fars nesrinin en eski örneklerinden biri sayılan Muḳaddime-i Şâhnâme-i Ebû Manṣûrî adlı eser anılır (346/957). Ferruhî-i Sîstânî’nin (ö. 429/1037-38), çağdaşı Unsurî-i Belhî’yi eleştirdiği şiirin de ilk tenkit örnekleri arasındadır. Şair Fütûhî-i Mervezî de Evhadüd-dîn-i Enverî’nin aşırı tamahkârlığını eleştirerek onu yermiştir. Özellikle saray şairleri arasındaki rekabet onları birbirini tenkit etmeye yöneltmiştir. Ancak dönemin eserlerinde fazla ağır eleştiriler görülmez. Saray meclislerinde ortaya çıkan şiir tenkidi daha sonra Fars edebiyatında bir gelenek halini almıştır. En gelişmiş eleştiri örnekleri Gazneliler sarayının şairleri Unsurî-i Belhî ve Gazâirî-i Râzî’nin karşılıklı yazdıkları şiirlerde görülür. Gazâirî “Lâmiyye” kasidesini Gazne sultanına sunduğunda Unsurî onu kıskanmış, aynı vezin ve kafiyede bir kaside yazarak Gazâirî’nin şiirini sert biçimde eleştirmiş, ardından Gazâirî de aynı şekilde onu tenkit etmiştir. Bu üç manzume Fars şiirinde ilk önemli eleştiri örnekleri kabul edilir. Selçuklular dönemi şairleri çağdaşlarını ve öncekileri eleştirirken kendilerini öne çıkarmışlardır. Mes‘ûd-i Sa’d-ı Selmân eski şairlerden daha iyi bir sanatkâr olduğuna inanıyordu. Sûzenî de eski şairleri

küçümseyen şiirler yazmıştır. Hâkānî-i Şirvânî'nin birçok şairi eleştiren, hatta Arap edebiyatı şairlerinden Lebîd ve Buhtürî'den üstün olduğunu iddia eden şiirleri vardır.

Arap edebiyatı Fars edebiyatını güçlü bir şekilde etkisi altına alınca fesahat ve belâgatla ilgili figürler Arap dili modellerinin taklit edilmesiyle gelişmiş, böylece ilk teknik eleştiri (nakd-i fennî) ortaya çıkmıştır. Bu tarz tenkitler yapan Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa'sında Ebü'l-Hasan el-Mergīnânî'nin Arapça el-Meḥâsîn fi'n-naẓm ve'n-nes̱r adlı eserinden etkilenmiştir. Râdûyânî fesahat ve belâgat sanatını anlatırken şiir tenkidiyle ilgili konulara değinmiş, hatta eserinde tenkitle ilgili müstakil bir bölüme yer verdiği için okuyucudan özür dilemiştir. Bu alandaki diğer bir eser Reşîdüddin Vatvât'ın Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr'i olup belâgat konuları arasında şiir eleştirisine yer vermesi bakımından önem taşır. Emîr Keykâvus b. İskender Ḳābûsnâme'sinin otuz beşinci bölümünde şairlik geleneğini anlatırken bir şairde bulunması gereken özellikler, bir şairin yapması veya sakınması gereken davranışların ve sözlerin ne olduğu üzerinde durmuştur. Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'si şiir tenkidi konusunu işleyen diğer önemli bir çalışmadır. Eserin özellikle ilk iki bölümü şiir eleştirisi üzerinedir.

İran'da Moğollar döneminde yazılmış antoloji niteliğindeki eserlerin yaygınlığı, "nakd-i zevkî" türünde yeni bir edebî tenkit usulünün ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu türün ilk örneklerini Kemâleddîn-i İsfahânî (ö. 638/1240 [?]) vermiştir. İsfahânî, çağdaşları Zahîr-i Fâryâbî ve Enverî'nin şiirlerini eleştirip kendisinin onlardan üstün olduğunu söylemiştir. Bu arada teknik eleştiri de sürmüştür. Buna dair çalışmaların en meşhuru Şems-i Kays'ın el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem adlı eseridir. Şems-i Kays tenkitle ilgili, Râdûyânî'nin Tercümân'ı ile Vatvât'ın Ḥadâʾiḳ'inden geniş iktibaslar yapmıştır. Avfî'nin Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve Lübâbü'l-elbâb'ı edebî tenkit konularının yer aldığı tezkirelerdir. Daha sonra gelen Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾsındaki şiir eleştirileri genel ve muğlaktır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin bu dönemde kaleme aldığı Miʿyârü'l-eşʿâr Farsça tenkit tarihinin en önemli eseridir. Şerefeddîn-i Râmî'nin Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ ve Enîsü'l-ʿuşşâḳ adlı eserlerinde de tenkit meselelerine yer verilmiş, Şemseddin el-Âmülî'nin Nefâʾisü'l-fünûn'unda edebî eleştiriye ayrı bir bölüm tahsis edilmiştir. Timurlular devrinde özellikle

sultan, vezir ve emîrlerin meclislerinde şairlerin birbirlerini eleştirdikleri şiirler yazdıkları bilinmektedir. Bu konuda Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i ve Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inde örnekler bulunmaktadır.

Safevîler döneminde tenkitle ilgili ciddi mânada bir eser ortaya konmamıştır. Bu husus daha çok sebk-i Hindî ekolünde verilen edebî eserlerin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde en önemli tenkitler tezkirelerde yer almıştır. Sâm Mirza'nın Tuḥfe-i Sâmî'sinde Safevî şairlerinin önceki şairlerden daha üstün olduğu ileri sürülür. Sâm Mirza mübalağalı bir iddia ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Sa'dî-i Şîrâzî ve Enverî'ye eşit, hatta Firdevsî ve Senâî'den üstün olduğunu söylemiştir. Aynı dönemde kaleme alınan Lutf Ali Beg'in Âteşkede'si edebî tenkitler içerir. Hindistan'da Farsça yazılmış Mirʾâtü'l-ḫıyâl,

Ḫulâṣatü'l-eşʿâr, Teẕkire-i Ḥüseynî ve Sefîne-i Ḫoşgû gibi tezkirelerde de kısmen edebî tenkitlere yer verilmiştir. Kaçarlar devrinin edebî tenkitleri de özgün olmaktan ve yenilikten uzaktır. Bu konudaki eserlerde geçmişin şairlerinde kusur arayan geleneksel bir tenkitçilik anlayışı hâkimdir. Bu döneme ait tezkirelerden Encümen-i Ḫâḳān sahibi Fâzıl-ı Gerûsî ve Gencîne-i Şâyegân müellifi Mirza Tâhir Dîbâçenegâr ile Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ yazarı Rızâ Kulı Han Hidâyet daha öncekileri taklit edip anlamsız kelime oyunlarına ve laf kalabalığına başvurmuşlardır. Tarihçi ve münşî Muhammed Takī Sipihr, geçmişin teknik eleştiri usulünü taklitle yazdığı Berâhînü'l-ʿAcem fî ḳavânîni'l-Muʿcem adlı eserinde daha çok Şems-i Kays'ın el-Muʿcem'ini kaynak olarak kullanmıştır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren İran'da modern Batı edebiyat akımlarının etkisi görülmeye başlar. Fars edebiyatında modern usulde tenkidin kurucusu Mirza Feth Ali Ahundzâde'dir. Onun Risâle-i Îrâd, İntiḳād ber Mes̱nevî-yi Mevlevî, Derbâre-i Naẓm u Nes̱r ve Uṣûl-i Nigâreş gibi eserleriyle Rûznâme-i Milleti Seniyye adlı dergideki "Kritikâ" adlı makalesi modern tenkitçiliğin ilk örnekleridir. Aynı dönemde Mirza Ağa Han Kirmânî'nin Fenn-i Güftân ve Neviştân, Nâme-i Bâstân ve Âyîne-i Sikenderî gibi eserleri, Abdürrahîm-i Talibof'un Kitâb-ı Aḥmed (Sefîne-i Ṭâlibî) ve Mesâlikü'l-muḥsinîn'i, Mirza Melkum Han'ın Fırḳa-i Kecbînân adlı eseri de modern tenkitçiliğin ilk yapıtları arasındadır. Muhammed Hüseyin Karîb Gürgânî'nin telif ettiği İbdaʿu'l bedâyiʿ der ʿilm-i bedîʿ ve

Seyyid Nasrullah Takvâ’nın Hincâr u Güftâr ile Vahîd-i Destgirdî’nin makalelerinde tenkitle ilgili konulara yer verilmiştir. Muhammed Kazvinî ise metin tenkidi ve tashihi üzerine ilmî usullerle çalışma yapanların öncüsü olmuştur. Bunun yanında yeni bilimsel eleştiri usulleri kullananlar arasında Takī Rif‘at, Muhammed Ali Ferruhî, Muhammed Takī Bahâr ve Bedîüzzaman Fürûzanfer yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Ḳābûsnâme, Tahran 1317 hş., s. 160-163; Mahmûd Kiyânûş, Ḳudemâ˒ ve Naḳd-i Edebî, Tahran 1354 hş.; Muhammed Mendûr, Der Naḳd u Edeb (trc. Ali Şerîatî), Tahran 1360 hş.; Hüsrev-i Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât ve Naḳd-i Edebî, Tahran 1363 hş., I-II; Ebü’l-Kāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġī-Edebî, Tahran 1368 hş., II, 1154-1156; Iraj Parsinejad, Mirza Fath Ali Akhundzadeh and Literary Criticism, Tokyo 1988; a.mlf., A History of Literary Criticism in Iran, 1866-1951: Literary Criticism in the Works of Enlightened Thinkers of Iran: Akhundzadeh, Kermani, Malkom, Talebof, Maraghe’i, Kasravi and Hedayat, Bethesda 2003; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1373 hş.; Hamîdiyân, “Naḳd-i Edebî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1375-1377; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 20032-20034.

Rıza Kurtuluş

TÜRK EDEBİYATI.

Tenkit Fransızca kritik (critique) karşılığı olarak Serveti Fünûn döneminden itibaren görünmeye başlanmıştır. Tanzimat devri edebiyatçıları, bu anlamda daha çok muhâkeme ve muâheze kelimelerini kullanırken kritik için ilm-i nakd tabirine yer vermiştir. Tâhirülmevlevî nakdi “nazmın kusurlarını bildiren ilmin adı” olarak tarif etmiş, Muallim Nâci de ilm-i nakd ile meşgul olan nakkādı “şi’r-i bî-aybı şi’r-i ma‘yûb meyânından tefrik eden kişi” diye nitelemiştir. Tanzimat’tan önce sistemli bir tenkit anlayışından söz etmek mümkün değildir; bununla birlikte şuarâ tezkireleriyle bir kısım divanların

dîbâcelerinde güzel şiirin vasıflarına dair yer alan bazı tesbitler tenkit sayılabilir. Buna göre sanat bir Tanrı vergisidir. Sanat aynı zamanda bir ilimdir, bunun için vezin, kafiye ve belâgat gibi öğrenilmesi gereken ilimler mevcuttur. Ancak sanatkâr olabilmek için bunları bilmek veya uygulamak yeterli değildir. Şiirin konusu güzellik, aşk, övgü veya yergi olsa da bütün şairler aslında Tanrı'yı övmektedir. İntihal, "kat'ı zebân" gibi cezayı gerektiren en büyük suçtur. Şiirden herkes anlayamaz, bu bir çaba işidir. Şiirin ve şairin değeri ancak onu anlayanlar tarafından bilinir.

Tanzimat'tan sonra Türk edebiyatı tenkit anlayışında başlangıçta iki nokta dikkati çeker. Edebiyatın yenileşme süreci içerisinde divan edebiyatının bütünüyle reddi veya ağır ifadelerle tenkidi, yeni edebiyatçıların Batı örneklerine benzer edebî eserlerle yeni bir edebiyat kurulması yolunda gösterdikleri gayret. Bu dönemde Şinâsi, Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Muallim Nâci'nin çeşitli vesilelerle ortaya koydukları tenkit örnekleri yanında daha sonra Beşir Fuad ile Ahmed Midhat Efendi'nin edebiyatta realizm anlayışını savunan ciddi tenkit örnekleri verdiği görülür. Şinâsi, Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'nın tenkit anlayışının daha çok sosyal fayda çerçevesinde şekillenmiş olduğu söylenebilir. Şinâsi'nin tenkitçi hüviyeti, 1863'te Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis gazetesi yazarlarından Said Bey ile (Küçük Said Paşa) giriştiği meşhur "mebhûsetün anhâ" tartışmasında Türk dili hakkında ileri sürdüğü görüşlerde ortaya çıkar. Burada Türkçe'deki bazı Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların doğru kullanılması gerektiği üzerinde duran Şinâsi edebiyatın "edeb" kökünden geldiğini belirterek edebiyatla ahlâk arasında ilişki kurar. Onun ayrıca eski tezkirecilik anlayışından farklı şekilde Batı tarzında edebiyat tarihçiliğine yakın yeni kriterlerle hazırladığı Fatîn Tezkiresi baskısı da bu tenkit zihniyetinin ürünü sayılabilir.

Zihniyet bakımından eskiye daha yakın olan Ziyâ Paşa'nın eleştirilen tutarsız davranışlarından biri, 1868 yılında Londra'da Hürriyet gazetesinde çıkan "Şiir ve İnşâ" makalesinde ileri sürdüğü görüşlerle bundan altı yıl sonra kaleme aldığı Harâbât mukaddimesindeki görüşleri arasında bulunan tezatlardır. "Şiir ve İnşâ"nın başında Osmanlı şiiri denebilecek bir şiirin ve Türk milletinin kendine mahsus bir dilinin olup olmadığını soran Ziyâ Paşa Necâti Bey, Bâkî ve Nef'î'nin divanlarındaki şiirlerle Nedîm ve Vâsıf'ın şarkılarını Türk şiiri kabul etmez. Nesir için de aynı görüşü ileri sürer. Ona

göre Osmanlı nesrinin şaheserlerinden sayılan Veysî, Nergisî ve Feridun Bey'in münşeatlarında üçte bir oranında bile Türkçe kelime bulmak mümkün değildir. Ziyâ Paşa aynı makalesinde Türk şiirinin İstanbul halkının avam şarkılarıyla taşrada çöğür şairleri arasında yaygın deyiş, üçleme ve kayabaşılar, tabii nesrin de Kāmûs mütercimi Âsım Efendi'nin sade ve tabii diliyle Muhbir gazetesince benimsenen yazı tarzı olduğunu söyler. Ancak Ziyâ Paşa 1874'te yayımladığı Harâbât mukaddimesinde daha önce eleştirdiği divan şairlerini takdir etmiş, övdüğü halk şairlerinin eserlerini ise "eşek anırması"na (nühak) benzetmiş, bu yüzden Nâmık Kemal'den başlayarak ağır biçimde eleştirilmiştir.

Bu dönemde edebiyatçılar arasında gerçek anlamda edebî tenkit örnekleri veren kişi Nâmık Kemal'dir. Onun, Ahmet Hamdi Tanpınar'dan beri yeni edebiyatın bir nevi beyannâmesi kabul edilen "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir" adlı makalesinden itibaren Bahâr-ı Dâniş ve İntibah mukaddimeleri, Tahrîb-i Harâbât ve Ta'kîb risâleleriyle İrfan Paşa'ya Mektup, Mes prisons Muâhezesi, Ta'lîm-i Edebiyyat Üzerine Bir Risâle ve Mukaddime-i Celâl'de dağınık biçimde tenkitle ilgili görüşleri mevcuttur. Nâmık Kemal, bir yandan zihniyet ve örnekler bakımından divan edebiyatını eleştirirken bir yandan da yeni edebiyatı ve yeni edebî türleri savunur. Onun

eleştirel görüşleri üç başlık altında ele alınabilir. 1. Divan edebiyatının tenkidi. Eski Türk edebiyatının İran edebiyatı etkisi altında ortaya çıktığını ileri süren Nâmık Kemal "edebiyyât-ı sahîha" adına onu reddeder. Harâbât mukaddimesi dolayısıyla kaleme aldığı Tahrîb-i Harâbât ve Ta'kîb'de eski edebiyatın diline, hayal sistemine ve edebî sanatları kullanma tarzına itiraz eden Nâmık Kemal eski şiirin bütünüyle süslerle dolu olduğunu, ses ve kafiye endişesi yüzünden bu şiirden anlam çıkarmanın mümkün olmadığını söyler. Divan şiirinde mâna çeşitli oyunlara feda edilmiş, mübalağa ile mecaza fazlaca yer verildiğinden giderek realiteden uzaklaşılmıştır. 2. Yeni bir edebiyat kurma teşebbüsü. Nâmık Kemal bütün Tanzimat devri yazarlarının özlediği yeni bir edebiyatın temellerini atmaya çalışmıştır. "Edebiyyât-ı sahîha" ve "edebiyyât-ı hakîkiyye" dediği yeni edebiyat ona göre akla, gerçeğe ve insan duygularına uygun bir edebiyat olmalıdır. 3. Yeni edebî türlerin savunması. Nâmık Kemal, çeşitli yazılarında Tanzimat'tan sonra Batı edebiyatından gelen yeni edebî türleri savunmuş ve

yazdığı roman, tiyatro, biyografi eserlerinde edebiyata yeni bir açılım getirmiştir.

Divan şiirini Nâmık Kemal'den sonra eleştirenlerin başında gelen Recâizâde Mahmud Ekrem aynı zamanda Tanzimat dönemi eleştirisinin önemli isimlerinden biridir. Recâizâde, gerek Menemenlizâde Mehmed Tâhir'in Elhân adlı şiir kitabı için kaleme aldığı Takdîr-i Elhân'da gerekse Ta'lîm-i Edebiyyât dolayısıyla yazdığı makalelerde şiir ve edebiyat hakkındaki düşüncelerini açıklamıştır. Recâizâde Mahmud Ekrem'in aynı kuşağa mensup arkadaşlarından ayrılan yanı bir taraftan yeni kurulmakta olan edebiyatın estetiğini belirlemeye çalışması, diğer yandan eski zihniyeti temsil eden Muallim Nâci karşısında yeni edebiyatı savunmasıdır. Serveti Fünûn topluluğuna mensup edebiyatçılardan bir kısmının hocası olan Recâizâde, yeni edebiyatın gelişmesine eserlerinden çok düşünceleri ve gençlere yol göstermesiyle hizmet etmiştir. Onun Mektebi Mülkiyye'de okuttuğu dersle ilgili notlarını Ta'lîm-i Edebiyyât adı altında yayımlamasıyla (1879) dönemin en dikkat çekici edebiyat tartışmalarından biri başlar. Edebî eserlerde fikre ön planda yer veren Recâizâde Mahmud Ekrem bu eserini böyle bir görüş doğrultusunda düzenler. Ta'lîm-i Edebiyyât yeniye taraftar kişilerce takdirle karşılanırken eski edebiyat taraftarlarının eleştirilerine hedef olur. Zemzeme mukaddimesinde şiirle ilgili düşüncelerini açıklayan Recâizâde, Takdîr-i Elhân'da o zamanki tenkit anlayışı ile göz ve kulak için kafiye meselesini ele alır, edebiyatta tenkit konusu üzerinde durur. Muâheze ismi verilen tenkidin aslında eserin ruhuna nüfuz etmeden üstünkörü bilgilerle muhatabı karalamaktan öteye geçmediğini söyler. Gerçek anlamda eleştiri zor bir iştir ve Avrupa'da eleştiriyle uğraşanlar geniş bakış açısı, süratli anlama yeteneği, şairane tabiat, güzellikleri farkedebilme, fikir zarafeti ve duygu inceliği gibi doğuştan gelen veya sonradan kazanılan meziyetlere sahiptir.

Bu dönemin yeni edebiyat taraftarları ile eskiyi devam ettirmek isteyenler arasındaki edebî tartışmalardan biri de Recâizâde Mahmud Ekrem ile Muallim Nâci arasında geçen "zemzeme-demdeme" tartışmasıdır. Recâizâde'nin Nâci'nin şiir anlayışını eleştirmesi ve bazı şiirlerini karikatürize etmesiyle başlayan tartışma Dahiliye Nezâreti'nin müdahalesiyle sona ermiş, ancak tartışma sırasında Muallim Nâci'nin muhatabı için kullandığı ağır ifadeler Demdeme adlı eseriyle eleştiri

alanında hiç de iyi bir örnek ortaya koymadığını göstermiştir. Öte yandan Beşir Fuad, Tanzimat sonrası Türk edebiyatına yeni bir yön vermeye ve yeni edebiyatın Batı'daki gerçekçi edebiyat (realizm, natüralizm) karşısındaki durumunu belirlemeye çalışır. 1885'te yayımladığı Victor Hugo adlı monografisinde romantizme karşı realizm ve natüralizmi ön plana çıkarır ve Hugo üzerinden Türk edebiyatına hâkim romantik edebiyat anlayışını eleştirir. Böylece meşhur "hayâliyyûn-hakîkiyyûn" tartışmasını başlatır. Bu tartışma sırasında başta Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Nâmık Kemal olmak üzere muhataplarına verdiği cevaplarda ilmi edebiyata tercih eden, şiire ve şiirde duygusallığa karşı çıkan, aklı ve akılcılığı öne çıkaran Beşir Fuad sanat eserinin tabii olmak şartıyla hem güzeli hem de çirkini içermesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca kendisinin şiire değil şiirde aşırı duygusallığa karşı çıktığını söyler.

Ahmed Midhat Efendi, bu tartışma sırasında Beşir Fuad'a hitaben yazdığı "Fen ve Şiir ve Şi'r-i Fennî" adlı yazısı ile Müşâhedât'ın önsözünde kendisinin realizmden ne anladığını uzun uzadıya yazar. Ona göre realizmde gözlem önemlidir, ancak bunun da bir sınırı ve ölçüsü olmalıdır. Realizm sadece kötü hayat tablolarının, sefahatin, felâketlerin ve ahlâksızlığın tasviri değil iyilik ve güzelliklerin de ortaya konmasıdır; çünkü Beşir Fuad'ın ve Emile Zola'nın tasvir ettiği şekilde bir hayat hiçbir toplumda ve hiçbir çağda görülmemiştir. Devrinde "Cezmi", "Ta'lîm-i Edebiyyât", "hayâliyyûn-hakîkiyyûn", "klasikler", "zemzeme-demdeme" ve "dekadanlık" gibi tartışmalara katılan Ahmed Midhat Efendi'nin tenkit yazıları onun edebî faaliyetinin bir parçasını meydana getirir. Doğrudan doğruya okuyucuya hitap eden ve seviyesi ne olursa olsun halka okuma isteği vermekten başka bir amacı olmayan Ahmed Midhat'ın eleştirileri de hep dönemin insanına bir şeyler öğretme çerçevesi içindedir.

Mizancı Murad, edebiyat ve tenkit üzerine görüşlerini 1888 yılından itibaren Mîzan gazetesinde yayımladığı "Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri" ana başlıklı on sekiz makalede, "Musâhabe-i Edebiyye" sütunundaki yazılarında ve Turfanda mı yoksa Turfa mı? romanının mukaddimesinde ortaya koymuştur. Teorik yazılarında Nâmık Kemal gibi divan edebiyatını suni, hatta yer yer ahlâka aykırı bulan yazar edebiyata daha çok ahlâkî açıdan yaklaşır. Ona göre edebiyat millî özellikler taşımalı, toplumun örf, âdet, ahlâk ve dinî değerlerine bağlı kalmak suretiyle örnek alınacak tipler

ortaya koymalıdır. Mizancı Murad bu görüşler doğrultusunda Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre, Recâizâde Mahmud Ekrem'in Vuslat oyunlarını ve Sâmipaşazâde Sezâi'nin Sergüzeşt romanını ele almış, böylece Tanzimat dönemi tenkit anlayışında uygulamalı ilk örneği vermiştir. Ayrıca bir millet için edebiyatın fenden daha önemli olduğunu belirtmiş, edebî eserlerin ahlâkî esaslara uyması, şair ve yazarların aşktan başka konulara da yer vermesi, bu arada tenkitle taarruzun birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eder.

Tanzimatçılar'dan sonra ara nesil de çeşitli edebiyat ve tenkit meseleleri üzerinde durduğu gibi bir kısım eser ve şahsiyetler hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Bunlar arasında yer alan Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Mehmed Zîver, Ali Kemal, Mehmed Re'fet, Mehmed Münci, Hâlid Safâ, Nûreddin Ferruh, Ali Suad ve Mehmed Celâl gibi yazarların dağınık da olsa şiir, hikâye, roman ve tiyatro gibi türlerle Batı edebiyatı akımlarını ve mensur şiiri estetik ölçüleri öne çıkararak değerlendirdiği görülür. Bu dönemde dikkati çeken diğer bir konu klasikler tartışmasıdır. Daha ziyade, "Avrupa'da olduğu gibi bizim de edebiyatta bir klasik devrimiz var mıdır? Avrupa klasiklerini dilimize çevirmek gerekli midir? Bunları dilimize çevirebilecek

mütercimlerimiz var mıdır?" soruları etrafında geçen tartışmayı Tercümân-ı Hakîkat'te Ahmed Midhat Efendi başlatmış, İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet ile Cenab Şahabeddin, Necip Âsım (Yazıksız), Ahmed Râsim, Lastik Said Bey, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Sabri ve İsmail Avni gibi yazarların katılmasıyla tartışma uzun süre devam etmiştir.

Serveti Fünûncular'ın tenkit anlayışı daha çok Hippolyte Taine'in "ırk, muhit ve zaman" anlayışına dayanmaktadır. Onların bu konudaki görüşleri üç noktada özetlenebilir. 1. Tenkit Batı'da bağımsız bir türdür; bizde ise çok yeni olduğundan henüz terimleri bile iyice belirlenmemiştir. Bizde tenkit genellikle kusur arama şeklinde anlaşıldığından henüz ciddi tenkit örnekleri ortaya konulamamıştır. Tenkitçinin görevi kusurları sergilemek değil eserin edebî değerini göstermektir. 2. Tenkit mutlak kurallara bağlanamaz. Tenkit hüküm vermekten ziyade kişisel duygu ve zevkleri ortaya koyan değerlendirmeler yapmaktır. Bu değerlendirmeler tabii olarak sübjektif olacaktır. 3. Batı edebiyatını iyice tanıyabilmek için tenkit türünün

Batı’daki gelişme çizgisinin bilinmesi gerekir; çünkü her edebî dönem bir öncekinin tenkidiyle hazırlanır. Serveti Fünûncular, tenkit konusundaki görüşlerini ortaya koydukları bir kısım yazılarında estetik ve sanat meseleleriyle birlikte edebî eser ve edebiyat, dil ve üslûp, şiir, hikâye, roman ve Batı’daki edebî akımlar üzerinde durmuşlardır. Onların tenkit tarihimizdeki önemi tenkidi müstakil bir tür olarak kabul etmeleridir.

Başta Hüseyin Cahit (Yalçın) olmak üzere Cenab Şahabeddin, Halit Ziya (Uşaklıgil), Mehmed Rauf ve Tevfik Fikret gibi Serveti Fünûn topluluğunun önde gelen isimlerinin hemen hepsi tenkit üzerine değerlendirmeler yapmakla birlikte topluluk içinde Ahmed Şuayb sadece tenkitle uğraşmıştır. Ahmed Şuayb, Hayat ve Kitaplar adlı hacimli eserinin (İstanbul 1317) yarısını Hippolyte Taine’e ayırmış, diğer yarısını da Gustave Flaubert ve Madam Bovary’ye, G. Monod, E. Lavisse, Ranke, Niebuhr ve Mommsen gibi Batılı filozof ve tenkitçilere tahsis etmiştir. Hippolyte Taine ve Gustave Flaubert yanında zaman zaman Serveti Fünûn şair ve yazarlarını da eleştirmekten çekinmeyen Ahmed Şuayb, yazılarıyla bir yandan devrin Türk okuyucusunu Fransız edebiyatındaki tenkit ve polemiklerden haberdar ederken bir yandan da bizdeki tenkit anlayışına objektif bakış açısı getirmeye çalışmıştır.

Halit Ziya 1889’da yayımlanan Hikâye adlı, devri için önemli bir tenkit örneği sayılan kitabında roman türünün Batı’da ve bizdeki tarihî gelişmesini inceler. Eserde Fransız realistleri gibi romanı hayata tutulan bir ayna olarak değerlendiren yazar, realist tasvirler yanında romancının her şeyden önce insan ruhunu ele alıp tahlil etmesi gerektiğini söyler. Hüseyin Cahit ise Kavgalarım (1910) adlı kitabında “dekadanlık” tartışması sırasında Serveti Fünûn muhalifleriyle olan tartışmalarını anlatır. Hüseyin Cahit’le giriştiği polemiklerden başka Paris’ten gönderdiği, son dönem Fransız edebiyatının özelliklerini tanıtan, modern eleştiri anlayışına uygun makalelerini Paris Musâhabeleri (I-III, İstanbul 1315) ve Sorbonne Dârülfünûnu’nda Edebiyyât-ı Hakîkiyye Dersleri (İstanbul 1314) adlı kitaplarda toplayan Ali Kemal de dönemin tanınmış tenkitçileri arasında yer alır. Aynı yıllarda Mülâhazât-ı Edebiyye (İstanbul 1314) ve Muhâkemât-ı Edebiyye (İstanbul 1329) adlı eserleriyle İsmâil Safâ tenkit sahasında adı anılması gereken isimlerden biridir. Serveti Fünûn topluluğunun dağılmasından ve 1908’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonraki yoğun politik hava içinde edebiyatı

yeniden gündeme getirmek üzere kurulan Fecr-i Âtî topluluğu mensupları özellikle Genç Kalemler hareketiyle ortaya çıkan sade Türkçe, hece vezni ve millî edebiyat meseleleri etrafında çeşitli tenkitlere hedef olmuştur. Topluluğa yöneltilen eleştirilere karşı Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Ali Canip (Yöntem), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Köprülüzâde Mehmed Fuad, Şehâbeddin Süleyman ve Müfid Râtib'in cevap verdikleri görülür. Millî Edebiyat dönemiyle birlikte edebî tenkidin alanı biraz daha genişler. Bu devirde Türkçülük, milliyetçilik, millî vezin ve sade Türkçe gibi konular etrafında gerçekleşen eleştiri ve polemiklerin sayısı öncekilere göre oldukça fazladır. Fecr-i Âtî'den ayrılıp Millî Edebiyat hareketine katıldıktan sonra Cenab Şahabeddin'le yaptığı tartışmaları Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım (1918) adlı bir kitapta toplayan Ali Canip ile Fuad Köprülü'nün Bugünkü Edebiyat'ı (İstanbul 1924) ve Râif Necdet'in (Kestelli) Hayât-ı Edebiyye'si (1909-1922) dönemin belli başlı tenkit eserleri arasında yer alır.

Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda edebî tenkit alanı biraz daha genişler. Bu dönemde Batı'da gelişen yeni teorilerin ve çeşitli ideolojilerin etkisiyle güdümlü bir eleştiri anlayışı yanında akademik çevrelerce objektif tenkit metotlarının geliştirildiği görülür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir yandan edebî eserlerin "inkılâp edebiyatı"na hizmet edip etmediği üzerinde durulurken bir yandan da edebî eserin kendisinden ziyade yazarının ve onun dünya görüşünün ele alındığı dikkati çeker. Bu devirde tenkit belli başlı iki yönde gelişmiştir: İzlenimci (sübjektif) tenkit, ilmî (objektif) tenkit. Daha çok Nurullah Ataç, Suut Kemal Yetkin ve Sabahattin Eyüboğlu'nun öncülük ettiği sübjektif tenkit anlayışının etkisi 1950'lere kadar devam eder. 1950'lerden itibaren kendini göstermeye başlayan objektif tenkit akademik çevrelerle bir kısım edebiyat dergilerinde kendini gösterir. Edebiyat fakültelerinin filoloji bölümlerinde Berna Moran, Akşit Göktürk, Tahsin Yücel, Jale Parla, Gürsel Aytaç gibi isimlerin yanında devrin edebiyat dergilerinde görülen bu tarz eleştiri anlayışının temsilcileri arasında Hüseyin Cöntürk, Adnan Benk, Asım Bezirci ve Eser Gürson gibi isimler dikkati çeker. Yine aynı dönemde ortaya çıkan ve toplumcu gerçekçilik adıyla anılan eleştiri anlayışı doğrudan doğruya Marksist eleştiri teorisine dayanmaktadır. Günümüzde daha yaygın biçimde geçerliliğini koruyan tenkit anlayışları ise sosyoloji, psikoloji ve tarih gibi ilim dallarıyla ilişkiler sonucu ortaya çıkan sosyolojik, psikanalitik, Marksist ve feminist tenkitle

yapısalcı, biçimci ve göstergebilim adlarıyla bilinenlerdir. Cumhuriyet devrinde eleştiri alanında şu isimler de sayılabilir: Orhan Burian, Cemil Meriç, Vedat Günyol, Mehmet Kaplan, Fethi Naci, Memet Fuat, Rauf Mutluay, Mehmet H. Doğan, Ahmet Oktay, Konur Ertop, Doğan Hızlan, Ahmet İnam, Atilla Özkırımlı, Füsun Akatlı, Murat Belge, Metin Celâl, Ömer Türkeş, Orhan Koçak, Feridun Andaç, Semih Gümüş.

BİBLİYOGRAFYA

Beşir Fuad, Şiir ve Hakikat (haz. Handan İnci), İstanbul 1999; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967; M. Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul 1969; M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl, İstanbul 1972; Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, İstanbul 1972; a.mlf., Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983-90, I-III; Bilge Ercilasun, Serveti Fünun'da Edebî Tenkit, Ankara 1981; a.mlf., İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit, Ankara 1995; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983; Celâl Tarakçı, Cenab Şahabeddin'de Tenkid, Samsun 1986; Tahsin Yücel, Eleştirinin ABC'si, İstanbul 1991; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve

Serveti Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997; Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerinde Bir Münakaşa (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1997; Betül Özçelebi, Cumhuriyet Döneminde Edebî Eleştiri: 1923-1938, Ankara 1998; Hüseyin Özçelebi, Cumhuriyet Döneminde Edebî Eleştiri: 1939-1950, Ankara 1998; Ramazan Kaplan, Klâsikler Tartışması (Başlangıç Dönemi), Ankara 1998; Hacer Gülşen, Millî Mücadele Dönemi Edebiyatında Edebî Tenkit, İstanbul 2005; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 743-826; Menderes Coşkun, Klâsik Türk Şiirinde Edebî Tenkit (Şairin Şaire Bakışı), Ankara 2007; Fazıl Gökçek, Bir Tartışmanın

Hikâyesi: Dekadanlar, İstanbul 2007; Mehmet Rifat, Bizim Eleştirmenlerimiz, İstanbul 2008; Âlim Gür, Türk Tenkit Tarihi (Ders Notları), Konya 2009; Mustafa Nihat Özön, "Edebiyatımızda Münakaşalar", Oluş, sy. 2, 4-7, 8-12, Ankara 1939; TDl. (Eleştiri özel sayısı I), sy. 142 (1963); a.e. (Eleştiri özel sayısı II), sy. 234 (1971); Birol Emil, "Mîzancı Murad Bey'in Edebiyat ve Tenkide Dair Görüşleri", TDED, XIX (1971), s. 119-143; Hece (Eleştiri özel sayısı), sy. 77, 78, 79, Ankara 2003; Âlim Kahraman, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatında Eleştiri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Yeni Türk Edebiyatı Tarihi II), IV/8, İstanbul 2006, s. 245-258; Şecaattin Tural, "Türk Edebiyatında Eleştiri: Cumhuriyet Devri", a.e., s. 259-310; Ekrem Işın, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eleştiri", TCTA, II, 431-440.

Abdullah Uçman

TENKÎT

(التنكيت)

Aynı kapsamda yer alan nesnelerden belli bir amaçla ve özellikle birini nükte gereği zikretmek anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “çalı, çırpı vb. şeylerle toprağı eşeleyip iz bırakmak; zihnini bir noktada yoğunlaştırmak” anlamındaki nekt kökünden türeyen tenkît “zekâ eseri nükteli söz söylemek” demektir. Bu mâna, “نكت في الأرض بقضيبه” (toprağı çubukla eşeleyip iz yaptı) biçimindeki kullanımdan hareketle söz sahibinin dile getirdiği herhangi bir inceliğin (nükte) muhatap üzerinde iz bırakması ilişkisine benzetilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “nkt” md.; İbn Maʿsûm, V, 353). Terim olarak “söz sahibinin, aynı kapsamda yer alan ve benzer anlamlara gelen nesnelerden özellikle birini belli bir amaçla ve bir nükte gereği zikredip ona dikkat çekmesi” diye tanımlanır (İbn Münkız, s. 56; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 500). Söz konusu unsurun diğerlerine tercih edilmesinde bir inceliğin bulunmaması durumunda onun zikredilmesinin bir anlamı kalmaz ve bu bir kusur sayılır. Sosyokültürel bağlam ve genel kabul unsurun diğerlerine tercih edilmesini haklı kılmalıdır. Tenkît sanatını ilk tanımlayan ve örneklendiren kişi İbn Münkız’dır (ö. 584/1188). İbn Ebü’l-İsba‘, İbn Hicce, İbn Ma‘sûm elMedenî ve Abdülganî en-Nablusî gibi müellifler onun tanımını ve koyduğu çerçeveyi aynen korumuş, sadece bazı örnekler eklemiştir.

Tenkît sanatı için “وأنه هو رب الشعرى” (Şi‘râ yıldızının rabbi de O’dur) âyeti (en-Necm 53/49) güzel bir örnek teşkil eder. Burada başka bir yıldızın değil özellikle şi‘rânın anılmasının sebebini İbn Abbas şöyle açıklamıştır: “Araplar arasında İbn Ebû Kebşe adlı bir kişinin gökteki en büyük yıldız kabul ederek şi‘râya taptığı ve başkalarını da aynı yıldıza tapmaya davet ettiği biliniyordu. Allah Teâlâ bu durumda şi‘râya tapıldığı için bilhassa onu zikretmiştir” (İbn Münkız, s. 56; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 499; Kurtubî, XX, 62). Şu âyette de tenkît üslûbunun örnekleri bulunmaktadır: “وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم” (O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; ancak siz onların tesbihini anlamazsınız; el-İsrâ 17/44).

Burada “لا تعلمون” (bilmezsiniz) yerine لا تفقهون (gereği gibi derinlemesine bilip anlamaz ve kavrayamazsınız) ifadesinin kullanılmasındaki nükte hayvanlar, bitkiler ve bütün cansız varlıkların yaratıcının kudretini ispat etmeleri suretiyle gerçekleşen tesbihi anlamanın bu tür idraki gerektirmesidir. Yine “ومن يعش عن ذكر الرحمن ...” (rahmân olan Allah’ın zikrine karşı gözlerini kapayan kimse) âyetinde (ez-Zuhruf 43/36) “i‘râz” (yüz çevirme) yerine “aşv” (gözü dumanlı görme, perdeli olma) ifadesine yer verilmesinin sebebi, i‘râzın dönüşü ümit edilen ve edilmeyen şeklinde ikiye ayrılmasına karşılık aşvin sadece dönüşü olmayan bir sapkınlığı belirtmesi ve burada bunun kastedilmiş olması nüktesidir. “Münafık erkeklerle münafık kadınlar birbirlerindendir” âyetinde (et-Tevbe 9/67) bunların arasındaki dayanışmaya vurgu yapılırken, “Mümin erkeklerle mümin kadınlar birbirinin velileridir” âyetinde (et-Tevbe 9/71) Asr-ı saâdet’te münafıkların hemen tamamının yahudi olduğuna ve aralarında kan bağı bulunduğuna işaret eden bir nükte vardır. Şair Hansâ’nın şu beyti de bu sanata güzel bir örnek teşkil eder: “يذكرني طلوع الشمس صخراً / وأذكره لكن غروب شمس” (Güneşin doğuşu Sahr’ı hatırlatır bana/Hatırlarım onu güneşin her batışında da). Kabileler arası savaşlardan birinde öldürülen kardeşi Sahr’ı hiçbir vakit unutmayan Hansâ’nın özellikle güneşin doğuşu ile batışına vurgu yapmasının sebebi, bu iki vaktin Sahr’ın cesaret ve cömertliğini en güçlü biçimde ortaya koyduğu vakitler olmasıyla ifadenin bir edebî incelik barındırmasıdır. Zira güneşin doğuşu onun düşmana karşı akınını, dolayısıyla cesaret ve kahramanlığını, batışı da misafirler için ateş yakıp ikramda bulunmasını, cömertliğini simgelemektedir (İbn Münkız, s. 57; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 500; İbn Hicce, II, 305).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 56-58; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1416/1995, s. 499-502; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 212-221; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, XX, 62; İbnü’l-Esîr el-Halebî, Cevherü’l-kenz:

Telḫîṣu Kenzi’l-berâʿa fî edevâti ẕevi’l-yerâʿa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Münşeetü’l-maârif), s. 216-217; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-Bedîʿiyye (nşr. Nesîb en-Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 274-275; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin Hevvârî), Beyrut 1426/2006, II, 305-306; Süyûtî, Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 396-397; İbn Maʻsûm, Envârü’r-rebîʿ fî envâʿi’l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, V, 353; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 173-174; İnʻâm Fevvâl Akkâvî, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿulûmi’l-belâġa, Beyrut 1996, s. 399-402.

Halil İbrahim Kaçar

TENSÎK

(التنسيق)

Bir ifadede yer alan kelimeleri birbiriyle uyumlu biçimde güzel sıralama anlamında bedî‘ terimi.

Sözlükte “sıralamak, inci vb. şeyleri düzgün dizmek, sözün kelimelerini inci dizisi gibi sıralamak” anlamındaki nesk kökünden türeyen tensîk “düzgün biçimde dizmek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “nsḳ” md.). Bu edebî sanat kaynakların birçoğunda hüsn-i nesak diye geçer; ayrıca hüsnü’t-tenessuk, tertîb, hüsnü’t-tertîb, hüsnü’l-irtibât şeklinde de anılır. Bedî‘ ilminde tensîk, bir beyit veya ibare içinde yer alan kelime yahut cümleciklerin edebî zevke uygun ve üslûba güzellik verecek biçimde sıralanmasıdır. Konuyla ilgili en geniş açıklamayı “hüsnü’n-nesak” adıyla İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî yapmıştır. Mısrî’ye göre hüsn-i nesak nesirde kelimelerin, şiirde beyitlerin edebî zevki okşayacak bir uyumla dizilmesidir. Bu dizilme atıf harfleriyle yapılabileceği gibi bu harfler kullanılmadan da olur. Burada en önemli şey, kelimelerin

cümle ve beyitlerde düzenli ve mükemmel sıralanması yanında aralarında tam bir uyum ve kaynaşmanın bulunması, ayrı veya dizim içinde iken aynı güzelliği ve mükemmelliği korumasıdır. Sıralamada önem dereceleri, olayların kronolojik seyri, mantıkî silsile ve fiilî durum gibi hususlar esas alınır. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Sonunda ‘Ey arz, suyunu yut! Ey gök sen de yağmuru tut!’ denildi. Su kesildi, iş bitirildi, gemi Cûdî’ye demirledi ve zalim güruh için ‘lânet olsun’ denildi” meâlindeki âyette (Hûd 11/44) sıralamada kronoloji ve fiilî durum esas alınmıştır. Çünkü amaç, Nûh tûfanında uzun zaman gemide kalan insanlarla diğer canlıların bir an önce buradan kurtulup karaya ayak basmasının sağlanması olduğundan âyet her tarafı kaplayan suların çekilmesini belirten ibare ile başlamakta, yerde tekrar su birikmemesi ve karaya çıkanların bundan zarar görmemesi için yağmura kesilmesi emredilmekte, ardından suların kesildiği ve işin bittiği (ölenlerin öldüğü, kalanların kaldığı) haber verilmektedir. Geminin ileriki nesillere ibret olarak sabit bir yerde bulunması için Cûdî’de karar kılması da

işin bitmesine bağlıdır. Âyetin zalimlere beddua ile sona ermesi helâk olayının zulüm yüzünden meydana geldiğini ve sadece zalimleri kapsadığını bildirme amacı taşıdığından vak‘alar dizisinin sonunda yer alması gerekir (İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 425-428; Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 164-165).

Müstakil olarak da ele alınan tensîku’s-sıfât sanatında bir mevsufla ilgili sıfatlar övme, yerme veya bir hususu açıklama amacına yönelik olarak ardarda sıralanır. Bu sanattan “cem‘u’l-evsâf” adıyla ilk söz eden kişi Kādî Ebü’l-Hasan el-Cürcânî’dir (el-Vesâṭa, s. 47). İbn Kayyim el-Cevziyye sıralanan sıfatlar arasında bağlaç kullanılmamasını şart koşar (el-Fevâʾid, s. 211). Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبّار المتكبر ...” “الخالق البارئ المصور ...” (O mülkün sahibi, eksiklikten münezzeh, esenlik veren, güven veren, gözetip koruyan, üstün olan, istediğini kuvvetiyle yaptıran, büyüklükte eşi olmayandır ... O yaratan, var eden, şekil verendir) (el-Haşr 59/23-24) âyetlerinde övme, Kalem sûresinin (68) 10-13. âyetlerinde yerme ve Tahrîm sûresinin (66) 5. âyetinde sıfatların açıklama amacıyla sıralanışı görülmektedir. Şu hadiste de açıklama amacıyla sıfatların ardarda gelmesi söz konusudur:

ألا أخباركم بأحبّكم إليّ منّي مجالس يوم القيامة: أحاسنكم أخلاقا، المواطئون أكنافا، الذين يألفون ويؤلفون.

ألا أخباركم بأبغضكم إليّ وأبعدكم منّي مجالس يوم القيامة: أسوؤكم أخلاقا، الثرثارون، المتفيهقون.

(Size kıyamet gününde benim en çok sevdiklerimi, meclisleri bana en yakın olanlarınızı haber vereyim mi? Bunlar ahlâkı en güzel ve alçak gönüllü olanlarınız, insanlarla iyi geçinen, onları seven ve sevilenlerinizdir. Size kıyamet gününde en sevmediğim, meclisleri bana en uzak kimseleri de haber vereyim mi? Bunlar sizin en kötü ahlâklılarınız, geveze ve boşboğaz olanlarınızdır) (Müsned, IV, 193, 194; Tirmizî, “Birr”, 71).

Dizim güzelliği bazan zıtların mantıkî bir taksimle aynı ifade içinde birleştirilip kaynaştırılmasından da ileri gelebilir. Ebû Nüvâs’ın şu kıtası buna örnektir: “وإذا جلست إلى المدام وشربها / فاجعل حديثك كله في الكأس // وإذا نزعت عن الغواية فليكن / لله ذاك النزع لا للناس” (İşret meclisinde isen bütün sözlerin kadeh üzerine olsun/Sefahati bırakacaksan bu bırakışın insanlar için değil

Allah için olsun) (Dîvân, II, 13). Burada iki karşıt tema (mücûn ve zühd) ifadede aynı şeymiş gibi kaynaştırılarak bir uyum içinde ortaya konulmuştur. İki karşıt temanın kaynaşmasını sağlayan ortak unsur iyilikte de kötülükte de riyanın çirkinliğinin vurgulanmasıdır.

Başta tabakat ve terâcim kitaplarında biyografi sahibinin tanıtıldığı cümleler olmak üzere sanatlı nesir parçalarında, özellikle edebî mektuplar ve makāmât türü eserlerde tensîku's-sıfâta dair bol örnek bulunmaktadır; "Fülânün... hasenü's-sîre, nakıyyü's-serîre, tayyibü'l-a'râk, kerîmü'l-ahlâk, tâhirü'n-neseb, zâhirü'l-haseb, hamîdü'ş-şemâil, kesîrü'l-fezâil" gibi. Bu tür metinlerde sıralamada geçen seci ve aliterasyonlar tensîkin güzelliğini arttırır. Diğer taraftan manzumelerde veya Kur'an âyetleri gibi üstün edebî metinlerde bir beyit yahut ifade içinde tescî, takfiye, tarsî', tesmît, teczie, taştîr, tefvîf ve mümâselet gibi adlarla anılan kafiyeli, secili, aliterasyonlu, vezinli unsurların bulunması ifadenin güzelliğine güzellik katar: "إنّ الأبرار لفي نعيم وإنّ الفجّار لفي جحيم" (Naîm içindedir ebrâr, cahîm içindedir füccâr) (el-İnfitâr 82/13-14). Aynı şekilde manzumelerdeki sıralamada cem', tefrik, taksim, siyâkatü'l-a'dâd, leff ü neşr ve müzâvece gibi bedî' nevilerinin bulunması dizim güzelliğini etkiler. Mütenebbî'nin bir hükümde (tanıma hükmü) yedi ismi birleştirdiği (siyâkatü'l-a'dâd) beyti bu türdendir: "فالخيل والليل والبيداء تعرفني / والرمح والسيف والقرطاس والقلم" (At, gece ve çöl tanır beni/Mızrak-kılıç, kitap-kalem de) (Dîvân, III, 339). Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet günü insanların ashâbü'l-meymene, ashâbü'l-meş'eme ve sâbikūn adıyla üç sınıfa ayrılacağı belirtildikten sonra her birinin durumunun ve niteliklerinin ayrıntılı şekilde beyan edilmesi (el-Vâkıa 56/8-48), yine hadislerde iyi ve kötü hasletler, insan grupları vb. açıklanırken yapılan sınıflama ve sıralamalar taksim ve tensîk sanatlarının güzel örneklerindendir. Hz. Peygamber'in edebî sanatlarla övüldüğü uzun manzumeler olan bedîiyyâtta ve onların şerhlerinde tensîk sanatıyla ilgili güzel beyitler görülür. Özellikle Safiyyüddin el-Hillî ile Abdülganî en-Nablusî'nin beyitleri birer şaheser kabul edilir: "والذّئب سلم والجنّيّ أسلم / والثّعبان كلم والأموات في الرجم" (Kurt selâma durdu, cin müslüman oldu/Yılan konuştu, dile geldi ölüler kabirlerinde) (Safiyyüddin el-Hillî, s. 249).

"كالطود في عظم، كالبدر في شرف / كاللّيث في هيبة كالغيث في كرم" (Dağdı azamette, dolunaydı şerefte/Aslandı heybette, yağmurdu cömertlikte) (Nablusî, s. 214). Burada da görüldüğü gibi kategorik sıralamalar tensîk sanatına ayrı

bir güzellik katmaktadır. Bunlardan ilk beyitte mûcizelere, ikinci beyitte benzetmelere dahil olan unsurlar ardarda sıralanmıştır. Kasidelerde beytü’l-kasîd de (en güzel beyit) lafzı ve anlamıyla kendine yeterli olduğu, önündeki ve sonundaki beyit dizisiyle tam bir uyum ve kaynaşma halinde bulunduğu için hüsn-i nesakın örneklerinden kabul edilmiştir (a.g.e., a.y.).

Fars edebiyatında tensîk-i sıfât olarak adlandırılan bu tür bazan övgü, bazan da hiciv maksadıyla kullanılmıştır. İran edebiyatının en eski metinlerinden olan Avesta’da tensîk örneklerine çokça rastlanır. XII ve XIII. yüzyıllarda nesirde sözü süslemek ve çeşitlendirmek için bu sanattan yararlanılmıştır. Şiirde Horasan akımının temsilcisi sayılan Unsurî tensîk sanatını şiirlerinde en çok kullanan şairdir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Tensîḳ” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 519, 673; Müsned, IV, 193, 194; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. Îliyyâ el-Hâvî), Beyrut 1987, II, 13; Ebü’l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü’ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssâtir), Beyrut 1402/1982, s. 54-59; Mütenebbî, Dîvân (Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi’d-Dîvân içinde, nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, III, 80, 339; Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne’l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Kahire-Beyrut 1386/1966, s. 47-48; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 268-269; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1342, s. 51-52; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 291; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref),

Kahire 1383, s. 425-428, 536-539; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 164-165, 246-247; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1980, s. 248; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire, ts. (Dârü’l-kütüb), VII, 131; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1402/1982, s. 249; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾidü’l-müşevviḳ ilâ

ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 211-213; İbn Hicce, H̱izânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 415-416; Süyûtî, Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 404-405; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 214-216; Sâmî ed-Dehhân, Şerḥu Dîvâni Ṣarîʿi'l-ġavânî, Dımaşk 1376/1957, s. 325; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., II, 292-293; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1406/1986, II, 348-351, 367-369, 434, 436, 444; Hüseyin Hatîbî, Fenn-i Nes̱r der Edeb-i Fârsî, Tahran 1375 hş., s. 239-240; Perîsâ Sencâbî, "Tensîḳ-ı Ṣıfât", DMBİ, XVI, 221-222.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında tensîk Fars edebiyatının etkisiyle "tensîk-i sıfât" ve "siyâkatü'l-a'dâd" şeklinde de geçmektedir. Bu sanat için günümüzde "sürekli niteleme, kerteleme, tırmanma" gibi adlar teklif edilmiştir. Osmanlı belâgat literatüründe Mutavvel Tercümesi'nden itibaren Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedâyi', Arûz-ı Türkî (Sanâyi-i Şi'riyye ve İlm-i Bedî'), Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî ve Mebâni'l-inşâ gibi eserlerde yer alan tensîk sanatı son eserde sanâyi-i ma'neviyye, diğerlerinde sanâyi-i lafzıyye arasında zikredilmiştir. Bu farklılık, Kaya Bilgegil'in işaret ettiği gibi edâya sağladığı âhenk yönünden lafız sanatlarıyla, mânaya verdiği kuvvet yönünden mâna sanatlarıyla irtibatlandırılmasından kaynaklanmış görünmektedir.

Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye ve Diyarbekirli Said Paşa'nın Mîzânü'l-edeb adlı eserlerinde sanâyi-i lafzıyye ve ma'neviyye arasında tensîk konusu bulunmazken Reşid Paşa ve Muallim Nâci'nin eserlerinde tensîke yer verilmiştir. Muallim Nâci irtikāî ve inhitâtî diye ikiye ayırdığı tensîki şöyle tanımlanmıştır: "Sıra ile zikrolunacak şeyleri aşağıdan yukarı yahut yukarıdan aşağı tertip üzere irad etmektir." Nâci tensîk-i irtikāîye şu örneği vermiştir: "Esselâm ey emîr-i Âl-i resûl/Esselâm ey enîs-i cân-ı Betûl//Esselâm ey nühüfte nûr-ı celî/Esselâm ey fürûğ-ı kalb-i Alî//Esselâm ey şehîd-i gam-perver/Esselâm ey hafîd-i peygamber." Muallim Nâci bu

örnek için şu açıklamayı yapmaktadır: Şair Hz. Hüseyin'e önce "enîs-i cân-ı Betûl", ardından "fürûğ-ı kalb-i Alî", daha sonra "hafîd-i peygamber" demek suretiyle onun değerini nesebiyle irtibatlandırarak gittikçe yükselen niteliklerle anıp selâmlamakta ve zihinlerde onun yerini daha da belirginleştirmektedir.

Recâizâde Mahmud Ekrem Ta'lîm-i Edebiyyât'ta konuya iki ayrı başlık altında temas etmiştir. Konuyu önce Batı retoriğinden hareketle ele almış, kaynağı olan Emile Lefranc'ın tanımını tercüme ederek "sâid" ve "hâbit" taksimiyle "tedrîc" başlığı altında vermiştir: "Bir nevi mecazdır ki onunla müellif hayalden hayale, fikirden fikre derece derece çıkarak veya inerek istediği noktaya vâsıl olur." Recâizâde tedrîc-i sâide Abdülhak Hâmid'in şu cümlelerini örnek göstermiştir: "Târık b. Ziyâd nefer değil, serdar değil bir ordu idi, bir kale idi ... Târık b. Ziyâd ordu değil, kale değil bir iklim idi." Daha sonra "tensîk-i sıfât" başlığıyla konuya tekrar temas etmiş, "Eşhas ve eşyadan birini tavsif için sıfât-ı mütevâliye irad etmektir" şeklinde bir tanım vermiştir. Ayrıca tekellüfsüz bir şekilde kullanılmasının gereği üzerinde önemle durduğu sıfatların tabiilikten uzaklaşmadan sıralanması halinde makbul, sanat göstermek maksadıyla gelişigüzel ardarda sıralanmasının yersiz olacağını söylemiş ve şu örneği yazmıştır: "Hâsılı mehd-i insâniyyet, mescidi aksâ-yı diyânet, evvelîn-i dershâne-yi hikmet, dârü'l-muallimîn-i ma'rifet, numûne-i umrân-ı medeniyyet, meşrik-i envâr-ı ma'delet olan Asya kıtası ..." Nâmık Kemal'den aktarılan bu cümlede Asya kıtası insanlığın doğduğu yer olmaktan başlanıp medeniyet eserlerinin bulunduğu yer diye övülmüş, ardından adalet nurlarının ilk parladığı bir bölge olarak nitelendirilmiştir.

Muallim Nâci'nin tensîk için yaptığı tanım Recâizâde'nin tedrîc için yaptığı tanımla örtüşmekte, ilkinin irtikāî-inhitâtî taksimi ikincisinin sâid-hâbit şeklindeki bölümlemesiyle uyum göstermektedir. Eskilerin tensîk veya tensîk-i sıfât dedikleri sanatı Recâizâde doğrudan sıfat kullanımının dışındaki anlatımlar için tedrîc sözüyle karşılamaktadır. Kâzım Yetiş'in tedrîcin ilk defa Ta'lîm-i Edebiyyât'ta görüldüğünü söylemesi bu farklı anlayışa işaret sayılmalıdır. Bu durumda tensîk-i sıfâtın aynı amaçla ve bilhassa sıfatların sıralanmasından ibaret bir farklılığı söz konusudur. Türk Dil Kurumu'nun Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü'nde de (Ankara 1948, s. 65) tensîk ve tedrîce iki ayrı sanat gibi ayrı başlıklar altında yer

verilmiştir. Ancak Muallim Nâci ve Recâizâde'nin örnekleri incelendiğinde ifadelerde kullanılan kelimelerin sıfat veya isim olmasının çok önemli bir fark teşkil etmediği görülür. Her iki sanatta tanıtılan veya övülenlerin daha iyi anlatılması, zihinde en güzel biçimde canlandırılması gibi maksatlar öne çıkmaktadır. Bu iç içe giriş sanatın Arap edebiyatındaki değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Konuyu ele alan belâgatçıların verdiği tariflerden hareketle tensîki "bir varlık ya da kavramın okuyucu veya dinleyicinin zihninde yazı yahut sözle en güzel şekilde ifade edilerek canlandırılması amacıyla en uygun kelimeler ve özellikle sıfatlar seçilip âhenk ölçülerine göre en etkili biçimde gittikçe yükselen veya alçalan bir derecelendirme ile sıralanması suretiyle ifadeye kuvvet ve güzellik kazandırılması" diye tanımlamak mümkündür. Bunun en mükemmel örneklerinden biri Mehmed Âkif'in Çanakkale şehitlerine hitabında görülmektedir: "Sen ki İslâm'ı kuşatmış boğuyorken hüsran/O demir çemberi göğsünde kırıp parçaladın/Sen ki rûhunla berâber gezer ecrâmı adın/Sen ki a'sâra gömülsen taşacaksın ... Heyhât/Sana gelmez bu ufuklar, seni almaz bu cihât .../Ey şehîd oğlu şehid, isteme benden makber/Sana âgūşunu açmış duruyor Peygamber." Türk edebiyatında tensîkin klasik örneklerinden biri, Fuzûlî'nin Hadîkatü's-süedâ'sında (s. 144) Hz. Hasan'ın ağzından annesi Fâtıma, babası Ali ve dedesi Hz. Muhammed muhatabı bir yahudiye tanıtılırken onların niteliklerinin en doğal biçimde ve en kolay anlaşılacak şekilde ifade eden sıfatların ardarda sıralandığı paragraftır. Nitekim Hz. Ali hakkındaki, "Vâlidim şîr-i yezdân, şâh-ı merdân, muhaddid-i cihât-ı mekârim, muhterî-i kavânîn-i merâhim, musalli'l-kıbleteyn, kurretü'l-ayn-ı seyyidü's-sekaleyn, reîsü'l-evliyâ, enîsü'l-enbiyâ yani Aliyy-i Murtazâ" sözleri etkili bir ifadedir. Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Resûl-i Ekrem'in vasfında söylediği na'tındaki şu beyitler de bu sanatla ilgili örneklerin başında gelmektedir: "Medâr-ı hilkat-i âlem bahâr-ı tıynet-i âdem/Süvâr-ı arsa-i târem emîr-i meclisi gabrâ//Habîb-i hazreti izzet tabîb-i illet ü zillet/Kefîl-i rahmeti ümmet delîl-i cennetü'l-me'vâ//Hatâ-pûşende-i müznib atâ-bahşende-i tâib/Emân-ı meşrık u mağrib emîn-i Yesrib ü Bathâ//Cenâb-ı Ahmed-i mürsel imâm-ı zümre-i kümmel/Mufassal-sâz-ı her mücmel rumûz-âmûz-ı her dâ-nâ."

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul, ts., s. 288; a.mlf., Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307; s. 235-236; a.mlf., Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 164, 183-184; Fuzûlî, Hadikatü's-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. 144; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 321-323, 330-331; Ahmed Reşid [Rey], Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 280-281; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 281-283; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasına Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 295, 301-302; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 168-169.

Mustafa Uzun

TENÛH

(تنوخ)

Câhiliye devrinde müşterek şecereyi benimseyen müttefik bazı Arap kabilelerinin ortak adı.

Tenûh kabileler birliğinin menşei, Arabistan'ın güneyindeki Tihâme bölgesinden doğusundaki Bahreyn'e göç eden ve zamanla diğer bölgelere yayılan Arap kabilelerine dayanmaktadır. Aḫbâru Tenûḫ ve ensâbühâ adlı eserin müellifi Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den naklen Taberî'nin aktardığı rivayete göre Arap kabilelerinin güneyden kuzeye göçü sırasında Cehîme'nin iki önemli kolu Ezd ve Nimâre yanında Kudâa'dan Fehm b. Teymüllât'ın iki alt kolu Mâlik ve Amr; Haykâr, Gatafân, Zühr b. Hâris ve Subh b. Subeyh gibi küçük kabileler Bahreyn'de bir araya gelerek yerleşmeye karar vermiş, kendilerini "tenûh" (karar kılma, yerleşme) diye adlandırmış ve bu adla büyük bir kabile oldukları izlenimini verip diğer kabilelere karşı yardımlaşma ittifakı (hilf) kurmuşlardır. İttifakın üye kabilesi Teymüllât'tan Mâlik b. Züheyr'in, kız kardeşi Lemîs'i Cezîme b. Mâlik (Cezîme el-Ebraş) el-Ezdî ile evlendirmesi sonucu Cezîme'nin liderliğindeki Ezd kabilesiyle birlikte Fehm kabilesinin Mâlik ve Amr kolları Tenûh'un müttefiki olmuş, böylece Tenûh adı farklı kollara mensup Arap kabileleri için müşterek bir nesep olarak kullanılmaya başlanmıştır (Taberî, I, 609-610). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Kudâa kabilesinin yayılması sırasında Teymüllât b. Esed b. Vebere, Benî Rufeyde ve Eş'arîler'den bir grubun Bahreyn'e göçünden bahseder ve ikamet yeri seçmek amacıyla kendisine başvurulan Zerkā bint Züheyr adlı kâhinenin kehaneti ve karganın işareti gibi masalımsı karışık rivayetlere yer verir (el-Eġānî, XIII, 86-91).

Tenûh'un nesebinin Tenûh b. Mâlik b. Fehm b. Teymüllât b. Esed b. Vebere b. Sa'lebe b. Hulvân b. İlhâf (Hâfî) b. Kudâa b. Mâlik gibi tek bir kabileden geldiğini söyleyenler de vardır (Mes'ûdî, II, 106). İbn Hazm'ın Arap kabilelerinin kökeniyle ilgili, "Bütün Arap kabileleri tek bir ataya bağlanır, sadece Tenûh, Utuk ve Gassân hariç ... Tenûh üç kısımdan oluşur: Fehm; Kudâa, Aclân, Teymüllât ve diğerlerinin kollarından oluşan Nizâr; Kinde,

Lahm, Cüzâm ve Abdülkays gibi pek çok Arap kabilesi mensuplarından meydana gelen Ahlâf" şeklindeki ifadeleri (Cemhere, s. 453, 461) Tenûh'un menşe ve terkibi konusunda rivayetlerdeki farklılık ve karışıklığın sebebini açıklamaktadır. İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları farklı dönemlerde Tenûh'u Hîre, Hadr, Hama, Lazkiye ve Humus gibi bölgelerin sakinleri olarak zikreder (Bekrî, II, 578; III, 847, 1049; Yâkūt, II, 80, 135, 206, 330 vd.).

Zamanla Irak'a doğru ilerleyip Fırat'ın batısında, Hîre ve Enbâr civarında yerleşen Tenûh'un bu dönemde Hîre şehrinin kurucusu Mâlik b. Fehm el-Ezdî (et-Tenûhî), kardeşi Amr b. Fehm el-Ezdî ve Cezîme el-Ebraş el-Ezdî gibi (Taberî, I, 612-613) üç meşhur hükümdarından bahsedilmektedir. Tenûhîler'in yaşadığı bölgeler, Cezîme'nin Tedmür Kraliçesi Zeyneb (Zebbâ, Zenobia) tarafından öldürülmesinden sonra kız kardeşinin oğlu Amr b. Adî dolayısıyla Lahmîler'in hâkimiyetine geçti. Oturdukları bölge sebebile "sınır Arapları" (Arabü'd-dâhiye) diye adlandırılan Tenûhîler, III-VII. (IX-XIII.) yüzyıllar arasında komşu Bizans ve Sâsânî imparatorlukları ile olduğu gibi Lahmî ve Gassânî krallıkları ile yakın ilişki içinde oldu, özellikle Bizans ve Sâsânîler arasında tampon vazifesi gördü. Sâsânîler'in ilk hükümdarı I. Erdeşîr, Irak'ı ele geçirince onun idaresinde kalmak istemeyen Tenûhîler'in Kudâa kökenlileri Suriye'ye göç ederek oradaki Kudâalılar'la birleşti. Ancak bir kısmı Hîre'de kalıp Sâsânîler'le ve Lahmîler'le ilişkilerini devam ettirdi. Nitekim Sâsânî hükümdarının Suriye'ye gönderilmek üzere Lahmî Kralı Nu'mân'a verdiği iki süvari birliğinden Devser adlı zümre Tenûh'tan oluşuyordu (a.g.e., II, 67; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, II, 138).

Bizans'ın nüfuzundaki Suriye bölgesine yerleşen diğer birçok Arap kabilesi gibi Tenûhîler de zamanla Hıristiyanlığı benimsedi. Lahmî Kralı Münzir döneminde Hîre'de Deyrhanne Manastırı'nı yaptıran Tenûh'un Sâtı' kolu gibi Irak'taki Tenûhîler arasında da bu din yayıldı (Bekrî, II, 578; Yâkūt, II, 507). Nu'mân b. Amr b. Mâlik, Amr b. Nu'mân ve Havârî b. Nu'mân adlı üç hükümdarıyla IV. (X.) yüzyılda Bizans'ın en yakın müttefikleri arasında yer alan Tenûhîler, daha sonraki asırlarda bu rollerini sırasıyla Selîhîler'e ve Gassânîler'e kaptırdıysa da müslümanların Suriye ve Irak fetihleri dönemine kadar Bizans'ın hıristiyan müttefiki olarak kaldı (Mes'ûdî, II, 106-107; Shahīd, Bizantium and the Arabs, s. 366-372, 427-432, 455; Avcı,

s. 24). Nitekim Mûte Savaşı'na Ebû Sebere el-Gassânî kumandasındaki Bizans ordusunda Behrâ kabilesiyle birlikte katıldıkları gibi Hz. Peygamber'in Tebük Gazvesi sırasında kabul ettiği Herakleios'un elçisi de Tenûhîler'e mensuptu (Müsned, III, 441; İbn Asâkir, V, 15).

Fetihler döneminde Tenûhîler, Bizans'ın müttefiki olarak İslâm ordularına karşı savaşan kabileler arasında yer aldı. Tenûhîler, Dûmetülcendel'de (12/633) Behrâ, Kelb, Gassân ve Dacâimler'le; Hâlid b. Saîd'in Suriye seferi sırasında (13/634) Teymâ yakınlarındaki Zîzâ'da Behrâ, Kelb, Selîh, Lahm, Cüzâm ve Gassânîler'le birleştilerse de mukavemet göstermeden dağıldılar ve İslâm'ı kabul ederek Hâlid'e katıldılar (Taberî, III, 378, 388-389). Yermük'te (15/636) Gassânîler'le beraber İslâm ordularıyla savaşan Tenûhîler, Humus'un fethinde (16/637) Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın ve Hâlid b. Velîd'in ordularına karşı Rebîalılar ve Bizans ordusuyla birleşmek istediler, ancak daha sonra dağıldılar. Tenûhîler, 17 (638) yılında Suriye'yi geri alma teşebbüsünde bulunan Herakleios'a katılmayı düşündülerse de Hz. Ömer'in bir ordu göndermesi üzerine savaştan vazgeçtiler. Ağır bir hezimete uğrayan Bizans ordusuna katılarak Gassân ve İyâd kabileleriyle beraber Herakleios'un yanında yer almaya çalışan Tenûhîler ise Antakya yakınlarındaki Bagrâs geçidinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın gönderdiği Meysere b. Mesrûk tarafından yenilgiye uğratıldılar (Belâzürî, s. 235; Yâkūt, II, 80).

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde kendileriyle cizye antlaşması yapılan hıristiyan Araplar arasında Tenûhîler de vardı. Hz. Ebû Bekir devrinde Hîre'yi fetheden (12/633) Hâlid b. Velîd oradaki Temîm, Tay ve Gassânîler'le birlikte Tenûhîler'den de cizye alıp halifeye gönderdi (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 101). Yermük Savaşı'nın ardından Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Kınnesrîn, Halep ve civarını ele geçirmesi üzerine bölgedeki Tenûhîler'in bir kısmı İslâmiyet'i kabul etti, Selîh gibi Hıristiyanlık'ta kalanlar ise cizyeye bağlandı (16/637). Genellikle Emevî taraftarı diğer hıristiyan

Arap kabileleri gibi Tenûhîler Sıffîn'de (37/657) Muâviye b. Ebû Süfyân ve Mercirâhit'te (64/684) Kelbîler'le beraber I. Mervân'ın safında yer aldılar; Emevî yönetiminin önemli askerî unsurunu teşkil eden cündün Kınnesrîn ve Halep kolunu oluşturdular. Evs, Hazrec, Ezd, Teym, Kinde ve Kinâne

kabileleriyle birlikte Tenûhîler de Emevîler'in İfrîkıye valisi Ukbe b. Nâfi' tarafından 50 (670) yılında ordugâh şehri olarak kurulan Kayrevan'a yerleştirildi. Emevîler döneminde kabileler arasındaki tartışmalara katılmamakla birlikte Tenûhîler, gücünü Kuzey Arabistan menşeli kabilelerden alarak hilâfete gelen son Emevî hükümdarı II. Mervân'ın Kayslılar'dan müteşekkil ordusuyla Kınnesrîn ve Hunâsıra bölgesinden geçişi sırasında ona saldırdılar ve son askerî kuvvetlerini dağıttılar (127/745). Abbâsîler'in iktidara geçmesi Suriye'de iskân edilmiş pek çok Arap kabilesi gibi Tenûhîler için de düşüşü temsil etti. Ya'kūbî'nin aktardığı rivayete göre Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın Suriye seferi sırasında (165/781-82) Kınnesrîn veya Halep civarında yaklaşık 5000 süvariden oluşan Tenûhîler kendisini hediyeler ve süslü elbiselerle karşıladılar; fakat onların hıristiyan olduğunu öğrenen halife kendilerini İslâm'ı kabul etmeye zorladı (Ya'kūbî, II, 398-399; krş. İbnü'l-Adîm, I, 46; İbnü'l-İbrî, s. 12). Abbâsîler'in merkezî yönetiminin zayıfladığı dönemlerde bölgelerde vuku bulan isyanlardan biri de Yûsuf b. İbrâhim et-Tenûhî liderliğinde Tenûhîler'in Kınnesrîn'de çıkardığı isyandır (249/863); Abbâsî kumandanı Ebü's-Sâc bu isyanı bastırdı (Ya'kūbî, II, 497).

Gerek Beyrut, Sayda ve Trablus gibi Akdeniz şehirlerine yapılan Bizans saldırılarını, gerekse hilâfet merkezinin Suriye'den Irak'a nakledilmesinin ardından merkezî idarenin zayıflamasıyla ortaya çıkan iç isyanları önlemek amacıyla Abbâsîler tarafından bölgeye yerleştirilen Arap kabileleri arasında Tenûhîler de vardı. Bunlar, bölgenin IX. yüzyılın sonlarında Tolunoğulları'nın hâkimiyetine geçmesiyle yayılma imkânı bulan İsmâilî-Karmatî hareketine katıldılar. V. (XI.) yüzyılın başlarında Dürzîliğin kurucusu Hamza b. Ali'nin daveti üzerine Dürzîliğe giren Lübnanlı Tenûhîler bu mezhebin dört önemli grubundan birini oluşturdu. Daha sonraki dönemlerde bölgede Haçlılar'a, Frenkler'e ve Moğollar'a karşı yapılan savaşlara katıldılar. Memlükler adına bölgeyi yöneten Tenûhîler (Buhturlar), 1516'da bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle bu görevi Osmanlılar adına Ma'noğulları'na devretmek zorunda kaldılar (Hitti, s. 486, 545, 678, 685; Ronart, s. 518-519). Günümüzde Beyrut'un Şâriuttenûhiyyîn semtinde oturan Tenûhîler bölgenin diğer Dürzî nüfusu gibi Seyyid Cemâleddin Abdullah et-Tenûhî'nin (ö. 884/1479) Abeyh'teki mezarını hac amacıyla ziyaret etmektedir. Ünlü âmâ filozof ve şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Kādî Ali b. Muhammed et-Tenûhî, edip, şair ve kadı Ebû Ali et-Tenûhî ve

Ali b. Muhassin et-Tenûhî bu kabile grubuna mensup önemli şahsiyetlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 441; Nasr b. Müzâhim, Vaḳˁatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 355; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Kahire 1987, s. 101; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 206-207, 235; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 398-399, 497; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 609-610, 612-613; II, 42, 67; III, 378, 388-389; IV, 50-52, 567; V, 44, 541-542; Mes‘ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 90-91, 106-107, 388; III, 264; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Semîr Câbir), Beyrut 1986, II, 138; XIII, 86-91; İbn Hazm, Cemhere, s. 453, 461; Bekrî, Muˁcem, II, 578; III, 847, 1049; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 90-95; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 15; Yâkūt, Muˁcemü'l-büldân, II, 80, 135, 206, 330 vd., 507; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1418/1997, I, 46, 63; İbnü'l-İbrî, Târîḫu'z-zamân (trc. İshak Ermele), Beyrut 1986, s. 12; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Beyrut 1981, IV, 247; VII, 256; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 178; Philip K. Hitti, History of Syria, New York 1951, s. 486, 545, 678, 685; Ronart, CEAC, s. 518-519; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 166-169, ayrıca bk. İndeks; I. Shahīd, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, s. 366-372, 427-432, 435-442, 455; a.mlf., “Tanūkh”, EI² (İng.), X, 190-192; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 24; H. Kindermann, “Tenûh”, İA, XII, 162-165.

Elnure Azizova

TENÛHÎ, Ali b. Muhammed

(علي بن محمّد التنوخي)

Ebü'l-Kāsım el-Kādî Alî b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm Dâvûd b. İbrâhîm et-Tenûhî el-Kebîr el-Antâkî (ö. 342/953)

Kadı, edip ve şair.

278 (892) yılında Antakya'da doğdu. Edebiyatçılığıyla tanınan oğlu Ebû Ali Muhassin ve torunu Ali b. Muhassin'den ayırt edilmesi için Tenûhî el-Kebîr olarak da anılır. Eğitimine Antakya'da başladı; Kur'ân-ı Kerîm'i ve çok sayıda şiiri ezberledi, bu sırada yirmiye yakın şiir yazdı. 306'da (918) Bağdat'a gidip Ebü'l-Hasan el-Kerhî gibi dönemin önemli âlimlerinden ders aldı ve Hanefî fıkhında uzmanlaştı. Bağdat'ta Hasan b. Ahmed el-Kirmânî, Ahmed b. Habîb el-Halebî, Muhammed b. Hısn el-Âlûsî gibi âlimlerden hadis dinledi; bu sırada yirmi binden fazla hadis ezberlediği söylenir (Süyûtî, II, 187). Tenûhî fıkıh, kelâm, mantık, hendese, ilm-i hey'et, ilm-i nücûm, dil ve edebiyat alanlarında söz sahibi oldu. Nahiv sahasında derinleşmiş olduğu yönündeki görüşün "ilm-i nücûm" terkibinin bazı kaynaklarda yanlışlıkla "ilm-i nahiv" şeklinde yazılması veya yanlış okunmasından kaynaklandığı sanılmaktadır (Dîvânü'l-Ḳāḍî, neşredenin girişi, s. 39). Basra, Ahvaz, Hûzistan ve Tüster gibi yerlerde kadılık yapan Tenûhî bir ara görevinden alındıysa da kendisi için methiye yazdığı Seyfüddevle'den ricada bulunması üzerine tekrar kadılığa getirildi. Cündişâpûr, Humus gibi şehirlerdeki kadılıklarından sonra Basra'da vefat etti. Tenûhî'nin etkili bir şahsiyet olmasında bilhassa fıkıh ve hadis alanındaki derin bilgisinin yanı sıra şairliğinin ve önemli bölgelerde kadılık yapmasının da büyük payı vardır. Özellikle kendisini "Reyhânetü'n-nüdemâ" sıfatıyla anarak öven Büveyhî Veziri Mühellebî tarafından himaye görmüş, döneminin âlim ve edebiyatçıları arasında vezire en yakın kişi olmuştur. Tenûhî pek çok şiir ve kaside yazmış, teşbih sanatı konusundaki maharetiyle temayüz etmiştir. Döneminde yaşayan şairlerin aksine şiirlerindeki pastoral tasvirleri medihte bir vasıta şeklinde kullanmak yerine ana tema olarak daha çok tabiat tasvirini öne çıkarmıştır.

Eserleri. Kaynaklarda Tenûhî'ye ait pek çok eser zikredilmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. İbn Tağrîberdî'nin ona nisbet ettiği el-Ferec baʿde'ş-şidde kendisine değil oğlu Ebû Ali et-Tenûhî'ye aittir. 1. Dîvân. Kaynaklarda ona izâfe edilen divan bugün mevcut olmayıp bu dönemdeki bazı şiirleri çeşitli kaynaklara parçalar halinde intikal etmiştir. Hilâl Nâcî söz konusu şiirleri bir araya getirmiş, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdiği bir girişle birlikte "Dîvânü'l-Ḳāḍî et-Tenûḫî el-Kebîr" adlı makalesinde yayımlamıştır (bk. bibl.). Daha sonra Nûrî Hammûdî el-Kaysî ile birlikte tesbit ettikleri şiirleri el-Müstedrek ʿalâ ṣunnâʿi'd-devâvîn adlı çalışmaları içinde "el-Müstedrek ʿalâ Dîvâni't-Tenûḫî" başlığıyla neşretmişlerdir (Beyrut 1994, s. 307-312). Bundan başka Yemen'i ve Tenûh'u öven 600 beyitlik bir kasidesinin bulunduğu ifade edilmekteyse de (Ömer Ferruh, II, 448) bu kasidenin Di'bil el-Huzâî'ye ait olması ihtimaline dikkat çekilmektedir. Tenûhî'nin ezberlediği belirtilen bu

kaside muhtemelen ona yanlışlıkla nisbet edilmiştir (Yâkūt, XIV, 175). 2. Kitâbü'l-Ḳavâfî (Kahire 1975). Tenûhî'nin aruz ve fıkıhla ilgili iki eser daha yazdığı kaydedilmektedir (a.g.e., XIV, 163,165).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü'l-Ḳāḍî et-Tenûḫî el-Kebîr (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid, XIII/1 içinde), Bağdad 1404/1984, neşredenin girişi, s. 31-74; el-Müstedrek ʿalâ Dîvâni't-Tenûḫî (nşr. Hilâl Nâcî, el-Müstedrek ʿalâ ṣunnâʿi'd-devâvîn içinde), Beyrut 1994, II, 307-312; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 229; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391-93/1971-73, II, 140-141; VII, 203; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. Ali M. Abdüllatîf), Kahire 1352/1934, II, 336-337, 342, 346; III, 118, 170-175; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 77-79; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 162-191; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 366, 368; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 310; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 45; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 187; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 364; Ömer Ferruh,

Târîḫu'l-edeb, II, 446-448; İsâm Muhammed Şebârû, el-Ḳażâ᾿ ve'l-ḳuḍât fi'l-İslâm: el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1983, s. 285-294; Hilâl Nâcî - İsâm M. eş-Şantî, el-Muʿcemü'ş-şâmil li't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-maṭbûʿ: el-Müstedrek I, Kahire 1417/1996, s. 86; Hilâl Nâcî, "et-Tenûḫî el-Ḳāḍî", Mv.AU, IV, 661-667.

Soner Gündüzöz

TENÛHÎ, Ali b. Muhassin

(علي بن المحسّن التنوخي)

Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Muhassin b. Alî et-Tenûhî es-Sagīr (ö. 447/1055)

Kadı, edip ve hadisçi.

15 Şâban 355 (6 Ağustos 966) tarihinde Basra'da doğdu. Tenûhî es-Sagīr diye de bilinir. Kadı olan babası Ebû Ali Muhassin, İmâmiyye'nin önde gelen fakih ve şairlerinden, Tenûhî el-Kebîr olarak da anılan ve çeşitli yerlerde kadılık yapan dedesi Ali b. Muhammed devrin önde gelen âlimlerindendir. Ali b. Muhassin başta babası olmak üzere Abdullah b. İbrâhim ez-Zeynebî, Ali b. Muhammed b. Saîd er-Rezzâz, Ali b. Muhammed Keysân ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Askerî gibi hocalardan ders aldı. Daha sonra Bağdat'a giderek dönemin en seçkin âlimlerinden Alemülhüdâ Şerîf el-Murtazâ'dan faydalandı, onun yakınları ve dostları arasına girdi. Büyük şair ve edip Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile dostluk kurup kendisinden yararlandı ve ondan rivayetlerde bulundu. Tenûhî ailede gelenek halini alan kadılık mesleğine intisap ederek Medâin, Azerbaycan, Beredân ve Karmîsîn gibi yerlerde bu görevi yürüttü. Zehebî, Mu'tezilî ve Şiî temayüllü olmasından dolayı Tenûhî'yi eleştiren Ebü'l-Fazl İbn Hayrûn ve Şücâ' ez-Zühelî'nin rivayetlerini naklettikten sonra Büveyhîler döneminde yaşayıp devlet hizmetinde bulunan bir kimsenin bunlardan kolay kolay kurtulamayacağını belirterek Tenûhî'yi savunur (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 650). Hatîb el-Bağdâdî de onu şehâdeti makbul ve hadis konusunda güvenilir bir kimse diye nitelendirir (Târîḫu Baġdâd, XII, 77-79). Tenûhî 2 Muharrem 447 gecesi (3 Nisan 1055) Bağdat'ta vefat etti. Cenazesinde bulunduğunu belirten Hatîb el-Bağdâdî, Derbüttel semtindeki evinde defnedildiğini söyler. Resmî görevleri yanında eser telifiyle ve öğretimle meşgul olan Tenûhî'nin özellikle Bağdat'ta olduğu dönemde çok sayıda öğrenci yetiştirdiği ve bunların kendisinden hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Öğrencileri arasında oğlu Ebü'l-Hasan Muhammed et-Tenûhî, Hatîb el-Bağdâdî, Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, Übey en-Nersî, Hasan b. Muhammed el-Bâkarhî, Hüseyin b. Muhammed ez-Zeynebî, Ebû

Şücâʽ Behrâm b. Behrâm ve Ebü'l-Kāsım b. Husayn sayılabilir.

Eserleri. Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-Eşribe'sinin râvisi olan Tenûhî'nin iki eseri bilinmektedir. 1. el-Fevâʾidü'l-ʿavâli'l-müʾerreḫa mine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib. Kütüb-i Sitte'de yer alan sahih hadislerle tek bir râvisi bulunduğu için garîb olarak değerlendirilmesine rağmen sahih kabul edilen on dokuzu hadis olmak üzere âlî isnadlı yirmi beş rivayetin ele alınıp incelendiği bir eserdir. Kitabın Muhammed b. Ali es-Sûrî tarafından tahrîc edilen beşinci cüzünü Ömer Abdüsselâm Tedmürî yayımlamıştır (Trablusşam 1406/1985). 2. Leṭâʾifü'l-aḫbâr ve teẕkiretü üli'l-ebṣâr. İlki Hz. Peygamber'e, diğerleri Arap edip, şair ve ileri gelenlerine ait zarif ve ibret verici yüz haberi içeren bir eserdir (nşr. Ali Hüseyin Bevvâb, Riyad 1413/1993). Tenûhî'nin Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin'i öven şiirlerinin, ayrıca hocası Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı ve özellikleriyle ilgili bir telifinin bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 77-79, 115; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 110-124; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 162; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 650-651; a.mlf., el-ʿİber, III, 214; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, IV,184; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa fî ʿulûmi'l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 107-108; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 333; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 323; Şehîdî Sâlihî, "Tenûḫî Ṣaġīr", DMT, V, 121-122.

Mustafa Öz

TENÛHÎ, Ebû Ali

(أبو علي التنوخي)

Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kādî et-Tenûhî (ö. 384/994)

Kadı, edip ve şair.

327 (939) yılında Basra'da tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Tenûhî el-Kebîr olarak anılan babası Ali b. Muhammed ve Tenûhî es-Sagīr diye tanınan oğlu Ali b. Muhassin de meşhur birer âlim, şair ve kadı idi. Tahsiline Basra'daki âlimlerden ders alarak başladı. Burada Ebû Bekir es-Sûlî, Ebü'l-Abbas el-Esrem ve Hüseyin b. Muhammed el-Fesevî gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Ardından gittiği Bağdat'ta ilim adamları, edip ve şairlerle görüşüp onların meclislerine katıldı. Gulâmu Sa'leb, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve Hâtimî gibi önde gelen âlimlerden ders okudu. İsfahânî'den el-Eğānî adlı eserini okutmak üzere icâzet aldı. Vezir Mühellebî tarafından Bağdat kadılığına tayin edilen Tenûhî (349/960) daha sonra Ahvaz, Askerimükrem, Harran, Cezîre-i İbn Ömer, Kûfe ve Musul gibi yerlerde kadılık yaptı. Kendisi Ahvaz'da iken (354/965) şair Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ile görüştüğünü söylemektedir (el-Ferec, neşredenin girişi, I, 37-38). Bağdat'ta vezirlik makamında değişiklik olunca kadılıktan azledildi (359/970) ve servetine el konuldu. Üç yıldan fazla bir süre devlet görevinden uzak kaldı; bu süre zarfında daha çok Bağdat'ta bulundu ve Mısır'a seyahat yaptı. Tenûhî eski görevine tekrar getirildiyse de Büveyhîler'den Adudüddevle'nin katında gözden düştü (370/981), hatta İmam Şâfiî ve taraftarlarını kötülemediği için hapse atıldı. Hayatının son yıllarını yalnızlık ve yoksulluk içinde geçirdi; 25 Muharrem 384'te (11 Mart 994) Bağdat'ta vefat etti. Zeki, okumaya düşkün, hâfızası güçlü ve güvenilir bir kişi olan Tenûhî başta hadis olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, kelâm, mantık, hendese, aruz alanlarında geniş bilgiye sahipti ve İmâmiyye mezhebine mensup bir âlimdi. Ailenin diğer tanınmış şahsiyetleri gibi o da Mu'tezile düşüncesine meyletmiş olup eserlerinde bunun izleri görülmektedir. Tenûhî'nin yirmi bin hadis ezberlediği söylenmekte, teliflerinin dışında aruz ve fıkıh alanlarında da eserler yazdığı

kaydedilmektedir. Teliflerindeki pek çok malzemeyi bazan şifahî olarak doğrudan İsfahânî'den, bazan onun râvilerinden, bazan da el-Eġānî'den almıştır. Başta Mütenebbî olmak üzere

dönemindeki pek çok şairle karşılaşmış, onlardan şiir dinlemiş, şair Serî er-Reffâ'nın râvileri arasında yer almıştır.

Eserleri. Tenûhî, her sıkıntıdan sonra bir ferahlığın geleceği ilkesini esas alıp eserlerinde sıkıntılardan kurtulmanın ve rahat bir hayat yaşamanın yollarını araştırmış, bu çerçevede aşağıdaki ilk üç eserinde kendisinden önce bazı edebiyatçıların başlattığı bir akımı sürdürerek sıkıntılardan kurtulma ve mutlu olma yollarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu eserlerde toplumun her kesiminden insanlar konu edilmiş, dönemine ait meslekler, sosyal durum, iskân vb. konularda zengin bilgiler aktarılmıştır (EI² [İng.], X, 193). 1. el-Ferec baʿde'ş-şidde. Bir hikâyeler koleksiyonunu oluşturan üç kitabının en meşhurudur ve adı geçen edebî akımın en özgün eseri kabul edilmektedir. Tenûhî kendisinden önceki müelliflerden Medâinî, İbn Ebü'd-Dünyâ ve Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Muhammed el-Ezdî'nin aynı adı taşıyan, hemen hemen aynı konuya ve içeriğe sahip kitaplarından yararlanmıştır. Fakat Tenûhî, Medâinî ve İbn Ebü'd-Dünyâ'nın eserlerini eksiklik ve yetersizlikleri, Ömer el-Ezdî'nin kitabını ise Medâinî'den fazla alıntı yapılması, aktarılan bilgilerin eserin amacına uygun düşmemesi ve yeteri kadar beyit kaydedilmesi yönlerinden eleştirmiştir. Bu arada İbn Ebü'd-Dünyâ ile Ömer el-Ezdî'nin kendilerinden önceki Medâinî'nin eserini hiç anmamış olmalarına dikkat çekmektedir (el-Ferec, I, 7). Tenûhî'nin eserini diğerlerinden daha özgün kılan husus müellifin yazılı kaynaklarla yetinmeyip sözlü rivayetlerden de yararlanmasıdır. Bunun yanında bazı kişiler, el-Ferec baʿde'ş-şidde'nin nüshaları arasında görülen önemli farklılıklardan yola çıkarak kitabın oluşmasında Tenûhî'nin rolüne ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylemektedir. Eser, en ümitsiz durumlarda bile Allah'a olan güven ve inancın korunmasının önemi bağlamında muhteva ve şekil bakımından farklı hikâye ve rivayetlerden teşekkül edip sıkıntı çeşitleri, ilâhî yardımın geliş biçimleri, sultanı sakinleştirme, özlü söz ve öğütlerle onu merhamete davet etme gibi on dört bölüm halinde kaleme alınmıştır (a.g.e., I, 9, 27, 69). Kitapta nakledilen hikâyelerden bazıları müellifin babasına ve hocalarına ait olsa da kendi başından geçen olaylara da oldukça fazla yer verilmiştir. Tenûhî'nin şifahî kaynakları arasında

dönemin kadıları ve kâtipleri de yer alır. Bu arada gerek alıntı yaptığı kitapları gerek şifahî rivayette bulunduğu kişileri ismen belirtmekte titiz davranmıştır (M. Hasan Abdullah, XIV/2 [1983], s. 379). Eser ayrıca atasözleri, fıkralar ve şarkılarla zenginleştirilmiştir. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın aynı konudaki eserinin dil ve üslûp açısından ağır olduğu kabul edilirken Tenûhî'ye ait eserin daha rahat ve sade bir üslûp taşıdığı görülmektedir. Tenûhî'nin okuyuculara hoş vakit geçirtmek amacıyla yazdığı eser kısa zamanda edebiyat meclislerinde rağbet görmüş, birçok defa istinsah edilmiş, İran, Türk ve yahudi edebiyatında önemli rol oynamıştır. Eserin, İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd ez-Zengî'ye (1162-1175) ithaf edilmek üzere Hüseyin b. Es'ad-ı Dihistânî tarafından Farsça'ya yapılan bir çevirisi bulunmaktadır (Bombay 1859). Kitabın bilinen ilk Türkçe tercümesi Kadir (?) b. Muhammed'e aittir (İA, XII/1, s. 167). Arapça ilk baskısı Muhammed ez-Zehrî el-Gamrâvî'nin tashihiyle yapılmış (Kahire 1321-1322), daha sonra Bombay (1329/1911, 1919) ve Kahire'de (1357, 1375) tekrar basılmıştır. Eser Abbûd eş-Şâlecî tarafından konu, şahıs, yer, kitap adları vb. indeksler eklenerek beş cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1971-1973, 1975). Mustafa Koç kitabın Türkçe çevirisi üzerinde doktora tezi hazırlamış (1999, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), başka dillere de çevrilen eserle ilgili birçok çalışma yapılmıştır (EI² [İng.], X, 192-193). 2. Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere. Genellikle üst sınıf devlet adamlarının mücadelelerine dair hikâyeleri içeren ve on bir kitap halinde planlanan eseri Tenûhî kadılıktan azledilip (359/970) Bağdat'a döndüğünde yazmaya başlamış, ancak 380 (990) yılında dört bölümünü tamamlayabilmiştir. D. Samuel Margoliouth tarafından neşredilen eser (London-Kahire 1918-1921; Dımaşk 1348/1930) ayrıca Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî bi-Dımaşḳ'ın çeşitli sayılarında tefrika edilmiş (1930-1942), Abbûd eş-Şâlecî çeşitli indeksler ilâve ederek kitabı sekiz cilt halinde yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1971-1973). Selçuklu tarihçisi Garsünni'me esere Kitâbü'r-Rebîʿ adıyla bir zeyil yazmıştır. 3. el-Müstecâd min feʿalâti'l-ecvâd. Câhiz'in cimrilikleriyle tanınmış kişileri konu edindiği Kitâbü'l-Buḫalâʾsından sonra kaleme alınan eser Araplar arasında cömertlikleriyle bilinen kişilere dair 190 hikâye içermektedir. Ancak kitabın Tenûhî'ye aidiyeti şüphelidir ve V (XI) yahut VI. (XII.) yüzyılda telif edilen anonim bir eser olması kuvvetle muhtemeldir. Abdülazîz el-Meymenî (Stuttgart 1939; Dımaşk 1365) ve Muhammed Kürd Ali (Dımaşk 1946, 1970) tarafından neşredilmiştir. 4. ʿUnvânü'l-ḥikme. Yaygın atasözleriyle vecizeleri içeren bir eser olup

sözleri söyleyenlerin sosyal statülerine göre düzenlenmiştir. Bunların büyük bir kısmının söyleyeni belirtilmekle birlikte anonim olarak zikredilenler de vardır (bk. EI² [İng.], X, 193). 5. Dîvân. Bazı kaynaklarda, günümüze ulaşmayan divanda İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'sine nazîre şeklinde nazmedilen bir maksûresinin bulunduğundan, müellifin kendisi hakkında birçok şiir yazdığından, ayrıca Mısır'a gidişi ve istemeyerek Mısır'dan ayrılışıyla ilgili çeşitli şiirlerinden söz edilmektedir. Bununla birlikte oğluna ait divanın daha hacimli olduğu belirtilmektedir (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 346). Ebû Ali et-Tenûhî ve eserleri üzerinde ihtisar, neşir, tercüme ve araştırmalar şeklinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali et-Tenûhî, el-Ferec baʿde'ş-şidde (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1975, neşredenin girişi, I, 29-49; a.mlf., Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391/1971, neşredenin girişi, I, 17-32; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. Ebü'l-Kāsım İmâmî), Tahran 1379, I, 345; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, II, 336-347; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 155-156; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 110-124, 165; XV, 56; XVII, 92; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 159-162; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 75-76; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1252-1253; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 112-113; Brockelmann, GAL Suppl., I, 252; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 187-195; M. Hasan Abdullah, "Kitâbü'l-Ferec baʿde'ş-şidde", ʿÂlemü'l-fikr, XIV/2, Küveyt 1983, s. 359-414; J. Bray, "Practical Mu'tazilism: the Case of Al-Tanūkhī", Orientalia-Lovenien-Sia Analecta: ʿAbbasid Studies (ed. J. E. Montgomery), Leuven 2004, s. 111-126; R. Paret, "Tenûhî", İA, XII/1, s. 167; H. Fähndrich, "al-Tanūk̲h̲ī", EI² (İng.), X, 192-193; İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebü'd-Dünyâ", DİA, XIX, 458.

Soner Gündüzöz

TENVİN

(التنوين)

Genelde nekre isimlerin sonuna gelen iki üstün, iki esre ve iki ötre için kullanılan terim

(bk. NÛN).

TENVÎRÜ'l-HAVÂLİK

(تنوين الحوالك)

Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾ adlı hadis kitabına Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılan şerh

(bk. el-MUVATTA'; SÜYÛTÎ).

TENZİH

(التنزيه)

Allah'ın yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğuna inanıp bunu ifade etme anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "her türlü kötü ve nâhoş şeyden uzak olmak" anlamındaki nezâhet kökünden türeyen tenzîh "kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak" demektir. Terim olarak "zât-ı ilâhiyyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade etme" şeklinde tarif edilir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "nzh" md.; et-Taʿrîfât, s. 93; Lisânü'l-ʿArab, "nzh" md.). Sıfat Cenâb-ı Hak için düşünüldüğünde "O'nun zâtına nisbet edilen mâna" diye tanımlanır. Bu mânalarla (mefhum, muhteva) zât arasındaki nisbet olumlu ise "sübûtî sıfatlar", olumsuz ise "tenzihî/selbî sıfatlar" ortaya çıkar; "Allah bilendir"; "Allah fâni değildir" gibi. Tenzih, ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları (nitelikleri) O'ndan nefyetmek veya -mekân/mesafe tasavvuru olmaksızın- uzaklaştırmak, bir anlamda Allah'ın ne olmadığını belirtmektir.

Tenzih tevhidin başka bir ifadesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de nezâhet/tenzih kavramı yer almaz. Ancak İslâmiyet'in temel ilkesini oluşturan ve birçok kavramla dile getirilen Allah'ın birliği hususu vahyin temel örgüsünü teşkil eder. Bu bağlamda "mutlak mânada yaratılmışlık üstü" anlamına gelen, doksandan fazla âyette ve birçok hadiste görülen (Wensinck, el-Muʿcem, II, 390-395) tesbih ile bununla aynı mânada kullanılan takdis, ulüv (teâlâ) ve tebâreke kavramları zikredilebilir (Topaloğlu - Çelebi, s. 313). Kur'an'da 150'den fazla yerde geçen şirk kavramı (hadis rivayetleri için bk. Wensinck, el-Muʿcem, III, 108-118), ayrıca "küf'" (küfüv) ve "nid" (Kur'an'da çoğul şekli "endâd") kelimeleri tenzih ilkesini pekiştirir. Esmâ-i hüsnâ içinde yer alan evvel-âhir, bâkī, alî, celîl, mâcid-mecîd, vâhid ve zü'l-celâl isimleri tenzih niteliği taşır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de 100'ü aşkın yerde zikredilen ilâh kelimesi, nefiy edatı veya ifadesiyle ("lâ ilâhe illâ hû") Cenâb-ı Hakk'ı şeriki bulunmaktan tenzih eder (aynı mahiyetteki hadis rivayetleri için bk. a.g.e., I, 77-79).

İslâm âlimleri tenzihe yönelik birçok ilâhî beyan içinden, “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir” meâlindeki âyeti (eş-Şûrâ 42/11) esas alarak tenzihî/selbî sıfatları ittifakla kabul etmiştir. Selef âlimleri zâhirî mânaları bakımından teşbihi andıran haberî sıfatları te’vil etmediklerini ileri sürmüşlerse de “yed, vech, ayn” gibi kelimelerin lafzî/beşerî muhtevalarını da (el, yüz, göz) zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmemiş, böylece icmâlî te’ville yetinmiş, dolayısıyla tenzih ilkesini korumuştur. İslâm filozofları ile Mu‘tezile kelâmcıları ise teşbih endişesinden dolayı tenzihte bir anlamda aşırılığa kaçmışlar, filozoflar sübûtî sıfatları zât içinde saklamaya temayül gösterirken Mu‘tezile âlimleri mâna sıfatlarını sıfat listesi dışında bırakmışlardır (bk. SIFAT). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, tenzihte aşırı davrananlara atıfta bulunarak Allah’ın zâtına sıfat veya isim nisbet etmenin benzeşmeye yol açmadığını söylemiştir. Çünkü insanlar duyulur âlemdeki algı mekanizmasının dışında herhangi bir idrak imkânına sahip değildir. Binâenaleyh zât-ı ilâhiyye hakkında naslarda yer alan beyanları ancak bu idrak çerçevesinde anlayabilir. Fakat aynı naslar hiçbir şeyin Allah’a benzemediğini vurgulu ifadelerle defalarca tekrarlamaktadır. Böylece kişi, tevhid ilkesini tenzih çerçevesinde zâtın ispatı ve ispat çerçevesinde teşbihin nefyi gibi bir zihin fonksiyonu icra etmektedir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 146-148).

Tenzihî (selbî) sıfatlar sayılamayacak kadar çoktur. Ne kadar âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği varsa o kadar tenzih konusu mevcuttur. Ancak eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamak, yazılacak eserlerin planı konusunda bir bütünlük oluşturmak amacıyla kelâm âlimleri bunlar arasından altı temel konu seçmiştir: Vücûd “yokluğu düşünülmemek”, kıdem “varlığının başlangıcı olmamak”, bekā “varlığının sonu olmamak”, muhâlefetün li’l-havâdis “yaratılmışlara benzememek”, kıyâm bi-nefsihî “varlığı için başkasına ihtiyaç duymamak”, vahdâniyyet “şeriki bulunmamak.” Akaid ve kelâm kitaplarında tenzihî sıfatlar hakkında bazı ifadelerin kullanılması bir gelenek halini almıştır: Allah araz, cisim ve cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. Yine O kemiyet ve hacimden, basit ve birleşik olmaktan münezzehtir, sonlu değildir. Allah Teâlâ mahiyet ve keyfiyetle nitelendirilemez. O mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O’na benzemez, hiçbir şey O’nun ilim ve kudretinin dışında kalmaz

(Necmeddin en-Nesefî, s. 31 vd.; krş. Sâbûnî, s. 23-25; Abdüllatif Harpûtî, s. 178 vd.). Mûsâ Hüseyin Câbir et-Tenzîhâtü'l-ilâhiyye fi'l-fikri'l-İslâmî başlıklı bir doktora tezi hazırlamıştır (1402/1982, Câmiâtü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa, Mekke). Teşbih konusunda kaleme alınan eserler de tenzih meselesini açıklığa kavuşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 518-519; Müsned, V, 384; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 146-148; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 213-232; Necmeddin en-Nesefî, ʿAḳāʾid (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1408/1988, s. 31 vd.; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 23-25; Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 178-195; M. Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâżiʿi âyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1379/1959, s. 4-20; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, İstanbul 1984, s. 153-170, 233-248; a.mlf., "Muhâlefetün li'l-havâdis", DİA, XXX, 403-404; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 313; J. van Ess, "Tas̱ẖbīh wa-Tanzīh", EI² (İng.), X, 341-344.

Metin Yurdagür

TENZÎHÜ’l-KUR’ÂN

(تنزيه القرآن)

Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) Kur’an hakkında nazım ve anlam yönünden ileri sürülebilecek itirazlara cevap verdiği eseri.

Tam adı Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin’dir. Müellif önsözde, kişinin ilim tahsili çabalarında göz önünde bulundurması gereken hedefin dini ve dünyası için faydalı şeyleri geliştirmek ve yaratıcısına kulluk etme yollarını öğrenmekten ibaret olduğunu söylemekte, bunun da ancak Kur’an’ı okuyup mânasını kavramaya çalışmak ve Allah’a yönelmekle gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Kur’an’da öğütlerin yanı sıra yasakların ve diğer hususların bulunduğunu, kişinin bunları düşünmesi halinde Allah’ın kitabının kendisine yeterli olacağını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber ümmetinin ihtilâfa düşmemesi için onlara içeriğinde geçmiş ve geleceğin bilgisi bulunan, hükmüne göre hareket edenlerin doğru yola ulaşacağı, onu terkedenlerin sapıklığa düşeceği, Allah’ın hidayet nurunu ve doğru yolu temsil eden (krş. İbnü’l-Esîr, I, 332) Kur’an’a sarılmasını tavsiye etmiştir. Kādî Abdülcebbâr, Kur’an’dan faydalanmanın ihtiva ettiği mânaları öğrenmek, özellikle muhkem ve müteşâbih âyetleri bilmekle sağlanabileceğini söyler.

Tenzîhü’l-Ḳurʾân da tefsir türünden bir eser olmayıp hidayetinden istifade etmek amacıyla okunması sırasında Kur’an’ın doğru anlaşılmasını sağlamayı ve okuyucunun aklına gelebilecek meseleleri çözmeyi hedefleyen bir kitaptır. Müellif Kur’an’ın okunması esnasında ilk yönelişle anlaşılabilen beyanlara muhkem, anlaşılamayanlara müteşâbih demiş, ikinci grup âyetleri Arap dilinin kuralları ve ilâhî beyanın gayeleri doğrultusunda yorumlamaya çalışmıştır. Bu yönüyle Tenzîhü’l-Ḳurʾân yine Kādî Abdülcebbâr’a ait Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’dan ayrılır. Öyle anlaşılıyor ki müellif, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’da Mu‘tezile mezhebine has görüşleri kanıtlamak istemiş, bu eserinde ise Kur’an’ın hidayet yönü üzerinde durmuştur.

Tenzîhü’l-Ḳurʾân’da 114 sûre için ayrı ayrı başlıklar açılmış, “Şöyle bir soru yöneltilebilir” (rubemâ kīle) şeklindeki ibare ile başlayan cümlelerde meseleler soru şeklinde ortaya konmuş, ardından bunlara cevap verilmiştir. Burada eserin adını oluşturan “Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin” ifadesi muhtemelen, “Kur’an’ın kendisine yöneltilen eleştirilerden tenzih edilmesi” biçiminde değil “Kur’an’ın yöneltilebilecek eleştirilerden tenzih edilmesi” şeklinde düşünülerek seçilmiştir; çünkü Kur’an’a dair kaydedilen yüzlerce sorunun daha önce sorulmuş olması mümkün değildir. Eserdeki ilk soru şöyledir: Bir işe başlarken niçin “rahmân ve rahîm olan Allah’la” değil de “rahmân ve rahîm olan Allah’ın adıyla” diyoruz? Halbuki biz yardımı Allah’ın isminden değil kendisinden istemekteyiz. Bu soruya şöyle cevap verilmiştir: Allah’ın ismi yüceltmek amacıyla anıldığında O’nun zâtı kastedilmektedir (Tenzîhü’l-Ḳurʾân, s. 8). Yine “el-hamdü lillâh” ifadesinde Allah kendini övmektedir; halbuki bize, “el-Hamdü lillâh deyin” gibi bir emir verilmeli değil miydi? Bunun cevabı da şöyledir: Söz konusu ibareden maksat şükrün emredilmesi ve bunun nasıl yapılacağının öğretilmesidir. Zira sûrenin, “Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz” meâlindeki devamı hazfedilen “deyin” fiilini ifade etmektedir (a.g.e., s. 9).

Eserde temas edilen hususlardan biri de Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında tartışma konusu edilen rü’yetullah meselesidir. Kādî Abdülcebbâr, Kıyâme sûresinde geçen, “Rablerine bakacaklardır” meâlindeki ifadeyi (75/22-23), “Rablerinin mükâfatını umup bekleyeceklerdir” şeklinde yorumlamıştır. Çünkü ona göre Allah cisim olmadığından görülemez. Bu anlayış ölüm sonrası âlemdeki şartların dünya şartlarına benzediği kanaatinden doğmaktadır. Fakat müellif burada aynı konuyu ele aldığı Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’da meseleyi irdelediği kadar irdelememekte ve mezhebinin üslûbunu kullanmamaktadır. Tenzîhü’l-Ḳurʾân’daki son soru Nâs sûresiyle ilgilidir. Sûrede şeytanın insana yapabileceği kötülükten Allah’a sığınmanın gereği belirtilmekte ve bunun Mu‘tezile tarafından ileri sürülen irade hürriyeti görüşüyle çeliştiği iddia edilmektedir. Müellif buna cevap olarak -sûrede cinlerin yanı sıra insanların da kişiyi vesveseye soktuğunun ifade edilmesinden hareketle- şeytanın bu tür etkilerinin insanın aklını ve şahsiyetini bozamayacağını söylemektedir. Buna göre insan iradesini kullanarak bu tür zararlı düşüncelerden kendini kurtarabilir. Şayet kulun her fiilini Cenâb-ı Hak yaratmış olsaydı vesvese telkin eden cinlerden ve insanlardan Allah’a sığınmanın bir anlamı kalmazdı (Tenzîhü’l-Ḳurʾân, s.

489).

Kādî Abdülcebbâr kitabın sonunda yirmi beş sûreden seçtiği, Tirmizî rivayetine göre (“Daʿavât”, 82) farklılık arzeden doksan dokuz ilâhî ismi çok kısa ifadelerle açıklamakta, Kur’an okumanın, dua ve niyazların makbul sayılması için bu isimlere ait muhtevanın göz önünde bulundurulmasının şart olduğunu belirtmekte, ardından dua ve niyazlarda uyulması gereken bazı hususlara temas etmektedir. Esasen kendisi el-Muġnî adlı eserinin V ve XX/2. ciltlerinde sayıları 200’e yaklaşan ilâhî isimleri şerhetmiştir. Daha çok müellifin kendine has istidlâllerine, onun bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerine, âyetlere, az sayıdaki hadis ve haberlere dayanılarak telif edilen eser Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’deki yazma nüshasına (Tefsîr, nr. 330) dayanılarak Râgıb el-İsfahânî’nin Muḳaddimetü’t-tefsîr’i ile birlikte basılmıştır (Kahire 1329, s. 393-431). Dârü’n-nehdati’l-hadîse tarafından da yayımlanan eser üzerine (Beyrut, ts.) Metin Bozkuş yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, Tenzîhü’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-hadîse); a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, II, 673-674, 779-787; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 25; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 332; Serkîs, Muʿcem, I, 923, 1269; Îżâḥu’l-meknûn, I, 329; Mahmûd Besyûnî Fûde, Neşʾetü’t-tefsîr ve menâhicühû fî ḍavʾi’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye, Kahire 1406/1986, s. 251-257; Zülkarneyn Avcı, Kâdı Abdulcebbâr ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 50-51, 57-63; İsmail Cerrahoğlu, “Kâdi Abdülcebbâr ve Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin Adlı Eseri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 55-61; Metin Bozkuş, “Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhü’l-Kur’ân Ani’l-Metâin Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Sivas 1999, s. 357-384; Metin Yurdagür, “Müteşâbihü’l-Kur’ân”, DİA, XXXII, 207.

Mustafa Öz

TENZÎHÜ’ş-ŞERÎA

(تنزيه الشريعة)

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Mevżûʿât’ına dair Süyûtî’nin kaleme aldığı üç eser için Ebü’l-Hasan İbn Arrâk (ö. 963/1556) tarafından yazılan muhtasar

(bk. el-MEVZÛÂT).

TENZİL

(bk. NÜZÛL).

TEODOR KASAP

(1835-1897)

Rum asıllı gazeteci, yazar ve çevirmen.

10 Kasım 1835 tarihinde Kayseri Tavlasun'da (önceleri Aydınlık, bugün Kayseri Melikgazi merkez köyü) doğdu. Kayseri'nin ünlü Kasapoğulları ailesinden olup dokuzu erkek, beşi kız on dört kardeşin en büyüğüdür. Babası Serafim (Sefer) Kasapoğlu, yörenin ünlü kumaşçılarındandı. 23 Cemâziyelâhir 1272 (3 Mart 1856) tarihli pasaportunda adı Todori Sakar şeklinde geçmektedir (Turgut Kut arşivi). Teodor Kasap (Theodor Kasapis), on üç yaşında babasını kaybedince İstanbul'a gitti. Kapalı Çarşı civarındaki Astarcılar Hanı'nda kumaşçılık yapan bir Rum'un dükkânında çıraklığa başladı. Bir yandan da Kuruçeşme Rum Millet Mektebi'ne kaydoldu. Kendi kendine Fransızca öğrendi. Kırım harbinden dönen ve Alexandre Dumas Père'in kuzeni olan levazım subayı ile bir alışveriş sırasında tanıştı. Bu subay, onun dile olan merakını ve Fransızca çalıştığını görünce öğrenimine Paris'te devam etmesini sağladı. Paris'te Alexandre Dumas Père'in özel sekreterliğini yaptı (Hemmings, s. 186-187);

onunla birlikte birçok seyahate katıldı. Özellikle Giuseppe Garibaldi'nin İtalyan birliğini kurmayı amaçlayan "Risorgimento" (yeniden yükseliş) hareketini (4 Nisan 1860) izlemek için Alexandre Dumas Père ile Sicilya'ya (pasaportundaki vize tarihi 3 Mayıs 1860) gitti. Nâmık Kemal ile bazı Jön Türkler'i Dumas Père'le tanıştırdı.

1870 yılı başında İstanbul'a döndü ve Kurtuluş Rum Mektebi'nde Fransızca dersleri vermeye başladı. Okulda tanıştığı Iuliya adlı bir bayanla evlendi. Kendi matbaasını kurup önce küçük oğlunun ismini verdiği Rumca mizahî O Diogenis ve Fransızca Le Diogène'i çıkarıp 24 Kasım 1870'te de Türkçe Diyojen'i yayımlamaya başladı. Diyojen kapandıktan sonra başka bir gazete çıkarmak için saraya 29 Zilhicce 1289'da (27 Şubat 1873) bir dilekçe verdi (Turgut Kut Arşivi). 5 Nisan 1873'te Çıngıraklı Tatar'ı, 30 Ekim 1873'te Hayâl'i çıkardı. Hayâl'de yazdığı bir yazıya göre (sy. 307, 1 Kânunusâni

1292/13 Ocak 1877) mebus seçilmek niyetindeydi. Hatta dergisine abone olan şehremini Galip Paşa'dan da ismini deftere kaydetmesini ve seçilmesi için gayret etmesini istedi. Hayâl'deki bu yazıdan on gün sonra Edirnekapı, Tekfur Sarayı ve Üsküdar Yenimahalle sakinlerinin Şehremânet-i Aliyyesi'ne 8 Muharrem 1294/11 Kânunusâni 1292/23 Ocak 1877 tarihinde verdikleri yirmi imza ve mühürlü beyannâmeye göre Teodor Kasap Efendi'nin yapılacak seçimlerde mebus namzedi olması ve adının namzet defterine kaydedilmesi istenmektedir (Turgut Kut arşivi). Ancak daha sonra mebusluktan vazgeçti ve kendisinde bu liyakati görmediğini bildirdi (İstikbal, sy. 233, 4 Safer 1294/18 Şubat 1877). Buna rağmen araları sürekli açık olan Çaylak Tevfik çıkardığı Çaylak'ta, "Kasap mebus olmuştur" diye haber verdi (sy. 114, 7 Şubat 1292/19 Şubat 1877).

Hayâl beş defa kapatıldı ve değişik sayılarında imtiyaz sahibi değiştirildi. Hatta Diyojen'de (sy. 7, 4 Şubat 1286/16 Şubat 1871) Evangelinos Misailidis'in çıkardığı Anatoli gazetesi için "Anadolu nam bakkal gazetesi" diye yazıp alay ederek didiştiği E. Misailidis Efendi'yi Hayâl'in imtiyaz sahibi yaptı (sy. 182, 14 Ağustos 1875). Teodor Kasap, elleri zincirle bağlı Karagöz'ün "Kanun dairesinde serbestî" alt yazılı karikatüründe (Hayâl, sy. 319, 20 Şubat 1877) Kanûn-ı Esâsî'nin 12. maddesine mizah yoluyla imada bulundu ve II. Abdülhamid'in iradesiyle hakkında dava açıldı. Mahkeme, Matbuat Nizamnâmesi'nin 15. maddesine dayanarak Mart 1877'de kendisini üç yıl hapse mahkûm etti. Hayâl 368. sayısında yayımına son verirken 6 Ağustos 1877'de tek yapraklık bir ilâve yayımladı. Öte yandan 22 Ağustos 1875'ten itibaren başyazarlığını Esad Efendi'nin yaptığı İstikbal gazetesini çıkarmaya başladı.

Teodor Kasap Türkçe konuştuğu halde yazı yazamıyordu. Yazılarına ve çevirilerine yeğeni avukat Lazaridis ile yakın dostu Fehmi yardımcı oluyordu. Yazı yazmayı ancak hapishanede öğrendi. Kısa bir süre için göz yumularak kefaletle tahliye edildi. Sultan Abdülhamid, kendi fikirlerini duyurmak üzere Teodor Kasap'a Nâşir adıyla (BA, İDH, nr. 61399) günlük bir gazete çıkarması için izin ve para vermeyi düşünüyordu. Ancak Teodor Kasap kılık değiştirip bir gemiyle Fransa'ya kaçtı. Paris'te Lettres à S. E. Said Pacha adıyla yazdığı kitapta Sultan Abdülhamid'i ve devlet yönetim sistemini ağır bir dille eleştirdi. Bunun üzerine sultan tarafından kaçak ilân edilince Paris'te fazla kalamadı. Paris, Cenevre, Napoli ve Londra arasında

sürekli dolaştı. Ali Şefkatî ile birlikte 1879-1881 yılları arasında İstikbal adlı gazeteyi yeniden çıkarmaya başladı. Her ikisi de Osmanlı sefarethâneleri tarafından izlendi ve saraya haklarında sürekli bilgi verildi. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in II. Abdülhamid'e yazdığı tarihsiz bir yazı (BA, YEE, nr. 15/84) sonucu affa uğradı ve 1881'de İstanbul'a döndü. "Kitâbî-i Hazreti Şehriyârî" olarak saray kütüphanesine alındı. Sultan için polisiye romanlar çevirdi. Monte Kristo tarzında Sarı Yûsuf'u yazdı. Hayatının sonuna kadar bu görevde kaldı. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi ölüm kütük defterine göre (s. 430) Theodoros Serafim Kasapis 5 Haziran 1897'de İstanbul'da öldü. Cenazesi

Beşiktaş Yenimahalle, Şerbethane sokağındaki evinden kaldırıldı; âyini Beşiktaş Meryem Ana (Panagia) Kilisesi'nde icra edildi (Karaca, s. 371-381).

Büyük oğlu Aleko Kasap 13 Eylül 1871'de Beşiktaş'ta doğdu. Mektebi Sultânî'yi 1890'da bitirdikten sonra (Berküren, II, 429) 1 Temmuz 1891'de Hariciye Nezâreti Tahrîriye Kalemi'ne girdi. Cumhuriyet'in ilânına kadar bu görevde kaldı.

Eserleri. Telifleri. 1. La question des réformes et des garanties (Constantinople 1876). 2. Lettres à S. E. Said Pacha (Paris 1877). 3. Sarı Yûsuf (Haydut Yûsuf). Bu romanın bir nüshasının Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde, bir nüshasının da Teodor Kasap'ın Paris'te yaşayan küçük oğlu Diyojen'de bulunduğu kaydedilmektedir (Akşam, nr. 9574). Adapte ve Çevirileri. 1. Monte Kristo (I-VI, İstanbul 1288-1290). Alexandre Dumas Père'in Le comte de Monte Cristo adlı romanının çevirisidir. 2. Pinti Hamid (İstanbul 1290, Molière'in L'Avare [1668] adlı komedisinden adaptedir). 3. İşkilli Memo (İstanbul 1291, Molière'in Sganarelle ou le Cocu imaginaire [1660] adlı bir perdelik manzum oyunundan adaptedir). 4. Para Meselesi (İstanbul 1292). Alexandre Dumas Fils'in La Question d'argent (1857) adlı komedisinden çevrilmiştir. Adapte ettiği oyunlar yanında Diyojen ve Hayâl gazetelerinde tiyatro üzerine yazılar yazmış, tiyatronun âdeta bir ahlâk okulu olduğu fikrini savunmuştur. Güllü Agop'un Osmanlı Tiyatrosu'nda sahnelediği oyunları Fransız ahlâk ve yaşayışını yansıtması, kötü çevrilmiş olması ve oyuncuların Türkçe telaffuz bozuklukları bakımından eleştirmiştir. Tanzimat'la beraber Batı'dan

gelen tiyatroya karşı orta oyunu ve Karagöz'ü savunmuş, bu yerli damarın zamanın ihtiyacını karşılayacak şekilde ıslah edilmesini ve oynamakta olduğu avlulardan modern tiyatro sahnesine çıkarılmasını istemiştir.

Teodor Kasap, Galata Yenicami caddesindeki Zincirli Han'da Diyojen'i (Rumca'sı O Diogenis, Fransızca'sı Le Diogène) (24 Kasım 1870 - 10 Ocak 1873, 183 sayı), Rumca baskısı O Kudunatos (5 Haziran 1873 - 19 Temmuz 1873, 29 sayı) başlığını taşıyan Çıngıraklı Tatar'ı (5 Nisan 1873 - 18 Temmuz 1873, 29 sayı), Fransızca'sı Polichinelle, Rumca'sı O Momos, Ermeni harfli Türkçe baskısı Kheyal (3 Kasım 1873 - 5 Ocak 1874, 10 sayı) şeklinde olan Hayâl'i (30 Ekim 1873 - 30 Haziran 1877, 368 sayı) çıkarmıştır. Galata Zindankapı Bıçakçılar sokağı 56 numarada, haftada iki defa dört sayfa olarak neşredilen Hayâl'de yer yer Ermenice yazılar da bulunmaktadır. Karikatürler N. Berberian imzasını taşır. Teodor Kasap yayımladığı İstikbâl (22 Ağustos 1875 - 21 Şubat 1877, 236 sayı) gazetesi yanında Petko R. Slaveykov'un redaktörlüğünde çıkan Zvınçatiy glumço (zilli avanak) (1873); Şutos (şakacı) (1873-1874), Kosturka (paslı bıçak, 1874) adlı Bulgarca mizah gazetelerinin de sahibidir (Mevsim, sy. 2 [2008], s. 190).

BİBLİYOGRAFYA

Genikon Mitroon Thanaton (Genel ölüm kütük defteri s. 430), Fener Rum Patrikhânesi Arşivi; Turgut Kut'un arşivindeki Teodor Kasap ile ilgili Türkçe, Fransızca ve Rumca belgeler; Mehmed Zeki Pakalın, "Teodor Kasap", Sicill-i Osmânî Zeyli (haz. Ali Aktan), Ankara 2009, XVIII, 44-46; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 52, 60-61, 70-71; N.(ikiforos) Moshopulos, La presse dans la renaissance balkanique, Atina 1932, s. 141-144; a.mlf., "Teodoros Kasapis 1836-1897", Eteria Thrakikon Meleton. Arhio tu Laografiku ke Glosiku Thisavru, sy. 32, Atina 1966, s. 3-6; a.mlf., "Teodor Kasapis ö. 1897", Megali Elliniki Engiklopedia, Atina 1930, XIII, 931; Köprülü, Araştırmalar, s. 267-272; Midhat Cemal Kuntay, Namık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında), İstanbul 1944, I, 586-596; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın

Tarihimizde İlave, İstanbul 1960, s. 62-65; Asaf Tugay, İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler, İstanbul 1961, I, 124-125; Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-69, I-II, tür.yer.; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1974, III, 45, 243; Zeynep Kerman, 1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1978, s. 357, 393; F. W. J. Hemmings, The King of Romance. A Portrait of Alexandre Dumas, London 1979, s. 186-187; Hamdi Özdiş, Tanzimat Devri Mizah Gazetelerinde Batılılaşma ve Toplumsal-Siyasal Eleştiri: Diyojen (1870-1873) ve Çaylak (1876-1877) Üzerine Bir Araştırma (yüksek lisans tezi, 2004), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Osmanlı Mizah Basınında Batılılaşma ve Siyaset (1820-1877), İstanbul 2010; a.mlf., "Teodor Kasab ve İstikbâl Gazetesine Dair Notlar", Kebikeç, sy. 20, Ankara 2005, s. 5-26; a.mlf., "Yeni Osmanlılıktan İttihatçılığa Bir Portre: Esad Efendi (1842-1901)", a.e., sy. 26 (2008), s. 7-36; Tahsin Berküren, Galatasaray Mezunları 1871-2006, İstanbul 2007, II, 429; Zafer Karaca, İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri, İstanbul 2008, s. 371-381; Hikmet Feridun Es, "Tanımadığımız Meşhurlar: Türkiyede İlk Mizah Gazetesini Çıkaran Adam", Akşam, 13-28 Haziran 1945; Niyazi Ahmet Banoğlu, "Aleko Kasap'tan Ali Ekrem'e Yazılmış Bir Mektup", Tarih Dünyası, sy. 62, İstanbul 1965, s. 188-189; H. Refik Ertuğ, "Teodor Kasab ve Hayal", Hayat Tarih Mecmuası, X/6, İstanbul 1974, s. 24-28; Kevork Pamukciyan, "Mizahi 'Hayal' Gazetesinin Ermeni Harfli Türkçe Baskısı", TT, sy. 42 (1987), s. 356-360; "Hayal Mecmuası Sahibi Teodor Kasab'ın Mahkûmiyet İlâmı", Güldiken, sy. 1, İstanbul 1993, s. 120-122; J. Strauss, "The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th-20th Centuries)", WI, XXXV/2 (1995), s. 189-249 (Türkçe çevirisi, "Milletler ve Osmanlıca: Osmanlı Rumlarının Osmanlı Edebiyatına Katkısı, 19. ve 20. Yüzyıllar" [trc. Ayten Sönmez], Kritik, sy. 2, İstanbul 2008, s. 132-138); Erol Üyepazarcı, "Türk Basınının İlk Mizah Dergisi: Çıngıraklı Tatar", Müteferrika, sy. 21, İstanbul 2001, s. 27-44; a.mlf., "II. Abdülhamid'in Çevirttiği Polisiye Romanlar", a.e., sy. 28 (2005), s. 30; a.mlf., "II. Abdülhamid'in Özel Kütüphanesi", a.e., sy. 32 (2007), s. 107-108; a.mlf. - Raşit Çavaş, "II. Abdülhamid'in Polisiye Roman Merakı ve Çevirttiği Polisiye Romanlar", a.e., sy. 22 (2002), s. 97-116; Stratis D. Tarinas, "İstanbul Türk Basınında Rum Gazeteci ve

Yayıncılar”, TT, sy. 236 (2003), s. 24-28; a.mlf., “Kasapoğlu (Kasapis) Teodoros”, Engiklopedia to Elliniko Tipo 1784-1974, Atina 2008, I, 529-531; Hamza Çakır, “Tarihimizde İlk Mizah Dergisi Diyojen’i Kapatma Cezasına Yine Mizahi Yoldan Gösterdiği Tepkiler”, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 15, Konya 2006, s. 161-172; Hüseyin Mevsim, “19. Yüzyıl Bulgar Uyanış Çağı ve Bulgar Kitapları Dergisi (1858-1862)”, Kritik, sy. 2 (2008), s. 184-198; İhsan Sungu, “Diyojen Gazetesi”, AA, I, 339-341; a.mlf., “Teodor Kasap 1835-1905”, a.e., I, 126-127; “Teodor Kasap (1835-1905)”, TA, XXXI, 94-95; Fahir İz, “Ḳaṣāb, Teodor”, EI² (İng.), IV, 681-682.

Turgut Kut

TEPEDELEN

Arnavutluk’ta tarihî bir kasaba.

Bugün Tepelenë adıyla bilinen kasaba, Arnavutluk’un güneyindeki dağlık kesimde Klisure (Këlcyrë) kanyonunun batı girişindeki Drino ve Vjosë (Viyose) nehirlerinin birbirine kavuştuğu yerin yakınında küçük bir yerleşme yeri olarak kurulmuştur. Tarih boyunca Güney Arnavutluk’un anayol güzergâhına hâkim bir mevkide stratejik bir öneme sahip olmuştur. Küçük kasaba Ergirikasrı’nın (Gjirokastër/Argyrokastro) 32 km. kuzeyinde, Avlonya’nın (Vlorë) 80 km. güneydoğusunda ve Yanya’nın (Ioannina) 100 km. kuzeybatısında yer almaktadır. Tepedelen, 897 Ramazanında (Temmuz 1492) buraya gelerek bayramı geçiren ve Arnavutluk dağlarındaki âsilerle çarpışan II. Bayezid tarafından tesis edilmiştir. Oruç Bey yukarıdaki tarihi vermekte ve padişahın paşaları ve askerleriyle Depedelen Hisarı’nda bulunduğunu belirtmektedir (Oruç Beğ Tarihi, s. 151). Hoca Sâdeddin Efendi de II. Bayezid’in Tepedelen’de yirmi dört gün kaldığını yazar. II. Bayezid’in kaldığı 56 × 40 m. ölçüsündeki küçük kale hâlâ ayaktadır. Burası muhtemelen, bir Roma şehri olan Antigoneia’nın yerinde, Ortaçağ’dan kalma bir kalenin

üzerinde kurulmuştur. Ancak arkeolojik kazılar esnasında Osmanlı öncesi döneme ait herhangi bir kalıntıya rastlanmamıştır. Kasabanın Arnavutça isminin Türkçe Tepedelen’den geldiği açıktır. Buranın tarihi savaşçı dağ kabilelerine karşı verilen sürekli çarpışmalarla doludur.

926 (1520) tarihli tahrir kayıtlarına göre Tepedelen’de bir kadı bulunmakta olup nüfusu yirmi yedi hıristiyan, üç müslüman hânesinden meydana gelmekteydi. Tepedelen Kalesi’nde bir dizdar ve kethüdânın idaresinde 183 muhafız görev yapıyordu. Bu durum dağlık bölgenin kontrolü için askerî bir üs görevi yapmasından kaynaklanıyordu. Nitekim aynı tarihte yakınındaki Skrapar kasabası 105 müslüman, 205 hıristiyan sivil nüfusa sahipti, fakat burada bir dizdarla otuz muhafız bulunuyordu. Diğer yakın kasabalardan Premedi (Përmet) aynı durumdaydı (208 hâne hıristiyan, bir dizdar, on muhafız). Tepedelen’in en ayrıntılı tasvirini 1081 (1670) yılında kasabayı

ziyaret eden Evliya Çelebi yapmıştır. Onun verdiği bilgiler kasabanın 1520'lere nisbetle büyük bir gelişme gösterdiğine işaret eder. Buna göre Tepedelen, bir kadı ile Arnavutluk'un yüksek tepelerindeki âsilere karşı mücadele işiyle görevli, emrinde 100 asker bulunan bir voyvoda tarafından yönetilmekteydi. Kalede askerler için ayrılmış kırk küçük ev vardı. Sursuz şehirde ise 200 ev, altı dükkân ve bir cami mevcuttu. Evliya Çelebi, Tepedelen'in fethini Gedik Ahmed Paşa'ya nisbet etmektedir ki bu doğru değildir. Kalenin ölçüsü ve çevresiyle ilgili bilgi de (600 adım) abartılıdır.

Tepedelen, XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın ilk yıllarında bölgede yarı bağımsız vali olarak hüküm süren, Arnavutluk'un güneyini ve Yunanistan'ın ana bölümünü idaresine alan Tepedelenli Ali Paşa'nın doğum yeridir. Ali Paşa burada yaklaşık 400 m. uzunluğunda büyük bir kale yaptırmıştır. 1820'de tamamlanan kale II. Bayezid yapısıyla birleşmiştir. Uzun kitâbesi Vezir Kapısı'nın üzerinde bugüne ulaşmıştır. Bölgeyi ziyaret eden İngiliz seyyahı William M. Leake, Lord Broughton ve İngiliz romantik şairi Lord Byron kaleden övgüyle söz eder. Byron, Tepedelen'deki Ali Paşa Konağı'nda misafir kalmış, meşhur "Childe Harold"unda buranın ilginç bir tasvirini yapmıştır.

Tepedelen'in son dönemine ait en ayrıntılı bilgi 1306 (1888-89) yılına aittir. Bu dönemde kasabada 1800 nüfus, otuz dükkân ve iki cami mevcuttur; biri Sultan II. Bayezid, diğeri Ali Paşa tarafından yaptırılmıştır. Ayrıca burada bazı tekkeler ve Vjosë nehri üzerinde birçok defa yıkılan taş köprü bulunmaktaydı. Ali Paşa Konağı'nın kalıntıları hâlâ ayaktaydı. Tepedelen kazası dörtte biri hıristiyan olan 20.000 nüfusluk altmış altı köy içermekteydi. Bölgenin dağlık yapısı sebebiyle ziraat sadece nehir boyu uzanan küçük düzlüklerde mümkündü. Nüfusun başlıca geçim kaynağı Evliya Çelebi'nin de zikrettiği gibi keçi ve koyun yetiştiriciliğiydi. Bunların yünlerinden bölgenin ana üretimi olan abâ ve çuval dokumacılığı yapılmaktaydı. Osmanlılar 1912 yılı sonunda Tepedelen'i ve bütün Arnavutluk'u kaybettiler. 1914'te Zografos'un Yunan çeteleri, Tepedelen civarındaki köylerin çoğunu yakıp yıkarak bölgenin Yunanistan'a ilhakını sağlayıncaya kadar pek çok müslüman öldürdüler. 1920 Temmuzunda İtalyan askerleri tarafından işgal edilen Tepedelen Kalesi köylülerden oluşan Arnavutluk askerlerince kuşatıldı. II. Dünya Savaşı'nda Tepedelen ve civarı büyük ölçüde hasar gördü, her iki cami ve taş köprü yıkıldı.

Ayakta kalan büyük kale 1960’lı yıllarda onarım görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 151; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 71; Evliya Çelebi, Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions: Kossovo, Montenegro, Ohrid (trc. ve nşr. R. Dankoff - R. Elsie), Leiden 2000, s. 93-97; J. Godart, l’Albanie en 1921, Paris 1922, s. 266-268; Guide d’Albanie (ed. A. Buda v.dğr.), Tirana 1958, s. 308-310; Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 63-64; Historia e Popullit Shqiptar (ed. Selim Islami - K. Frashëri), Prishtinë 1979, I, 404-405; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912, İstanbul 1990, s. 243-248; Skender Bejko, “Kalaja e Tepelenës”, Monumentet, sy. 2, Tirana 1971, s. 103-112; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1626; “Tepelena”, Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 1084-1085.

Machıel Kıel

TEPEDELENLİ ALİ PAŞA

(ö. 1822)

Yanya valisi.

Kökeni gibi doğum tarihi de tartışmalı olup Yanya'nın kuzeybatısında yer alan Tepedelen'de muhtemelen 1740 veya 1744'te dünyaya geldi. Döneminde yazılmış bazı kaynaklarda tarihin 1750-1751 olarak gösterilmesi dikkat çekicidir (Holland, s. 109; De Beauchamp, s. 23). Atalarının XVII. yüzyılda Kütahya'dan göç etmiş Nazif isminde bir Mevlevî dervişine dayandığına (Ahmed Müfid, s. 32; Remérand, s. 9) veya Yıldırım Bayezid zamanındaki Arnavutluk seferine katılıp orada yerleşen Anadolu kökenli Türk fâtihlerinden geldiğine (İbrahim Manzour Efendi, s. 4; De Beauchamp, s. 24) dair bilgilerin doğruluğunu araştırmak mümkün olmamakla beraber tevcih edilen üç tuğlu paşalık beratında kendisinden Anadolulu Ali diye bahsedilmektedir. 1805'te Mısır valiliğini elde eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa gibi bu dönemde devlet kuracak kadar güç kazanan âyanların böyle olmasa dahi köken bakımından Anadolu'dan göç etmiş ailelere mensup bulunduğunun vurgulanması ayrıca önemlidir. Aile kendini eski müslümanlardan saymaktaydı (De Beauchamp, s. 24). 1717'de Venedik savaşı esnasında Korfu seferinde şehid düştüğü belirtilen büyük babası Muhtar Bey ve babası Veli Paşa, Tepedelen mütesellimliğini ellerinde tutmuşlardır. Hayatı komşularıyla mücadele ile geçen Veli Paşa, 1753'te kırk beş yaşında öldüğünde Ali on üç-on dört (İbrahim Manzour Efendi, s. 6; De Beauchamp, s. 27) veya on beş-on altı (Holland, s. 109) yaşlarındaydı. Annesi Esmihan Koniçe Arnavut beylerinden Zeynel'in kızıdır. Mütehakkim kişiliğiyle annesinin büyük ölçüde etkisinde kalan, onun kurnazlığını ve zekâsını, babasının sert mizacını tevarüs eden Ali'nin gençliği de akrabalarıyla mücadele içinde geçti. Bu sebeple aile 1770'te Tepedelen'den 18 mil uzaklıkta bulunan Gardiki'ye kaçmak zorunda kaldı. Ali önceleri derbendler başbuğu Kurt Ahmed Paşa'nın himayesine girdi, onunla bozuştuğunda Delvine mutasarrıfı Kaplan Paşa'ya intisap etti ve onun Ümmü Gülsün (Ahmed Müfid, s. 42) yahut Emine (İbrahim Manzour Efendi, s. 9; De Beauchamp, s. 61) adındaki kızı ile evlendi (1768); ancak

daha sonra Kaplan Paşa'nın aleyhinde ve idamına yol açan gelişmelerde rol oynadı. Delvine mutasarrıfı Mustafa Paşa'nın eşkıya tarafından katli üzerine mîr-i mîranlıkla paşanın

yerine getirildi (Şevval 1198/Ağustos 1784). Delvine ile birlikte Yanya'ya mutasarrıflık göreviyle ilk tayini 1199'da (1784-85) olduysa da eski mutasarrıfın yerinde bırakılması gerekli görüldüğünden tayin iptal edildi.

Safer 1200'de (Aralık 1785) Tırhala mutasarrıflığına getirildi ve aynı yılın nisan ayında buna ilâveten Kurt Ahmed Paşa'nın vefatıyla (1784) boşalan, Tesalya-Epir dağ geçitlerinin güvenliğiyle vazifeli derbendler başbuğluğuna tayin edildi. Ocak 1787'de eşkıyadan arındırma bahanesiyle kuvvet sevkettiği, otuz üç yıl idaresinde kalacak olan Yanya sancağını elde etti. Cemâziyelevvel 1202 (Şubat 1788) Avusturya savaşı sebebiyle iki tuğlu paşa olarak 4000 yaya ve atlı askeriyle mehter çaldırıp orduya katıldı (Zaîmzâde Mehmed Sâdık, s. 49). Güçlü bir konuma sahip olduğu, sadrazam tarafından Belgrad yörelerinde görevlendirilmek istendiğinde Rumeli Valisi Süleyman Feyzi Paşa'nın maiyetine girmeyi kabul etmediğini söylemesinden anlaşılmaktadır. Bu görevi daha sonra sadrazamın ricası ve ısrarı karşısında kabul ederek Ramazan 1202'de (Haziran 1788) yola çıktı (a.g.e., s. 54). Aynı yıl derbendler paşası tayin edildi (De Beauchamp, s. 47). Pançova (Pančevo) harekâtına katıldı, savaşın sonlarına doğru Maçin muharebesinde (1791) yararlılık gösterdi. Savaş esnasında Sırplar'ın isyan etmesini önlemekle beraber bölgede zorla hâkimiyet kurmak istemesi ve bu amaçla bazı tertipler içine girmesi hoşnutsuzluğa yol açtı.

Savaşın ardından büyük bir mesele halinde devleti yıllarca uğraştıracak olan dağlı eşkıyasının tenkilinde ve bunların içinde yer alan Arnavutlar'ın dağıtılmasında Ali Paşa'nın ve derbendler nâzırı tayin edilen oğlu Veliyyüddin Bey'in yardımları görüldü (1792-1794). Vidin'de isyan eden Pazvandoğlu'na karşı yapılan askerî harekâta (1798) 15.000 askerle katıldı. Bu münasebetle kendisine üç tuğlu paşalık (Holland, s. 107, 111) ve "sultanın aslanı" lakabı verildi (İbrahim Manzour Efendi, s. 140; De Beauchamp, s. 90). Aynı dönemde devletin içinde bulunduğu zafiyet bölgedeki sancakların mahallî güçler tarafından âdeta yağmalanmasına ve bunların birbiriyle açık mücadele içine girmesine yol açmaktaydı (Özkaya, s. 57). Bu gelişmelerin neticesinde büyük oğlu Muhtar Bey'e Eğriboz ve

Karlı-ili sancaklarının verilmesi, Veli'nin de mîr-i mîran yapılması ile nüfuz sahası ve gücü büyük ölçüde arttı (Cevdet, VI, 306). Ali Paşa, Güney Arnavutluk-Epir dağlık kıyı bölgelerinde yaşayan hıristiyan Sulyotlar'a karşı bunların tamamen imhasıyla neticelenen kanlı bir mücadeleye girişti (1788-1800). Batı'da Ali Paşa'nın keyfî idaresine baş kaldıran kahramanlar diye takdim edilen Sulyotlar'ın, Adriyatik dağlık bölgelerinin denetim altında tutulmasıyla ilgili genel devlet politikası uyarınca kontrol altına alındıkları açıktır (Şakul, s. 120, 121, 316).

1791'de Rus-Avusturya-Osmanlı savaşı esnasında Rusya ile ilişkilere girdi ve Yanya'da bir Rus konsolosluğu açılmasına izin verdi. Haziran 1791'de savaş sonunda müstakil bir hükümdar olarak tanınması ve çarın koruması altında bulunması şartıyla Rusya'ya bir ittifak projesi teklif etti. Buna göre Rusya bölgedeki İslâm inancına saygı gösterecek, Ali Paşa'yı malî yönden destekleyecek ve çeşitli üslerde düzenli askerî birlikler yerleştirerek idaresi altındaki topraklarda hüküm sürmesine katkı sağlayacaktı. Ali Paşa da Grek-Ortodoks ahaliye Türk-müslüman halkla eşit muamelede bulunmayı, karışık askerî birlikler kurmayı tekeffül edip güvence olmak üzere oğullarından birini çarın sarayına rehine yollamayı kabul etmekteydi. İttifak gerçekleşme noktasına gelmemekle beraber Ali Paşa'nın, Rus ve Avusturya ile bu anlamda temasları olan İşkodralı Kara Mahmud Paşa gibi Bâbıâli'yi baskı altında tutmaya çalıştığı anlaşılmaktadır (Bartl, s. 78-79).

Venedik'in ortadan kalkmasıyla (Ekim 1797) bölgede değişen siyasî durum Ali Paşa'nın konumunu önemli ölçüde güçlendirdi. Başta Korfu Fransa'nın eline geçen Venedik denizindeki adalara ve Adriyatik sahillerindeki bazı yerlere (Preveze, Butrinto, Voçina, Parga = Nevâhir-i Erbaa) göz dikti. Gerekli askerî önlemleri almaya ve bir deniz gücü oluşturmaya çalıştı. Osmanlı-Rus müttefik donanmasının adaların zaptına yönelmesi sırasında (1799) Nevâhir-i Erbaa'nın ele geçirilmesi işi Ali Paşa'ya havale edildi. Ali Paşa, Butrinto'yu zaptetti ve kendisine bu münasebetle vezâret rütbesi verildi. Yörenin Ali Paşa'nın eline geçmesi çevre halkını dehşete düşürdü (Şakul, s. 117 vd.). Zilkade 1216'da (Mart 1802) dağlı isyanıyla uğraşmak üzere Rumeli valiliğine getirildi ve dağlıların te'dibinde başarı kazandı (Özkaya, s. 80). Sert idaresi ve aleyhine oluşan muhalefet yüzünden ertesi yıl azledildi. Tırhala'nın da kendisine tevcih edilmesinden ötürü (Kasım 1803) etkinliği daha da artan Ali Paşa'nın karşısında Rumeli valiliğine

İşkodra mutasarrıfı İbrâhim Paşa getirildi. Eylül 1807'de oğlu Veli'ye Mora valiliği verildi, derbendler başbuğluğu da kendisine havale edildi.

İmparatorluğun Adriyatik denizine açılan önemli bir bölgesini elinde tutan Ali Paşa dış siyasetin yarattığı fırsatlardan faydalanmaya çalıştı ve bağımsız bir prens gibi hüküm sürerek özellikle 1811'de gücünün doruk noktasına ulaştı. Yabancı devletlerle iş birliği yaptı, bu arada Napolyon Fransası ile ilişkilerini geliştirdi. 1806'da Yanya konsolosluğuna tayin edilen Ch. H. L. Pouqueville'in çalışmaları kendisinin silâh ve para ile desteklenmesini sağladı. Ali Paşa'nın bağımsız bir hükümdar edasıyla, adamlarından aslen bir İtalyan papazı olan mühtedi Mehmed Efendi'yi Tilsit'e çarla görüşmekte olan (1807) Napolyon'un

nezdine elçi sıfatıyla göndermesi bu irtibatın boyutlarını gözler önüne serer. Bununla beraber Venedik adaları Fransa'ya bırakıldığından umulan yakınlık oluşmadı. Yine Yanya konsolosluğuna gönderilen William M. Leake vasıtasıyla İngiltere'nin de yardımını sağlamaya teşebbüs eden ve Londra'ya Seyyid Ahmed Efendi adında bir elçi yollayıp (1809) özellikle silâh satın almak için görüşmelerde bulunan Ali Paşa'nın (İbrahim Manzour Efendi, s. 54) bu adaları ele geçirmeye çalışması iki taraf arasında düşmanlığa yol açtı. Osmanlı-Rus (1806-1812) ve İngiliz (1807-1809) savaşı esnasında Preveze ve Voçina'yı ele geçirdi. Parga İngilizler'e teslim oldu ve Ali Paşa'nın idaresine ancak 1819'da terkedildi.

Ali Paşa'nın Berat ve Avlonya'yı zaptederek (1810) aradaki hısımlığa rağmen İbrâhim Paşa'yı saf dışı bırakması, Berat idaresinin eski mutasarrıfına iadesi emrini, Ruslar'a karşı savaşmak için orduya iltihak etmesiyle ilgili emri dinlememesi ve Berat'ı kendiliğinden oğlu Muhtar Paşa'ya tevcih etmesi II. Mahmud'un derin infialine yol açmakla beraber sefere katkıda bulunabileceği beklentisiyle kendisine tahammül edilmekteydi. Mora valisi olan küçük oğlu Veli Paşa'nın kötü idaresi yoğun şikâyetlere yol açmaktaydı. Berat'ı ele geçirmesi İstanbul'da iyi karşılanmadıysa da dönemin fevkalâde şartları sebebiyle tasvip edildi (Cevdet, IX, 198; Tepedelenli Ali Paşa, trc. Ali Kemali Aksüt, s. 157).

II. Mahmud'un merkezî otoritenin sağlanması amacıyla mahallî güçleri ortadan kaldırmayı hedefleyen siyaseti, yarı müstakil bir tutum içinde her

geçen gün bir tarafa saldırmakta ve yayılmakta olan Ali Paşa'nın ortadan kaldırılmasını kaçınılmaz duruma getirmekteydi. Merkezde önemli bir konumda bulunan, çeşitli hesap ve entrikalarıyla dengeleri değiştiren Nişancı Hâlet Efendi ile arasının açılması Ali Paşa'nın sonunu getirdi. Ali Paşa derbendler başbuğluğundan ve oğlu Veli Tırhala paşalığından azledildi (Mart 1820). Çeşitli yerlerde mevcut sayısız çiftliklerindeki askerlerini geri çekmek şartıyla Yanya Ali Paşa'nın uhdesinde bırakıldı; ancak buna uymayacağı beklendiğinden harekete geçmek için kuvvetler hazırlandı ve Mora valiliğine tayin edilen Hurşid Ahmed Paşa bu işle görevlendirildi. Ayaklanmaya hazırlanan ve Rumlar'ın desteğini alan Ali Paşa bunlarla Yanya'da bir toplantı düzenledi (23 Mayıs 1820), kendi idaresinde bir Rum eyaleti kurulmasına tevessül etti. Bu amaçla Rumlar'a para ve silâh yardımında bulundu (Ahmed Müfid, s. 156; İA, I, 346). Bunun üzerine vezâreti kaldırılarak Yanya valiliğinden azledildi ve oğullarıyla birlikte Tepedelen'de zorunlu ikamete tâbi tutuldu. Bunu reddetmesiyle de fermanlı ilân edildi. Askerî harekât neticesinde Ali Paşa'nın hâkimiyeti altındaki yerler kısa zamanda ele geçirildi, kendisi de Yanya Kalesi'ne çekildi. Bu gelişme sonunda oğulları ve torunları teslim oldu. Ali Paşa'nın Yanya'da iki yıla yakın devam eden direnişi esnasında Rum isyanı genel bir yaygınlık kazandı. Hurşid Paşa kumandasındaki kuvvetler tarafından tamamen kıstırılan ve teslim olması halinde hayatına dokunulmayacağı sözü verilen Ali Paşa göl üzerindeki Pandeleimon Manastırı'na sığındı ve İstanbul'dan gelecek son kararı beklemeye başladı. Hurşid Paşa yaptığı teklifin kabul edilmemesi üzerine idamına dair düzmece bir ferman tertip etti (Cevdet, XII, 32, 200 vd.). 14 Şubat 1822'de odasına girilerek gereği yerine getirilmek istendiğinde Ali Paşa buna silâhla mukabele etti ve çıkan çatışmada öldürüldü. Başı 24 Şubat'ta İstanbul'a getirildi (a.g.e., XII, 33; De Beauchamp, s. 354-356). Suçlarını ifade eden bir yafta iliştirilmiş olarak (yafta metni ve resmi için bk. Walsh, Voyage en Turquie, s. 321-323; Andréossy, s. 212-213; Cazacu, s. 347) teşhir edildikten sonra daha önce aynı âkıbete uğrayan oğulları Veli, Muhtar, Sâlih ve torunu Mehmed paşaların kesik başlarıyla birlikte Silivrikapı dışındaki mezarlığa gömüldü ve mezarlarına birer kitâbe konuldu (kitâbe metinleri için bk. Walsh, Narrative, s. 56-57). Ali Paşa'nın başsız cesedi Yanya'da Fethiye Camii hazîresinde eşi Emine Hanım'ın yanına defnedildi. Devlet tarafından âsi ilân edilip kendisiyle uğraşılması yüzünden Mart 1821'de başlayan Yunan ayaklanmasının rahatça gelişme imkânı bulduğu, Ali Paşa'nın bu gelişmeyi

kendi çıkarı için kullandığı, para ve silâh yardımlarında bulunarak isyanın çıkışını ve gelişmesini desteklediği idam yaftasında özellikle vurgulanmıştır. Ali Paşa devlete karşı Rumlar'la iş birliği içine girmekle beraber onun idamıyla, göz açtırmadığı ileri sürülen Rumlar'ın isyan fırsatını ele geçirdiği hakkındaki yaygın kanaatin doğru olmadığı açıktır.

Ali Paşa, dönemindeki birçok benzeri gibi devlet kurma yeteneğine sahip mahallî güçlerin en önde gelenlerinden biridir ve çok geniş bir bölgeyi idaresi altına almayı başarmıştır. İstanbul'da "kapı çuhadarı" adı altında bulundurduğu adamları vasıtasıyla başşehirden haber almakta, gönderdiği zengin hediye ve dağıttığı yüklü paralarla konumunu güçlü tutmaktaydı (Tepedelenli Ali Paşa, trc. Ali Kemali Aksüt, s. 151). Eğitim durumu hakkında bir bilgiye rastlanmamakla beraber olayların içinde kendini yetiştirdiği bilinmektedir. Arnavutça dışında Rumca bilmekteydi (Holland, s. 126). Ancak 1787'de orduya geldiğinde Türkçe konuşamadığı ve bildiği kadarını da unuttuğu ortaya çıkmıştır (Zaîmzâde Mehmed Sâdık, s. 53). İdamı tarihinde oğulları Muhtar elli dört, Veli kırk dokuz, Sâlih yirmi iki; torunları Muhtar'ın oğulları olan Hüseyin yirmi altı, Mahmud on bir; Veli'nin oğulları olan Mehmed yirmi beş, Selim yirmi bir ve İsmâil on iki yaşındaydı (İbrahim Manzour Efendi, s. 231; Pouqueville, III, 433). Elli üç yaşındaki ikinci karısı Vasilissa 19 Mart'ta İstanbul'a gelmiş ve patrikhânede saklanmaya çalışmıştır (Walsh, Narrative, s. 57). Daha sonra kendisine ve hazinedarına bir miktar maaş bağlanmış ve Bursa'da zorunlu ikamete tâbi tutulmuştur (BA, HH, nr. 502/24621). Veli ve Muhtar'ı nüfuzlu bir Arnavut ailesine mensup olan Berat paşası İbrâhim'in kızlarıyla evlendirmiştir (De Beauchamp, s. 61). Babasının siyahî hareminden Yûsuf (Paşa) adında bir kardeşi vardı (a.g.e., s. 275). Türk, Arnavut, Berberî askerleri, Türk zâbitleriyle vekilleri, Rum-yahudi sekreterleri, Rum tüccarları, Tatar ulakları, mükellef sarayında iç oğlanları ve köleleriyle kendisine misafir olan Lord Byron'ın da yazdığı üzere tam bir hükümdar gibi yaşamaktaydı (Holland, s. 123). Tepedelen'deki zengin döşenmiş sarayı 1818'de yanmakla beraber yerine yenisini yaptırmıştır (De Beauchamp, s. 285; Pouqueville, s. 362-370).

Ali Paşa güçlü bir askerî kuvvet oluşturmuştur. 7000'i dâimî olmak üzere ordusundaki asker sayısı 30-40.000'e ulaşmaktaydı. Ayrıca küçük bir donanma kurmuştur. Yönetimi altındaki bölgelerde nüfus 1,5-2 milyon

tahmin edilmekte olup yıllık geliri 4-5 milyon kuruş tutmaktaydı (Holland, s. 114-117). Kendisinin dışında üç oğlunun 1817 yılı hesabıyla toplam gelirleri 7 milyon kuruşu (600.000 sterlin) bulmaktaydı (De Beauchamp, s. 270 vd.). İdaresi altındaki bölgelerde Rumca resmî dil gibi geçmekte, Arnavutça günlük konuşma dili olarak kullanılmaktaydı; ancak bu dilin yazılı olarak da öğrenilmesini istemiştir. Yönetimde bir divan kendisine yardım etmekte, onayı olmadan hemen hiçbir şey gerçekleşmemekteydi. Eğitilmiş insanların varlığını siyasî ihtirasları için gerekli görmüş, çocuklarının eğitimiyle ilgilenmiş, özellikle halefi Sâlih'in Türkçe ve Yunanca öğrenmesine dikkat etmiştir. İtalya'ya

talebe göndermiştir. Zosimca Rum Lisesi'nde 300 talebesi okumaktaydı. İncil'in Gega ve Toska lehçelerine çevrilmesiyle kilisenin Arnavutça kullanımı yasağına karşı gelmiştir. Yanya'da iki medrese ile Arapça ve Türkçe öğretilen on dokuz sınıflı bir mektep açmıştır. Bu okullar yanında Bonila'da bir askerî okul bulunmaktaydı. Ordu masrafları 6 milyon kuruş (500.000 sterlin) tahmin edilmektedir. Çeşitli kalelerde 200 top ve askerî birlikler yerleştirilmişti. İdaresi altındaki bölgelerde güvenlik önde gelirdi; yaygın ve modern bir polis teşkilâtı bunu sağlamaktaydı. Kendisi genelde hiçbir şey yazmaz, okumaz, ancak hiçbir şeyi unutmaz ve gözünden hiçbir şey kaçmazdı.

Vermesini bilmeyen, hep alan bir şahsiyet olarak tavsif edilmesi mübalağa değildir (a.g.e., s. 273, 280). Ali Paşa'nın idamından sonra müsadere edilen, genelde pek temiz sayılmayan yollardan elde ettiği, Güney Arnavutluk, Kuzey Yunanistan ve Makedonya'nın bir kısmını kaplayacak şekilde geniş bir bölgede yaygınlık arzeden, feodal mülkiyete çevirdiği, arazinin verimliliğine göre genişlikleri 80-130 dönüm arasında değişen çiftliklerinin sayısı 950'den fazladır. İdamının ardından düzenlenen defterlerden zimmetindeki nakit para varlığının 2,5 milyon kuruşu aştığı anlaşılmıştır (BA, Defter, nr. 9761; HH, nr. 21024-A; ayrıca bk. Uzun, LXV/244 [2001], s. 1054 vd.). 1275'te (1858-59) yaşanan malî sıkıntı esnasında kendisine ait emlâk içinde vaktiyle padişah adına zaptedilmiş olan Yenişehir çiftliklerinin satılmasına karar verilmesi bunların bir kısmının daha sonraki tarihlere kadar ayakta kaldığına işaret etmektedir. Yapılan bu satıştan 200 kese gelir sağlanacağı tahmin edilmekteydi (Hayreddin, II, 48). Modern Arnavut tarihçileri Ali Paşa'yı İskender Bey ile karşılaştırarak yüceltmekte ve

bağımsız bir Arnavutluk kurulmasının öncüsü diye göstermektedir. Zamanında Avrupa'da "Yanya aslanı" sıfatıyla tanınmış, ismi etrafında efsaneler doğmuş, ölümünün ardından hakkında pek çok eser kaleme alınmış, bölgeye dair yazılan kitaplarda (Hughes, s. 108-329) veya genel Osmanlı tarihlerinde (Zinkeisen, VII, 253-289) kendisine geniş yer verilmiştir. 1824'te Albert Lortzing onun hayatını "Yanyalı Ali Paşa" adıyla yazdığı ilk operasında ebedîleştirmiştir (Bartl, s. 80). Kendisi ve çocuklarıyla ilgili önemli bir evrak birikimi dört ciltlik bir külliyat halinde yayımlanmıştır (bk. Arkheio Ali Paşa).

BİBLİYOGRAFYA

H. Holland, Travels in the Ionian Isles, Albaniea, Thessaly, Macedonia, $c. during the Years 1812 and 1813, London 1815, s. 107, 109, 111, 114, 117, 123, 126; Zaîmzâde Mehmed Sâdık, Vak'a-i Hamîdiyye, İstanbul 1289, s. 49, 53-54; Ibrahim Manzour Efendi, Mémoires sur la Grèce et l'Albanie pendant le gouvernement d'Ali Pacha, Paris 1827; R. Walsh, Voyage en Turquie et à Constantinople (trc. H. Vilmain - E. Rives), Paris 1828, s. 321-323; a.mlf., Narrative of a Journey from Constantinople to England, London 1831, s. 46-57; A. Fr. Andréossy, Constantinople et le bosphore de Thrace, Paris 1828, s. 212-213; Alph. de Beauchamp, The Life of Ali Pacha of Jannina, Late Vizier of Epirus, Surname Aslan or the Lion, London 1823; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1820, III, 264-275, 362-380, 433; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, II, tür.yer.; T. S. Hughes, Travels in Greece and Albania, London 1830, II, 108-329; W. Eton, 19. Yüzyılın Başında Osmanlı İmparatorluğu (trc. İbrahim Kapaklıdere), İstanbul 2009, s. 235-236; Zinkeisen, Geschichte, VII, 227-228, 253-289; Cevdet, Târih, VI, 306; IX, 198; X, 250; XI, 44-45; XII, 32, 33, 35, 200 vd.; Ahmed Müfid, Tepedelenli Ali Paşa, İstanbul 1324; Hayreddin [Nedim Göçen], Vesâik-i Târîhiyye ve Siyâsiyye Tetebbuâtı, İstanbul 1326, II, 48; G. Remérand, Ali de Tébélen: Pacha de Janina (1744-1822), Paris 1928; a.e.: Tepedelenli Ali Paşa (trc. Ali Kemali Aksüt), İstanbul 1939; Niyazi Ahmet Banoğlu, Tepedelenli Ali Paşa, İstanbul 1955; W. Plomer, Yanya Sultanı Tepedelenli Ali Paşa (trc.

Murat Belge), İstanbul 1977; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları (1791-1808), Ankara 1983, s. 56-57, 61, 79-84, 93; P. Bartl, Albanien, Regensburg 1995, s. 77-80, 279-280; Hamiyet Sezer, Tepedelenli Ali Paşa İsyanı (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; K. E. Fleming, The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece, Princeton 1999; Entela Muco, Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa ve Emlakı (yüksek lisans tezi, 2002), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Arkheio Ali Paşa, Sillogi I. Khotzi (ed. V. Panagiotopoulos v.dğr.), Atina 2007, I-IV; M. Cazacu, "Rezilane Ölüm: Kelle Uçurma ve Başların İstanbul'da Sergilenmesi (15.-19. yüzyıl)", Osmanlılar ve Ölüm (haz. G. Veinstein, trc. Elâ Güntekin), İstanbul 2007, s. 346-355; Kahraman Şakul, An Ottoman Global Moment: War of Second Coalition in the Levant (doktora tezi, 2009), Georgetown University, s. 69 vd., 120, 121, 144 vd., 316; Paris'te Bir Osmanlı Seyyid Abdurrahman Muhib Efendi'nin Paris Sefirliği ve Büyük Sefaretnâmesi (haz. Bekir Günay), İstanbul 2009, tür.yer.; Ahmet Uzun, "Tepedelenli Ali Paşa ve Mal Varlığı", TTK Belleten, LXV/244 (2001), s. 1035-1077; M. Cavid Baysun, "Ali Paşa", İA, I, 343-348; H. Bowen, "ʿAlī Pasha Tepedelenli", EI² (İng.), I, 398-399.

Kemal Beydilli

TERAKKÎ

(ترقّي)

Osmanlı Devleti'nde çeşitli idarî ve askerî görevlilere gelirlerine ek olarak verilen tahsisat.

Sözlükte "ilerleme, yükselme; artma, çoğalma" anlamlarındaki terakkî kelimesi bazan bir görevden daha yüksek bir göreve geçmeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat daha çok bürokrasi terimi halinde devlet görevlilerinin gelirlerine yapılan zamları belirtir. Osmanlı bürokrasisinin malî kayıtlarında izdiyâd ve ziyâde kelimeleri terakkî ile eş anlamlı olarak yer almaktadır. Terakkî özellikle hazineden "mevâcib" veya "ulûfe" ismiyle maaş alan devlet görevlileriyle timar ve zeâmet sahiplerine verilen ek tahsisatı ifade etmektedir. Timarların "kılıç" adı verilen, eyaletlere göre 2000 ile 6000 akçe arasında değişen temel birimiyle zeâmetin 20.000 akçelik kılıç sayılan temel birimine zaman içinde yapılan zamlar terakkî veya hisse adıyla anılmıştır. Terakkî usul ve nizamlarla belirlenmiş bazı sebeplere bağlıdır. Sefer esnasında önemli hizmetleri görülen timar sahiplerine bu hizmetin önemine göre terakkî verilirdi. Koçi Bey, seferde düşmandan "baş ve dil" (bilgi verebilecek esir) getiren timar sahibinin timarının 10 akçesine 1 akçe olmak üzere terakkîye hak kazandığını söyler. Eğer on beş kadar baş ve dil getirirse kendisine zeâmet verilirdi (Risâle, s. 25). Dirliğinden memnun kalmayan timar sahipleri bazan hile ile veya bahane bularak terakkî elde etme yoluna

gidebiliyor, mevcut timar veya zeâmetinden feragat edip başka bir timara tâlip oluyordu. Bunu önlemek için kendisi azledilip timarı başkasına tahsis edilmedikçe başka bir timar verilmiyor ve feragati kabul edilmiyordu. Bunların dışında timar veya zeâmet gelirlerinin yetersizliğinden dolayı verilen arzlarla da terakkî almak mümkündü. Bu durum, daha çok timar sahiplerinin büyük devlet adamlarına yakınlığı ve onların himayesiyle gerçekleşirdi. Meselâ Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın adamlarından Kâtib Hüsrev'in timarı 7 Cemâziyelevvel 960 (21 Nisan 1553) tarihli bir tezkire ile 806 akçe terakkî ile 17.644 akçeye (BA, TR, nr. 5, s. 264) ve 14 Şâban

960 (26 Temmuz 1553) tarihli tezkire ile 18.492 akçeye (a.g.e., s. 284-285) çıkarılmıştır. 1020'de (1611) Reîsülküttâb Hamza Çelebi'nin oğullarından Kâtib Ahmed zeâmetinin azlığından şikâyetle "ziyadece terakkî" rica etmiş ve "düşen" (boşalan) bir gelir biriminden 7000 akçe terakkî için hüküm almıştır (BA, KK, nr. 172, vr. 10a).

Timar ve zeâmetlerde kılıç üzerine terakkî yoluyla eklenen miktar kişiye has bir özellik taşırdı. Timar veya zeâmetin boşalması durumunda kılıç dışındaki miktar da münhal olur, terakkîlerle teşekkül eden kısmı ya toplu ya da parça parça başkasına hisse şeklinde verilirdi. Kılıç ise doğrudan kişinin çocuklarına intikal ederdi. Eğer çocukları üzerinde timar veya zeâmet varsa o kişinin görevine göre değişen bir miktar bunlara terakkî olarak ödenirdi (Akgündüz, III, 133-134; VI, 31, 35, 371; İA, XII/1, s. 315). Timar sahibinin gizlenmiş, vergilendirilmemiş bir kaynak bulması halinde timarının ve kaynağın miktarına göre terakkî hesaplanırdı. Ümerâ kanununa göre ilk defa sancak beyi olan kişi 200.000 akçelik has ile tayin edilir, seferlerde hizmeti görüldükçe binde 100 akçe terakkî verilir, üstün bir hizmeti karşılığında bu miktar arttırılırdı. Sancak beylerinde terakkînin üst sınırı yoktu, beylerbeyiliğe yükselinceye kadar kendilerine terakkî verilebilirdi (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 115; Akgündüz, IV, 541). Ancak zeâmette terakkî sınırlı idi. Meselâ kâtip zeâmetinin üst sınırı 50.000 akçe, çavuş zeâmetinin 40.000 akçe idi (Lutfi Paşa, s. 78, 96). Timar sahiplerinin terakkî aldıklarında ellerindeki beratları merkezden yenilemeleri gerekiyordu. Bunun için normal berat resmi olan 1000 akçede 25 akçenin yarısı berat resmi şeklinde verilirdi.

Arşiv kayıtlarında "cemaat" diye zikredilen, mevâcib veya ulûfe adıyla hazineden maaş alan memur ve askerlerin maaşları günlük hesaplanır, "kıst" adı verilen üçer aylık dilimler halinde yılda dört defa ödenirdi. Çeşitli vesilelerle ödenen terakkîler günlük ücretlerine eklenirdi. Bunların maaş işlemlerini değişik bürolar takip etmekteydi. Meselâ yeniçerilerin maaş kayıtları yeniçeri efendisi kalemi, silâhdar ve sipahilerin sipah ve silâhdar kalemi, merkez bürokrasisine bağlı kâtiplerin, çavuşlar, müteferrikalar vb.nin maaşları küçük rûznâmçe kalemi tarafından tutulurdu. Ayrıca maaş işlemleriyle ilgilenen kale kalemleri, Anadolu muhasebesi kalemi, piyade ve süvari mukabele kalemi gibi bürolar vardı. Maaşların teslim kayıtları, göreve başlama, terakkî, görevden ayrılma veya ölümle ilgili bilgilerle

maaşlara dair her türlü değişiklik bürolarda tutulan ulûfe defterlerine işlenirdi. Alınan ücretin aynı cemaat içerisinde farklılık göstermesinin başlıca iki sebebi vardı. Birincisi ilk tayindeki ücret farkıdır. Özellikle kâtiplik ve çavuşluk gibi görevlerde babanın mesleğini sürdürmek için mesleğe tayin edilmek ücret açısından ilk tayin edilene göre bir avantaj sağlardı. İkinci farklılık kıdem dolayısıyla alınan terakkîlerden kaynaklanıyordu.

Ulûfelilere çeşitli vesilelerle terakki verilirdi. Bazı zümreler padişahların tahta çıkışı esnasında cülûs bahşişinden başka ulûfelerine terakkî alırdı. Yavuz Sultan Selim zamanına kadar cülûs münasebetiyle yeniçerilere ödenen terakkî 2 akçe idi. III. Murad'ın cülûsunda verilecek bahşiş miktarında ortaya çıkan problem dolayısıyla Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa, Fâtih Sultan Mehmed zamanındaki bir kanunnâmeye dayanarak sipah ve silâhdarların 5'er akçe, sağ ve sol ulûfecilerin 4'er akçe, sağ ve sol gariblerin 3'er akçe aldığını söylemiştir (Selânikî, I, 51, 108; Uzunçarşılı, I, 337-338; II, 170). Nitekim Hezârfen Hüseyin Efendi de silâhdarların cülûsta 1000'er akçelik bahşişleri yanında 5'er akçe terakkî almalarının kanun olduğunu belirtmektedir (Telhîsü'l-beyân, s. 156-157, 246). Timarlılarda uygulandığı gibi ulûfelilerde de sefer sırasında yararlılık gösterenlere terakkî verilirdi. Terakkî almaya hak kazananlar mensup oldukları cemaatin yöneticileri tarafından sadrazama arzedilir, uygun görülmesi halinde terakkî sebepleri ve miktarları ruûs defterlerine kaydedilirdi. Sonraki aşamada reîsülküttâb bir ruûs tezkiresi verir, terakkî sahibi elindeki tezkire ile zamlı maaşını büyük rûznâmçe kaleminden alırdı (BA, KK, nr. 1767, vr. 18a, 21a). Ardından bu tezkire, bağlı bulunulan kalemin ulûfe defterlerindeki yerine "ziyade şüd" başlığı altında terakkînin sebebi ve miktarı ile işlenir, yeni maaş kalemden alınmaya devam edilirdi (BA, KK, nr. 3412, vr. 29b, 30a, 47b; BA, MAD, nr. 2269, s. 54). Mevâcib alan bir kişi öldüğünde maaşı hazineye kalırdı; bazan da yerine başkası tayin edilirdi. Bu durumda o kişinin aldığı terakkîler hazineye kalır, yeni başlayana kendi zümresinin terakkîsiz maaşı verilirdi. Bazan da hazineye kalması gereken terakkîler terakkî bekleyen kişilere dağıtılırdı. Çoğu zaman ölen kişinin ölümü ilgili makama haber verilmeyip başkası tarafından maaşının alınması şeklinde suistimallar ortaya çıktığından ihbar mekanizmasına başvurulmuştur. Buna göre zümre içerisinde bir kişinin öldüğünü bildiren kimseye ölenin almış olduğu terakkînin hazineye kalması

gereken miktarından 2 akçesi verilirdi (BA, KK, nr. 3413, vr. 34b).

Yeniçeriler acemi oğlanı iken ulûfesiz göreve başlar, ardından 1 akçe ulûfe tayin edilir, bir müddet sonra 2 veya 3 akçe ile kapıya çıkarlardı. Bulundukları görevlerde ulûfede yarımşar akçe terakkî alarak maaşları 8 akçeye kadar ulaşır ve başka bir göreve ya da timara çıkmaya tâlip olurlardı. Bu üst sınır zamanla artarak XVII. yüzyılın ortalarında 12 akçeye kadar varmıştır. Cebeci ve saraçlar da aynı şekilde her ulûfede yarımşar akçe terakkî alır, ancak bunlarda üst sınır bulunmadığından ulûfeleri 20-30 akçeye ulaşırdı. XVI. yüzyılın sonlarında yazıldığı tahmin edilen Hırzü'l-mülûk adlı eserin müellifi bu uygulamayı eleştirip yeniçerilerde olduğu gibi bu görevliler için de terakkîye bir üst sınır konmasını teklif etmektedir (s. 186). İlk zamanlar ayrı bir zümre teşkil eden serdengeçtiler tehlikeli görevlerden döndüklerinde maaşlarına terakkî alırlardı. Ardından sefer için açılan serdengeçti bayrağı altına gelen yeniçerilerin henüz tehlikeli bir görev yapmadan günlük 3'er-5'er akçe terakkî ile serdengeçti yazılması uygulamasına başlanmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasından sonra yeniçerilikle ilgisi olan ve olmayan her zümreden insanlar terakkî ile kaydedilmiştir. Bu şekilde serdengeçti yazılanlara "terakkîli serdengeçti" denilirdi.

Yüksek rütbeli görevlilerin terakkîleri de yüksekti. Meselâ Kemalpaşazâde şeyhülislâm olduğunda 130 akçe emekli maaşına önce 70 akçe, ardından 50 akçe daha terakkî verilmişti. Bostanzâde Mehmed Efendi'nin 1001 (1593) yılında şeyhülislâmlığa tayininde kendisine arpalık bedeli olarak 600 akçe vazife tayin edilmiş,

III. Mehmed'in cülûsunda (1595) 100 akçe terakkî almış, ardından 50 akçe daha verilerek ücreti toplam 750 akçeye çıkmıştır (Selânikî, I, 59; Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 199). Padişahlar da çeşitli vesilelerle terakkî veriyorlardı. Şehnâmeci Lokman Çelebi Şehnâme'nin II. Selim dönemini yazdığında 1000 akçe, Şehinşâhnâme-i Hümâyûn'un ilk cildini tamamlayıp ikincisine başlayınca 10.000 akçe terakkî almış, Tomar-ı Hümâyûn'un bir cildinin minyatürlerle süslenmesi üzerine kendisine 10.000 akçe daha verilmiştir (DİA, XXVII, 208). Ebüssuûd Efendi, tefsiri İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'i bitirmeye yaklaştığında Kanûnî Sultan Süleyman'dan 300 akçe, eseri bitirip takdim edince 300 akçe daha terakkî almıştır (Hezârfen

Hüseyin Efendi, s. 198-199). Timar sisteminin önemini kaybetmesi ve Yeniçeri Ocağı'nın lağvı üzerine bu alanlardaki terakkî uygulaması kaldırılmış, II. Mahmud döneminden itibaren memurlar için düzenli maaş sistemine geçilmiş, terakkî de ferdî olmaktan çıkarak düzenli hale gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 78, 96; Hırzü'l-mülûk (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 186-187; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 51, 59, 107-108; Koçi Bey, Risâle (haz. Yılmaz Kurt), Ankara 1994, s. 25; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1988, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991-93, III, 117, 127, 133-134, 184; IV, 541, 583; VI, 31, 35, 180, 220, 346, 371; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (haz. Midhat Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 4-5; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 104-105, 281; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source for Economic and Social History", TSAB, XIV/1 (1990), s. 13-33; Ömer Lutfi Barkan, "Timar", İA, XII/1, s. 315, 316, 317; Bekir Kütükoğlu, "Lokmân b. Hüseyin", DİA, XXVII, 208; Erhan Afyoncu, "Mevâcib", a.e., XXIX, 418-419.

Recep Ahıshalı

TERAKKÎ

(ترقي)

1868-1871 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan siyasî gazete.

Hükümete uyarı ve yayımı engelleme imkânı veren Kararnâme-i Âlî (1867) dolayısıyla basın hayatının sıkıntılı bir döneminde Ali Râşid ve Diyarbekirli Filip Efendi tarafından çıkarılmıştır. "Menâfi-i şarkıyye ve umûr-ı düveliyyeye dair Türk gazetesi" alt başlığını taşıyan Terakkî cuma ve pazar dışında haftada beş gün neşredilmiş, 23 Kasım 1868 - 3 Ekim 1870 tarihleri arasında, büyük ve küçük ebatta, dört veya sekiz sayfa halinde toplam 441 sayı yayımlanmıştır. "Dâhiliye", "Hâriciye" ve "İlân" bölümlerinden meydana gelen gazetede yazıların çoğu başlıksız bentler şeklinde çıkmıştır. 257. sayısında yer alan Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı Fransuva'nın fotoğrafı ile de gazeteye görüntü malzemesi girmiştir. Genellikle yazıların imzasız neşredildiği gazetenin başlıca yazarları arasında Kemalpaşazâde Said (Lastik Said), Subhipaşazâde Âyetullah, Ebüzziyâ Tevfik ve İsmâil Efendi ile Hayreddin imzasını kullanan Leh asıllı Karski bulunmaktadır. İmzasına sıkça rastlanan Hayreddin'in "Hükümet ve Tebaa", "Medeniyet ve Türkistan", "Avrupa Mehâkiminin Sûret-i Teşkîli", "Rumeli Demiryolları", "Asyâ-yı Vustâî", "Me'mûrîn ve Ahâli", "Şeyh Şâmil", "Mektebi Sultânî", "Devletin Borçları", "Islahat", "Nizâmâta Riayet", "Gazete", "Gazetecilikte Maharet" gibi makaleleri çıkmıştır. Ebüzziyâ Tevfik'in "Adam Yetiştirmek", "Hurûf-ı Osmânî'nin Islahına Dair Bazı Mütâlaat", "İmlâ-yı Osmânî", "Sokak Köpekleri" ve "İstanbul'u İstilâ Eden Köpekler" gibi bazıları tartışmaya yol açan yazıları yayımlanmıştır. Bunlara "İstanbul'un Yangın Belâsı ve Onun Çâre-i İndifâı", "Süveyş Kanalı", "Süveyş Cedveli", "Nil'e Dair", "Hubb-i Vatan", "Akvâm-ı Kadîme-i Âlemin Mezâhib ve Âyîni", "Cenâb-ı Allah'ın Varlığının İsbâtı Beyânındadır", "İlim ve Amel" başlıklı değişik yazılar da eklenebilir.

Aslında meşrutiyet taraftarı olan, medeniyet yolunda ilerleyebilmek için matbuatın serbest olması gerektiğinden daha ilk sayısında bahsedilen gazete Yeni Osmanlılar'ın Londra'da çıkardığı Hürriyet gazetesinin dikkatini

çekmiştir. Alman-Fransız muharebesi süresince Terakkî'de gerçek anlamda haber gazeteciliği yapılmış, İstanbul halkı savaştan günü gününe haberdar edilmiştir. Ayrıca Nâmık Kemal'in Hürriyet'ten ayrıldığını ilân eden ve bu gazetede yayımlanmadığı için litograf baskı ile çoğaltılıp dağıtılan 7 Ocak 1870 tarihli mektubu yapılan tebliğ üzerine gazete sayfalarına alınmıştır (nr. 308, 8 Zilhicce 1286/11 Mart 1870).

Bazı tercümelere de yer verilen gazetede Recâizâde Mahmud Ekrem'in Fransızca'dan yaptığı Mes prisons çevirisi 202. sayıdan, Otto Hübner'in halk için ekonomi bilgileri içeren ve soru-cevap şeklinde düzenlenen el kitabı, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî Levâzım Dairesi muavini Midhat Bey tarafından "Avâma Dair Ekonomi-Politik Mecmûa-i Sagīresi" adıyla Fransızca'dan çevrilerek 81. sayıdan, İbn Battûta'nın Seyahatnâme'sinin bazı bölümleri "Anadolu'ya ve Dersaâdet'e Müteallik" adıyla 109. sayıdan itibaren tefrika edilmiştir. Aynı şekilde Chateaubriand'ın "Amerika'da Bir Gece", Victor Hugo'nun "Müstakbel", J. J. Rousseau'nun "Sokrat'ın Makālât-ı Hikemiyyesi'ne Dâir Ksenefon Nam Şakirdinin Risâlesi" adlı yazılarının tercümesine yer verilmiştir. Gazetede ayrıca Dâhiliye Nâzırı Rüşdü Paşa'nın mühürdarı Sâmi Efendi'nin Hulâsatü'l-kelâm fî meâsiri'l-İslâm adlı eseri tefrika halinde çıkmıştır. Zaman zaman Terakkî ile Muhib gazetesi, Mecmûa-i Maârif ve Mümeyyiz dergileri gibi diğer yayın organları arasında tartışmalar cereyan etmiş, bunlardan ilki karşı tarafa hapis, Terakkî'ye de para cezası verilmesiyle sonuçlanmıştır. Terakkî, Arapça el-Cevâʾib gazetesinden çevrilip yayımlanan Mısır meselesiyle ilgili bir yazı sebebiyle (nr. 286) 13 Aralık 1869 - 16 Şubat 1870 tarihleri arasında kapatılmıştır. O dönemde çıkan diğer gazetelere göre daha açık ve anlaşılır bir dilin kullanıldığı Terakkî bu tutumuyla dilin sadeleşmesine yardımcı olmuştur.

Türk basın tarihinde Terakkî'yi önemli kılan hususlardan biri de ilk kadın ve mizah gazetelerini çıkarmış olmasıdır. Terakkî neşir hayatına girdikten bir süre sonra yayımlanmadığı pazar günleri kadınlar için Terakkî Muhadderât adıyla bir ilâve neşretmiştir. 1869-1870 yıllarında kırk sekiz sayı çıkan bu ilâvede kadınların eğitilmesi ve toplum içinde yeni bir kimlik kazanmasının gereği vurgulanmaktadır. Kadınların toplumu yüceltici rolüne işaret edilen gazetede kızların öğrenim görmesinin önündeki engellerin kaldırılması istenmekte, ayrıca ev idaresinden ve tutumlu yaşamanın

lüzumundan bahseden yazılara yer verilmektedir. 1870 yılı içinde, esas sayılarla birlikte haftada bir genellikle arka yüzleri boş ve birer yaprak halinde nükte ve hikâyelerden ibaret ilâveler veren gazete, kapatılma cezaları ve Filip Efendi'nin Ali Râşid'den ayrılması yüzünden eski hüviyetini koruyamamıştır. Yeni şartlar altında boyutları ile içeriği değişen ve yeni numaralar alan Terakkî bir süre Terakkî Eğlence, Terakkî Eğlencesi adıyla mizah ilâvelerinin çizgisinde yayımını sürdürmüş, ardından Terakkî Eğlence, Letâif-i Âsâr adını alarak el değiştirmiştir (1871). 1908 yılına kadar İstanbul, İzmir, Paris, Mısır ve Bakü'de aynı isimle çıkan başka gazeteler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 78-79; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 48-51; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, s. 213-214; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 243; Hasan Duman, Katalog, s. 399-400, 402-403; İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (haz. Zehra Toska v.dğr.), İstanbul 1992, s. 359-366; Kenan Akyüz, "Terakki", TA, XXXI, 103-104; "Terakkî", TDEA, VIII, 315-316.

Âlim Kahraman

TERAVİH

(التراويح)

Ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsıdan sonra kılınan namaz.

Sözlükte “rahatlatmak, dinlendirmek” anlamındaki tervîha kelimesinin çoğulu olan terâvîh ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namazı ifade eder. Hadislerde “kıyâmü şehri ramazân” (ramazan ayının namazı) veya “ihyâü leyâlî ramazân” (ramazan gecelerinin ihyası) diye anılan bu namaza dört rek‘atta bir dinlenme amacıyla biraz oturulduğundan (tervîha) teravih denmiştir. Zaman içinde, her bir tervîhayı oturup dinlenmek yerine zikir ve salavat gibi nâfile ibadetlerle değerlendirme veya ara vermeden namaza devam etme şeklinde uygulamalar ortaya çıkmıştır. Hanefîler her bir tervîhada oturup dinlenmeyi teravihin ruhuna daha uygun bulurlar. Türkiye’de bu namaz aralarında Hz. Peygamber’e salavat getirilmekte veya ilâhi okunmaktadır.

Resûl-i Ekrem bizzat teravih namazını kıldığı gibi, “Ramazan ayını inanarak ve sevabını Allah’tan bekleyerek ihya eden kimsenin geçmiş günahları bağışlanır” hadisiyle (Buhârî, “Ṣalâtü’t-terâvîḥ”, 1; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 173) bilhassa gece ibadetlerinin ve teravih namazının kastedildiği yorumu yapılmıştır. Bu tür hadislerden hareketle İslâm âlimleri, teravih namazının erkek ve kadın her müslüman için sünnet olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır. Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve bazı Mâlikîler’e göre bu namaz müekked sünnettir. Orucun değil ramazan ayının sünneti olduğundan oruç tutamayanlar da bu namazı kılar. Bazı Hanefî âlimleri, Resûl-i Ekrem’in ümmetine farz kılınmasından çekinerek teravih namazını bazı geceler eda ettiği, sahâbenin ise devamlı kıldığı gerekçesiyle bunun sahâbenin sünneti olduğunu söylemişse de tercih edilen görüş Resûlullah’ın sünneti olduğu yönündedir (Kâsânî, I, 288; Tahtâvî, s. 335). Fıkıh kitaplarında teravihin kadınlar için de sünnet olduğuna vurgu yapılması bu namazı erkeklere mahsus kabul eden bazı fırkalara reddiye amacı taşımaktadır. Ca‘ferî mezhebinde teravih namazı yerine bu ay boyunca toplam bin rek‘attan fazla nâfile namaz kılınması müstehaptır;

mezhep kaynaklarında hangi gecelerde kaç rek‘at namaz kılınacağına dair bilgi verilmektedir (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, I, 133-134). Zeydiyye’de ise teravih namazını tek başına kılmak müstehap, cemaatle kılmak bid‘at sayılır (Ahmed b. Kāsım, I, 158).

Teravih namazını başlangıçta cemaate bizzat kıldıran Hz. Peygamber ümmetinin yükünü arttırabileceği düşüncesiyle bu uygulamadan vazgeçmiştir. Onun bu namazı iki veya üç gün mescidde kıldırdığı, cemaatin gittikçe çoğaldığını görünce mescide çıkmadığı ve bunu Allah’ın farz kılabileceği endişesiyle yaptığını söylediği rivayet edilir (Buhârî, “Teheccüd”, 5, “Ṣalâtü’t-terâvîḥ”, 1; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 177-178). Ramazan ayının son on günü içinde meydana gelen bu olayın tarihi hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Teravihin oruçla birlikte hicretin 2. yılında teşrî‘ kılınmış olabileceği yönünde bir görüş bulunmakla birlikte, Resûlullah’ın ikinci defa teravih namazını kıldırdığına dair bir rivayetin nakledilmemesi ve kendisine bu namazla ilgili yeni soruların sorulmamasından hareketle teravihin risâletin son yılında teşrî‘ kılındığı görüşü (Kalyûbî, I, 248; Cemel, I, 489) daha kuvvetli görünmektedir. Teravihin tek başına kılınmasına Hz. Ebû Bekir döneminde devam edilmiştir. Bu uygulamanın camide meydana getirdiği dağınıklığı, artık farz kılınma ihtimali bulunmadığını ve Resûl-i Ekrem’in konuyla ilgili sözünden çıkan anlamı dikkate alan Hz. Ömer 14 (635) yılında Übey b. Kâ‘b’dan cemaate teravih namazı kıldırmasını istemiş ve bu uygulama günümüze kadar sürmüştür.

Teravih namazının rek‘at sayısıyla ilgili sekiz, on, on altı, yirmi, otuz altı, otuz sekiz, kırk gibi sayılar ileri sürülmüştür (Aynî, XI, 126-127). Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber’in vitir dahil yirmi üç re‘kat namaz kıldığı yolundaki rivayetten (İbn Ebû Şeybe, II, 164; Beyhakī, II, 496) ve sahâbe uygulamasından hareketle teravihin yirmi rek‘at olduğu görüşünü benimsemiştir. İbnü’l-Hümâm ve Süyûtî gibi âlimler, Resûl-i Ekrem’in bir gecede vitir dahil on bir rek‘attan fazla nâfile namaz kılmadığı yönündeki hadislere dayanarak teravihin sekiz rek‘at olduğunu söylemiştir; İbnü’l-Hümâm sekizden sonra kılınan on iki rek‘atın müstehap olduğu kanaatindedir (Fetḥu’l-ḳadîr, I, 468). İmam Mâlik’in teravihin otuz altı rek‘at olduğunu savunduğu nakledilmekte, ayrıca yirmi rek‘at olduğu yönünde bir görüşü de bulunmaktadır (İbn Rüşd, II, 309-310). Bütün bunlar

arasında yirmi rek‘at rivayeti güç kazanmış ve İslâm toplumunda gelenek bu doğrultuda gelişmiştir. Özellikle Hz. Ömer dönemindeki uygulamanın bu husustaki etkisini belirtmek gerekir. Hatta ashap buna itiraz etmediğinden teravihin yirmi rek‘at olduğunda sahâbe icmâı meydana geldiği (Kâsânî, I, 288) veya icmâa yakın bir kabul teşekkül ettiği (İbn Kudâme, I, 799) ifade edilmektedir. Ancak teravih namazının mendup namazlar kategorisinde yer aldığı ve bu tür namazların en azı iki olmak üzere rek‘at sayısında bir üst sınırın bulunmadığı dikkate alınırsa bu tür farklı görüşlerin konunun özüne ilişkin olmadığı söylenebilir. Rivayetlerden teravihin ramazan gecelerini ihya faaliyetlerinden birini teşkil ettiği ve Hz. Peygamber'in rek‘at sayısından çok o geceyi ihya etmeye ve özellikle kıraatin, rükû ve secdenin uzun tutulmasına önem verdiği anlaşılmaktadır. Resûlullah’ın kıldırdığı teravih namazlarından birini anlatan Ebû Zer el-Gıfârî onun namazı neredeyse sahura kadar uzattığını söyler (Ebû Dâvûd, “Şehru Ramażân”, 1). Amellerin en faziletlisine dair bir soruyu, “Kıyamı uzun olan namaz” diye cevaplaması da (Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 23) bu fikri desteklemektedir. Âlimlerin rek‘at sayısındaki ihtilâfı da bu konuda sabit bir sayının belirlenmediğine işaret etmektedir.

Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Mâlikîler ile Şâfiîler’den bazılarına göre teravih namazını cemaatle kılmak sünnettir ve daha faziletlidir. Diğer taraftan Hanefîler’e göre bu namazın cemaatle kılınması sünnet-i kifâye sayıldığından bir bölge halkı teravihi cemaatle kılmayı bütünüyle terkederse, topluma yönelik sünneti terk sebebiyle günah işlemiş olur (a.g.e., a.y.). Bu fikri savunanlara göre nâfile namazları evde kılmayı tavsiye eden hadis teravihle değil teheccüd namazıyla ilgilidir. Mâlikîler ve Şâfiîler’in çoğunluğu ile Hanefîler’den Tahâvî’ye göre ise mescidleri boş bırakmamak şartıyla teravihin evde kılınması müstehaptır. Teravihin evde kılınmasını daha faziletli gören âlimler de camilerin ihmal edilmemesi gerektiği noktasında birleşmiştir.

Hz. Peygamber’in sünnetinde gece namazlarının ikişer rek‘at kılınması uygulaması öne çıktığından (Buhârî, “Vitir”, 1, 2, “Ṣalât”, 84; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 145-148, 156, 157, 159) fakihler teravih namazının her iki rek‘atta bir selâm verilerek kılınmasının fazileti konusunda görüş birliği içindedir. Şâfiî mezhebine göre iki rek‘atta bir selâm vermek farzdır, kasten dört rek‘atta bir selâm verilirse namaz bâtıl olur; hata ile yapıldığı

takdirde namaz herhangi bir nâfile namaza dönüşür. Hanefîler'e göre yirminci rek'atın sonunda verilecek tek selâmla kılınan teravih namazı mekruh görülmekle birlikte sahihtir. Mâlikîler'e göre dört rek'atta bir selâm vermek mekruhtur, bununla beraber namaz sahih olur. Teravih namazında ramazan boyunca bir hatim yapılması Hanefîler ve Hanbelîler'e göre sünnet, Şâfiîler ve Mâlikîler'e göre müstehaptır. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde bu namaz oldukça uzun bir kıraatle eda edilirken tarihî süreç içerisinde insanlara zahmet vermeme kuralından hareketle uzun okumadan vazgeçilmiş ve cemaati çoğaltmanın kıraati uzatmaktan daha yararlı olacağı düşüncesi öne çıkmış (Kâsânî, I, 289; İbn Kudâme, I, 800), zamanla her rek'atta uzunca bir âyet veya üç kısa âyetin okunması yeterli görülmüştür. Ancak her durumda namazın âdâbına ve özellikle ta'dîl-i erkâna riayet edilmesi zorunludur; namazın bunu ihlâl edecek biçimde hızlı kıldırılması doğru değildir.

Teravih namazının vakti yatsı namazının arkasından fecre kadar geçen süredir; vitirden sonra kılınması câiz olmakla birlikte uygulamada vitirden önce kılınmaktadır. Hanefîler ve Şâfiîler'e göre teravihin gecenin ilk üçte birlik dilimine veya yarısına ertelenerek kılınması müstehaptır. Hanbelîler ise gecenin ilk vaktinde kılınmasını daha faziletli görmüştür. Teravih namazının eda edilmesi için ezan okunmaz ve kāmet getirilmez; kılamayan kişinin kazâ etmesi gerekmez. Teravih iki rek'atta bir selâm verilecekse sabah namazının, dört rek'atta bir selâm verilecekse ikindi namazının sünneti gibi fakat tamamında cehrî kıraatle kılınır. Şâfiîler, Hanbelîler ve bazı Hanefîler'e göre teravih namazında niyetin bu namaz için belirlenmesi gerekli olup mutlak niyet yeterli değildir. Teravih namazı başladıktan sonra camiye gelen kimse önce yatsı namazını kılar, daha sonra teravih namazı için imama uyar. Çünkü teravih yatsı namazına tâbidir ve ondan önce kılınmaz.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 162-168; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M.

Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, II, 494-497; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 133-134; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 143-149; İbn Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl (nşr. Saîd A‘râb), Beyrut 1404/1984, II, 309-310; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 288-290; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 797-802; Zâhidî, Feżâʾilü ramażân ve ṣalâti’t-terâvîḥ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1859; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 437; Takıyyüddin es-Sübkî, Ḍavʾü’l-meṣâbîḥ fî ṣalâti’t-terâvîḥ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1098; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), IV, 294-299; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348, XI, 124-128; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 466-470; Süyûtî, el-Meṣâbîḥ fî ṣalâti’t-terâvîḥ (el-Ḥâvî li’l-fetâvî içinde), Beyrut 1408/1988, I, 347-350; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Minhâc, Beyrut 1419/1998, I, 248; İbrâhim b. Hüseyin el-Yanyavî (Kara Şahin), Risâle fî fażîleti’t-terâvîḥ ve’s-saḥûr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3666; Cemel, Fütûḥâtü’l-vehhâb, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 489; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ merâḳı’l-felâḥ, Kahire 1389/1970, s. 335; Leknevî, Tuḥfetü’l-aḫyâr bi-iḥyâʾi sünneti seyyidi’l-ebrâr (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, s. 93-134; Nûreddin Itr, Hedyü’n-Nebî fi’ṣ-ṣalavâti’l-ḫâṣṣa, Dımaşk 1407/1987, s. 78-96; Fazl Hasan Abbas, et-Tavżîḥ fî ṣalâteyi’t-terâvîḥ ve’t-tesâbîḥ, Amman 1988; İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Taṣḥîḥu ḥadîs̱i ṣalâti’t-terâvîḥ ʿişrîne rekʿa ve’r-red ʿale’l-Elbânî fî tażʿîfih, Riyad 1408/1988; Ahmed b. Kāsım es-San‘ânî, et-Tâcü’l-müẕheb, San‘a 1414/1993, I, 158; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Ṣalâtü’t-terâvîḥ, Riyad 1421; M. Ziyâürrahman el-A‘zamî, “Teravih Namazı” (trc. Selman Başaran), İslâmî Araştırmalar, sy. 4, Ankara 1987, s. 5-18; Ruvey‘î Râcih er-Rahîlî, “Fîmâ nesebehû eş-Şeyḫ Manṣûr el-Buhûtî fi’r-Ravżi’l-mürbiʿ ilâ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (r.a.) fî ṣalâti’t-terâvîḥ fî Ramażân ve taḫrîcühû ve münâḳaşatü ehli’l-ʿilm fî ẕâlik”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 26, Riyad 1410, s. 277-307; Abdullah b. Nâsır es-Sedhân, “et-Terâvîḥ fi’l-ʿaṣri’n-nebevî: Ehdâfüh ve vesâʾilüh”, a.e., sy. 60 (1421), s. 215-254; Abdülkadir Karahan, “Terâvih”, İA, XII/1, s. 168-169; A. J. Wensinck, “Tarāwīḥ”, EI² (İng.), X, 222; “Ṣalâtü’t-terâvîḥ”, Mv.F, XXVII, 135-149; Yahyâ Rehâyî, “Terâvîḥ”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 819-821; M. Rızâ Ensârî, “Terâvîḥ”, DMT, IV, 203-204; Fâtıma Mücâhidî, “Terâvîḥ”, DMBİ, XIV, 741-744.

Saffet Köse

TERBÎ‘

(التربيع)

Eski Türk edebiyatında bir gazelin beyitlerinin önüne aynı vezin ve kafiyede eklenen iki mısra ile bendlerindeki mısra sayısı dörde çıkarılan musammatın adı

(bk. MUSAMMAT).

TERBİYE

(bk. TÂLİM ve TERBİYE).

TERCEMAN

(bk. GÜLBANK).

TERCEME

(الترجمة)

Bölüm başlığı, biyografi, sened vb. anlamlarda kullanılan bir hadis terimi.

Sözlükte “açıklamak, tefsir etmek; bir metni bir dilden diğerine çevirmek; bir kimsenin hayatını anlatmak” mânalarındaki terceme kelimesi (çoğulu terâcim) terim olarak hadis kitaplarının ana bölümleriyle (kitab) alt bölümlerin (bab) başlıklarını, hadis metnini birbirine nakleden râvilerin isimlerinden oluşan senedi, bir kimsenin biyografisini ve içinde aynı senedle rivayet edilen hadislerin toplandığı kitapları ifade eder. Terceme aslında “insan, yer, bölge, olay, kitap gibi şeylere isim ve unvan verme ve bunları tanımlama” anlamına gelir. Unvan vermek, unvanın altında ayrıntılı biçimde açıklanan hususları başlıkta özet halinde sunmak ve bir mânada bunları kısa şekilde tanımlamak demektir. Meselâ ilk dönemlerde Mâlik>Nâfi‘> İbn Ömer senediyle nakledilen hadisler bir sahîfede, bir cüzde, bir kitapta toplanır ve her hadisin başında yer alan aynı sened tekrarlanmayıp kitabın başına bir defa yazılır, böylece sened, altında zikredilen bütün rivayetlerin ortak unvanı olurdu. Bu uygulama sebebiyle terceme kelimesi bazan “sened” mânasında kullanılmıştır (İbnü’s-Salâh, s. 254). Hadis râvilerinin hayatına dair toplu bilgiler için de “tercemetü fülân” ifadesine yer verilmiş, râvilerin tanıtımını yapan, onları cerh ve ta‘dîl açısından değerlendiren eserlere “terâcim kitapları” (ricâl kitapları) denmiştir.

Hadis âlimleri, kitab ve bab esasına göre tasnif edilen eserlerde kitab kelimesiyle aynı konudaki hadislerin ana başlığına, bab kelimesiyle bunların alt başlıklarına işaret etmiştir. Bu tür eserlerde hem ana başlık hem alt başlıklar terceme veya terâcim diye adlandırılmıştır. Bu metotla eser yazanlardan Buhârî’nin başlıkları seçmede gösterdiği başarı sebebiyle terceme (terâcim) neredeyse onun el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i için kullanılan bir terim olmuştur. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te yer verdiği başlıklarda o başlığın altındaki hadislerden anladığı mânayı özetlemiş ve bu hadisleri âdeta şerhetmiştir. Birkaç anlamı bulunan veya mutlak, mukayyed, âm

ya da hâs olan bir hadisin durumu konulan başlıklarla açıklanmıştır. Buhârî zaman zaman, hükmü hususi olan bir hadisi umumileştirmek ya da hükmü umumi olan bir hadisi tahsis etmek amacıyla bab başlığı koymuş, aralarında çelişki varmış gibi görünen hadisleri aynı babda toplayarak bab başlıklarında söz konusu çelişkiyi gidermeye çalışmıştır. Bazan da tek bir bab başlığı altında muhtelif konulara temas etmiştir. Bir yoruma göre Buhârî bunu, konuların tamamının bab başlığıyla ilgisi olduğunu göstermek için değil babın esas konusunun yanına eklenebilecek tâli konuları göstermek için yapmıştır (Keşmîrî, I, 42). İşte bu sebeple, “Buhârî’nin fıkhı bab başlıklarındadır (terceme)” sözü meşhur olmuştur (ayrıca bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

Buhârî’nin bab başlıklarında vermek istediği fıkhî anlayışın ortaya çıkarılması ve bu başlıkların altında yer alan hadislerle irtibatının gösterilmesi eser üzerinde çalışma yapanların önemli ilgi alanlarından birini teşkil etmiştir. Buhârî şârihlerinden İbn Hacer el-Askalânî Fetḥu’l-bârî, Aynî ʿUmdetü’l-ḳārî, Kastallânî İrşâdü’s-sârî ve Keşmîrî Feyżü’l-bârî adlı eserlerinde bab başlıklarını açıklamaya önem vermiştir. Konuya dair müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Yine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şârihlerinden İbnü’l-Müneyyir’in el-Mütevârî ʿalâ terâcim (ebvâb)i’l-Buḫârî ile (bk. bibl.) bu eserin muhtasarı olan Bedreddin İbn Cemâa’nın Münâsebâtü terâcimi’l-Buḫârî (nşr. Muhammed İshak es-Selefî, Bombay 1404/1984), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin Şerḥu Terâcimi ebvâbi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (Haydarâbâd 1321), Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî’nin el-Cüzʾü’l-evvel mine’l-ebvâb ve’t-terâcim (Leknev 1391/1971) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bab başlıklarıyla ilgili yirmiye yakın çalışma yapılmıştır (Sandıkçı, s. 134-138). Ali b. Abdullah ez-Zeyn, Münâsebâtü terâcimi’l-Buḫârî li-eḥâdîs̱i’l-ebvâb li-İbn Cemâʿa (1404, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) ve Ramazan Yıldırım Sahîh-i Buhârî’nin Bab Başlıklarındaki Mevkûf Rivayetler ve Değerlendirilmesi (1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Biyografi karşılığındaki tercemeyle ilgili olarak Seyyid Hasan Kesrevî Câmiʿu terâcimi ve mesânidi’ṣ-ṣaḥâbiyyâti’l-mübâyiʿât (Beyrut 1423/2002), Me’mûn Hammûş ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve terâcimü aʿlâmihî ve fürsânihî (Dımaşk 1425/2005) isimiyle birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 254; İbnü'l-Müneyyir, el-Mütevârî ʿalâ ebvâbi'l-Buḫârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Amman 1411/1990, s. 5-9, 16-19, 35-40; İbn Hacer el-Askalânî, Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts., s. 8-11, 13-14; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, I, 76, 78, 81, 83, 91, 92, 114; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 25-27; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Şerḥu Terâcimi ebvâbi'l-Buḫârî (nşr. İzzet M. Fergalî), Kahire-Beyrut 1420/1999, s. 19-22; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire 1357/1939, I, 40-45; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 52-53, 58, 69 vd.; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Fıḳhü'l-İmâm el-Buḫârî, Amman 1409/1989, I, 71 vd.; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 134-138; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 221-226, 303, 500, 501; Ali Toksarı, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimü Sahîhi'l-Buhârî)", Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu: 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, s. 109-133.

Erdinç Ahatlı

TERCÎ

(الترجيع)

Müezzinin şehâdet cümlelerini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da yüksek sesle okuması anlamında terim

(bk. EZAN).

TERCİH

(الترجيح)

Fıkıh usulünde birbiriyle teâruz eden delillerden, fıkıhta ise ispat vasıtalarından birini diğerinden üstün tutmak anlamında terim.

Sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” anlamındaki tercîh fıkıh usulünde deliller, fıkıhta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğunda bir tarafı destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usulcüler tarafından yapılan tercih tanımlarında “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi” şeklinde iki yaklaşımın benimsendiği, birincisinde bizzat deliller dikkate alınırken ikincisinde bu tercih işini delilleri inceleyen bir müctehidin yapması gerektiğine işaret edildiği görülür. Tercih edilen delil veya ispat vasıtasına râcih, terkedilene mercûh, delillerden birine güç veren ilâve özelliğe rüchân (müreccih) denilir; kaynaklarda bu özellik emâre, meziyet, kuvvet, ziyade ve üstünlük (fazl) kelimeleriyle de ifade edilir (tercihin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişkinin izahı için bk. Serahsî, II, 249-250).

Bazı müellifler tarafından, delillerden birinin ihmal edilmiş olacağı gerekçesiyle tercih yönteminin meşruiyeti sorgulanmış olsa da teâruz şartları varsa ve teâruz eden delilleri herhangi bir şekilde uzlaştırmak mümkün olmuyorsa cumhura göre tercih yöntemine başvurulur, bu eşit delillerden güçlü emâre taşıması sebebiyle üstün olanıyla amel edilir. Zira sahâbenin ve sonraki nesillerin Hz. Peygamber’den gelen rivayetler arasında teâruz bulunduğunda bu yönteme başvurdukları hususunda birçok örnek bulunmaktadır. Ayrıca üstün olanın böyle olmayana eşit sayılması aklın ilkelerine aykırıdır. Aralarında Bâkıllânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Şehâbeddin el-Karâfî’nin de bulunduğu bazı âlimler teâruz halinde tercihe başvurulmadan delillerden herhangi biriyle amel edilebileceği kanaatindedir. Zira bu durumda da dinî bir delile dayanılmış olur ve amel edilmeyen delil ilga edilmiş sayılmaz. Teftâzânî’nin belirttiğine göre Fahrülislâm el-Pezdevî’nin ifadelerinden üstün özelliğe

sahip delilin esas alınması daha iyi olmakla birlikte bu özelliğe sahip olmayanla da amel edilebileceği anlaşılmaktadır (et-Telvîḥ, II, 184). Bazı âlimler ise teâruz halinde müctehidin tevakkuf etmesi gerektiğini söylemiştir (bk. TEÂRUZ).

Şartları. Tercih yöntemine başvurulabilmesi için tercihe konu olan delillerde şu şartların bulunması gerekir: 1. Delillerin farklı ihtimallere açık olması. Buna göre tercih ancak zannî deliller arasında olur. Kesin delillerin bir kısmı kolay elde edilme, açıklık ve düşünceye ihtiyaç göstermeme bakımından diğerlerinden farklı olabilirse de bunların sağladığı bilgiler birbirinden daha güçlü olmayıp hepsi kesin niteliktedir. Ayrıca zan kesin bilgi karşısında duramayacağından kesin delille zannî delil arasında tercih söz konusu olmaz. Dolayısıyla tercih kitabın ve mütevâtir sünnetin delâlet yönüyle ihtimale açık zâhirlerinde, âhâd haberlerde ve kıyasta söz konusu olabilir (Ebü'l-Usr el-Pezdevî, IV, 132-133; Semerkandî, s. 688, 730-731). 2. Delillerin zat bakımından birbirine denk olması (mümâselet). Eğer biri bu açıdan diğerine göre daha güçlü ise bu duruma teâruz denmez; zayıf olan yok hükmünde kabul edilir ve âlimlerin ittifakıyla güçlü olan alınır. Buna tercih değil "tereccüh"

(delilin ağır basması) adı verilmiştir. Meselâ Kur'an'la haber-i vâhid veya kıyas ve mütevâtir haberle âhâd haber arasındaki karşıtlık teâruz diye adlandırılmaz. 3. Delillerden birinin vasıf bakımından diğerinden üstün olması. Meselâ âyet ve hadislerdeki muhkem lafız zâhir ile, zâhir lafız mücmel ile karşı karşıya geldiğinde birinciler tercih edilir. 4. Teâruz şartlarının tam olarak gerçekleşmesi. Buna göre tercihin söz konusu olabilmesi için aynı güçteki deliller arasında mahal (konu), zaman ve nisbet birliği ve hüküm zıtlığı bulunmalıdır. 5. Tercih için bir delilin bulunması. Usulcülerin çoğunluğunca ileri sürülen bu şart, "Tercih bilâ-müreccih câiz değildir" şeklinde ifade edilmiştir. Fakihler ise bu şartın yerine delillerin her biriyle amel etme imkânının bulunmaması şartını ileri sürüp bir yönüyle de olsa böyle bir imkân bulunduğunda tercih yapılamayacağını söylemişlerdir.

Tercih Sebepleri. Usûl-i fıkıh eserlerinde deliller hiyerarşisi belirlenerek teâruz halinde önde gelenin sonra gelenlere aynı sıralama içinde tercih edileceği belirtilmiştir. Ayrıca her bir delil türü arasında güçlülük bakımından bir sıralama yapılmış ve tercihte bu sıralama esas alınmıştır.

Meselâ Kur'an lafızlarının açıklık ve kapalılığı, mânaya delâletlerinin farklılığı, hadislerin rivayet yolları ve râvilerinin çeşitli durumları hakkındaki sınıflamalar aynı zamanda bu delillerin teâruz halinde birbirine tercih sıralamasını göstermektedir (Serahsî, I, 166).

İlk dönemlerden itibaren özellikle hadisler arasındaki ihtilâfların ele alındığı ve bunlar arasındaki teâruzu giderme yollarının uygulamalı olarak gösterildiği geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ ve Ebû Ca'fer et-Ṭahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr adlı eserleri sayılabilir. Günümüzde de bu konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.). Usulcülerin bir kısmı, eserlerinde tercih sebeplerini müstakil bir başlık altında ele almadan bunlara sadece konu aralarında işaret etmiş, bazıları sebepleri ana hatlarıyla gruplandırıp örneklendirmiş, bazıları da mümkün olduğunca bunları saymaya çalışmış olmakla birlikte hemen hepsi tercih sebeplerinin belli bir sayı ile sınırlandırılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Hanefî usulcüleri, genellikle tercih başlığı altında kıyaslar arasında illet açısından ele alınan tercih sebeplerinden dördünü zikretmekle yetinip kitap, sünnet ve icmâ delilleri arasında gerek metin gerekse sened yönüyle tercih gerekçelerinin bu konuların ele alındığı bölümlerden çıkarılabileceğini belirtmişlerdir. Şâfiî usulcüleri, kesin deliller arasında teâruz bulunmayacağı düşüncesinden hareketle daha çok hadislerin ve kıyasların tercihi konusuna yer vermişlerdir. Usulcüler teâruz halindeki delillerden birinde bulunup diğerine karşı üstünlük sağlayan her vasfın tercih sebebi olabileceğini belirtmiş ve bazı vasıfların kabulü konusunda görüş birliğine varmış olsalar da tercih için yeterli olacak nitelikleri belirlemede aralarında geniş görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Delillerin aklî ve naklî şeklinde tasnif edildiği dikkate alındığında bunlar arasında aklî-aklî, aklî-naklî ve naklî-naklî olmak üzere üç türlü teâruzdan söz edilebilir. Ancak usul eserlerinde müstakil başlıklar altında daha çok iki haber-i vâhid ve iki kıyas arasında teâruz halinde başvurulacak tercih sebepleri üzerinde durulmuştur. Farklı başlıklar altında incelenen bu konu şu şekilde özetlenebilir: 1. Naklî deliller arasında teâruz. Bu tür teâruz metin, sened, hüküm ve hâricî sebep açısından ele alınmıştır. a) Metin yönünden tercih. Hanefîler'in taksimine göre lafız açıklık bakımından muhkem, müfesser, nas ve zâhir; kapalılık bakımından hafî, müşkil,

mücmel ve müteşâbih; mânaya delâletinin gücü bakımından ibare, işaret, delâlet ve iktizâ şeklinde sıralanır; bu gruplandırmaların her birinde önce gelenler sonrakilere tercih edildiği gibi açık grubunda yer alanlar kapalı grubunda yer alanlara tercih edilir. Konduğu mânada kullanılıp kullanılmaması açısından yapılan ayırıma göre hakikat mecazdan, sarih kinayeden üstün tutulur. Bir mânaya konması ve kapsamı bakımından yapılan ayırımda gerek âm gerekse hâssın delâleti kesin sayıldığı için aralarında teâruz bulunduğunda eş zamanlı iseler hâs âmmı tahsis eder, hâs daha sonra ise âmmın bir kısmını neshetmiş olur; tarih bilinmezse tercih kurallarına göre tercihte bulunulur. Şâfiîler ise bu durumda, delâleti kesin olduğu için hâssın zannî olan âmma tercih edileceğini söylemişlerdir. Ayrıca hadislerin metinlerine mahsus bazı tercih sebepleri bulunmaktadır. Meselâ hadisin dil özellikleri dikkate alınıp gramere uygun olan rivayet, vürûdu dikkate alınarak Hz. Peygamber'in hayatının son dönemlerini yansıtan rivayet tercih edilir. Cumhurun aksine Hanefîler'e göre delillerin çokluğu ile tercihte bulunmak câiz değildir. Meselâ iki âyetin teâruzu halinde üçüncü bir âyetle tercih yapılamaz. b) Sened yönünden tercih. Anlam metinle kaim olduğu için rivayetlerde öncelikle metnin sübûtu ve ardından mânası açısından tercih yapılır. Bu bakımdan metni mütevâtir olarak nakledildiği için kitap haber-i vâhide tercih edilir ve haberin kitaba muhalefeti çürüklüğünün açık delili sayılır. Çünkü kitabın metni kesindir, hadisin metni ise mâna yoluyla rivayet edilmiş olması ihtimalinden dolayı şüpheden uzak değildir (a.g.e., I, 365). Ebû İshak eş-Şîrâzî sened yönünden tercihin haber-i vâhidlere mahsus olduğunu belirtir (el-Meʿûne fi'l-cedel, s. 273). İbnü'l-Hümâm, şer'î deliller arasında teâruzun daha çok haber-i vâhidler arasında bulunduğunu, ancak iki kati delil arasında da teâruz olabileceğini ifade eder (et-Taḥrîr, III, 2-3). Hanefîler dışındaki müelliflerin eserlerinde haberler arasında teâruz ve tercih konusu diğer deliller arasındaki teâruz ve tercihe göre daha geniş yer bulmuştur. 1. Râvi ile ilgili tercih sebepleri. Bunlar arasında daha fazla fıkıh veya Arapça bilgisine sahip bulunma, rivayetlerinde zabt açısından daha titiz ve ihtiyatlı, itikadı düzgün, naklettiği rivayette olayın içinde veya tarafı, âlî isnada sahip, muhaddislerin veya âlimlerin meclislerine müdavim, dürüstlük ve güvenilirlikle meşhur olma, hadisi ezbere bilme, tanınmış bir soydan gelme, rivayeti aldığı tarihte ergenlik yaşına girmiş bulunma, geç müslüman olmuş sahâbî olma gibi özellikler sıralanabilir. Ancak bu özelliklerden birçoğunun tercih sebebi sayılması ihtilâflıdır. Meselâ hadisi nakleden râvi sayısının

çokluğu Şeybânî ve Ebû Abdullah el-Cürcânî gibi âlimler dışında Hanefîler tarafından bir tercih sebebi olarak görülmezken çoğunluğa göre bir tercih sebebidir. Bir râvinin cerh ve ta‘dîli konusunda teâruz ortaya çıktığında belli şartlarla cerhin tercih edileceği belirtilmiştir. 2. Rivayet edilenle ilgili tercih sebepleri. Hadisin merfû oluşunda ittifak bulunması, vürûd sebebinin zikredilmesi, mâna yoluyla değil lafzının aynıyla rivayet edilmiş olması gibi. 3. Rivayetin kendisinden alındığı râviyle ilgili tercih sebepleri. Meselâ hadis kendisinden rivayet edilen râvi bu rivayetini inkâr etmemişse rivayetini inkâr eden râvinin rivayetine tercih edilir. c) Hüküm (medlûl) yönünden tercih. Bir fiilin bir delile göre haram, diğerine göre mubah, mendup, vâcip veya mekruh sayılması gerekiyorsa haramlık ifade eden delilin tercih edileceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Sahâbe döneminde deliller arası teâruz ve tercih üzerinde durulduğunu

gösteren örnek bir konuda Hz. Osman ve Ali câriye statüsündeki iki kız kardeşle birlikte evlenmeyi bir âyetin helâl (en-Nisâ 4/3), diğer bir âyetin haram (en-Nisâ 4/23) kıldığını belirtmiş, Hz. Ali ihtiyaten haram kılan delili esas alırken Hz. Osman mubahlığın temel kural oluşunu dikkate alarak helâlliği tercih etmiştir (Serahsî, I, 135). Ayrıca bir şeyi vâcip kılan delilin mendup veya mubah kılan delile, aslî kuralı ortadan kaldıran delil bunu devam ettiren delile ve nâdir bir hüküm getiren rivayetin sıkça karşılaşılan (umûmü’l-belvâ) bir hüküm getiren rivayete tercih edileceği bazı usulcüler tarafından ifade edilmiştir. Aynı konuda biri olumlu, diğeri olumsuz veya biri hafif diğeri ağır bir hüküm getiren deliller arasında nasıl tercih yapılacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yine iki hadisten birinde ilâve hüküm bulunduğunda râvi aynı ise ilâve hüküm getiren hadisin esas alınacağı, râviler farklı ise iki ayrı hadis olarak düşünülerek her ikisiyle amel edileceği belirtilmiştir. d) Hâricî sebeple tercih. Kur’an’ın zâhirine, başka bir hadise, icmâa, kıyasa ve Hulefâ-yi Râşidîn’in, Selef’in, Medineliler’in, Kûfeliler’in, tâbiînin veya ulemâ çoğunluğunun ameline uygun olan rivayetin uygun olmayan rivayete ve âlimlerin delil olarak kullanılmasında ittifak ettikleri hadisin ihtilâf ettikleri hadise tercih edileceği ifade edilmiş, ancak bu tercih sebeplerinin bir kısmına bazı âlimler itiraz etmiştir.

2. Kıyaslar arasındaki tercih sebepleri. Kıyaslar arasında teâruz bulunduğunda kıyasın rükünlerinde (asıl, fer‘, illet, hüküm) ya da hâricî bir

hususta keşfedilen bir gerekçeye göre biri diğerine tercih edilir. Seyfeddin el-Âmidî, kıyasın bütün rükünlerini dikkate alarak pek çok tercih sebebini sıraladıktan sonra bu sebeplerin sınırlanamayacak kadar çok olduğunu, zeki insanların bunları kendilerinin bulabileceğini ifade ederek Müntehe'l-mesâlik fî rütebi's-sâlik adlı kitabında bunlara daha geniş yer verdiğini belirtir (el-İḥkâm, IV, 236-249). Ancak kıyaslar arasında tercih sebeplerinin çokluğuna ve ulaşılmaya çalışılan hükmün illete nazaran daha önemli olmasına rağmen Hanefî usul eserlerinde genellikle illete dayalı tercih sebeplerinin dört sahih ve dört fâsid olanı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte bazı Hanefîler kıyasla ilgili tercih sebeplerini bir arada zikretmiştir (Ensârî, II, 324-328). İstishâb ve istihsan delilleriyle tercih arasında da sıkı bir ilişki vardır.

Teâruzu nesih ihtimaliyle ilişkilendiren Hanefî usulcülerine göre nesih ancak vahye dayalı delillerde mümkün olduğundan teâruz halinde icmâ bütün delillere tercih edilir. Zira kesin delil sayılan icmâ yanlış veya Kitap ve Sünnet'le neshedilmiş olamayacağı için bu durumda Kitap ve Sünnet'in neshedilmiş olduğunu ortaya koymaktadır (a.g.e., II, 191). Aynı şekilde ictihad ictihadı neshedemeyeceğinden sahâbe ictihadları ve kıyaslar arasında teâruz olduğunda araştırma sonucunda görüşlerden birinde ilâve bir güç bulunduğunun tesbit edilmesi durumunda râcih olanla amel etmek vâcip olur; bir sebep bulunamazsa doğruluğuna kanaat getirildikten sonra görüşlerden biriyle amel edilebilir; ancak bundan sonra başka delil olmadan diğer görüşle amel edilemez (Serahsî, II, 13-15, 113).

Muhakeme Usul Hukukunda Tercih. Tercih terimi, ispat hukukunda davacı ve davalının dava konusu hakkında ortaya koyduğu delillerden birini diğerinden üstün tutmayı ifade eder. Ele alınan konuların mahiyetleri farklı olduğundan fıkıh usulündeki bütün tercih sebeplerinin bu dalda geçerli sayılmayacağı açıktır. Ayrıca gaye farklılığı dolayısıyla fıkıh usulünde benimsenen bazı tercih sebepleri ispat hukukunda kabul görmemiştir. Meselâ ispat vasıtalarıyla davaların çözüme kavuşturulması amaçlandığından muayyen bir nisap getirilmiş, Hanefîler'in aksine delillerin çokluğunu bir tercih sebebi sayan cumhur, âlimleri de adaletin gecikmesine ve davaların uzamasına sebep olacağı için ispat vasıtalarının çokluğunun dikkate alınmayacağını, dolayısıyla şahit nisabının iki olduğu bir davada karşı tarafın dört şahidinin bulunmasının ispat açısından ilâve bir

katkı sağlamayacağını ifade etmişlerdir. Ancak dört şahidi bulunan tarafın iddiasının daha güçlü olduğunu düşünen âlimler de vardır. Konuya ilişkin bir soruya verdiği cevapta, davacıların getirdiği delillerin tercihiyle ilgili kuralların genel geçer olmadığına dikkat çeken Ebüssuûd Efendi bu hususta acele edilmeyip olabildiğince ihtiyatlı davranılmasını tavsiye etmiştir (Velî Yegân, vr. 170b). Bununla birlikte Mecelle'de "Kitâbü'l-Beyyinât ve't-tahlîf" adlı bölümün ikinci ve üçüncü fasılları (md. 1756-1777) bu konuya ayrılarak bazı genel prensipler ortaya konmuştur. Ali Haydar Efendi bu bölümü şerhederken "Lâhika" başlığı altında beyyinelerin tercihine dair kırk bir mesele sıralamıştır. Mecelle'nin mukaddimesinde özellikle asıl, evlâ, ehven, eshel ve akvâ olanların beyan edildiği kaideler, ilkeler arasında çatışma söz konusu olduğunda hangisinin tercih edileceğine ışık tutmaktadır (meselâ bk. md. 3-5, 8-15, 26-30, 42, 46, 56, 59-60, 62) ve bunlardan ikisi teâruz terimini içermektedir (md. 28, 46). Beyyinelerden birini herhangi bir şekilde diğerine tercih etme imkânı bulunmazsa her iki hüccet bâtıl olur ve taraflar bir beyyine ortaya koyamamış gibi kabul edilir (Serahsî, II, 13).

Fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerine dağılmış olarak yer alan ispat vasıtaları arasındaki uyuşmazlıkla ilgili meseleler bazı eserlerde bir araya getirilmiştir. Bunlar arasında Vankulu Mehmed Efendi'nin Tercîhu'l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2070; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1026), Gānim el-Bağdâdî'nin Melceʾü'l-ḳuḍât ʿinde teʿârużi'l-beyyinât (İstanbul 1300), Nev'îzâde Atâî'nin el-Kavlü'l-hasen fî cevâbi'l-kavli li-men (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 828), Hasan b. Nasûh ed-Dümnevî el-Bosnevî'nin Risâle fî tercîḥi'l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 585, 3762), Hisâlî Abdurrahman Çelebi'nin er-Rüchân inde teâruzi'l-burhân (Tercîhu'l-beyyinât) (Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 148), Mevlânâ Mehmed el-İzmîrî'nin Tercîhu'l-beyyinât (İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 387) ve Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın eṭ-Ṭarîḳatü'l-vâżıḥa ile'l-beyyinâti'r-râciḥa (Dımaşk 1300; el-Beyyinâtü'r-râciha fi't-tarîkati'l-vâzıha adıyla Muhammed Bahâeddin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1328]) adlı eserleri sayılabilir.

Deliller ve ispat vasıtalarındaki teâruzu giderme yöntemleri yanında belli bir mezhebe bağlı müftü ve kadıların fetva ve hüküm verirken işlerini

kolaylaştırmak amacıyla aynı mezhep içindeki farklı görüş ve rivayetlerden birini mezhebin resmî görüşü olarak belirlemek üzere birtakım tercih kaideleri ortaya konmuştur. Mezhep içinde bu tür görüş ve rivayetleri değerlendirip bir tercihte bulunabilecek ilmî birikim ve formasyona sahip fıkıh âlimlerine ashâbü't-tercîh (ehlü't-tercîh) adı verilmiştir. Her mezhep kendi geleneğine göre birikimlerini değerlendiren birtakım kurallar ve terimler geliştirmiştir (Kādîhan, I, 2-3; Zerkeşî, VI, 117-129). Ayrıca mezhep mensupları, kendi mezheplerini diğer mezheplere niçin tercih etmek gerektiği yolunda birçok eser kaleme alarak tercih sebeplerini sıralamışlardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Muġīs̱ü'l-ḫalḳ fî tercîḥi'l-ḳavli'l-ḥaḳ (Sayda 2003), Ömer b. İshak el-Gaznevî'nin el-Ġurretü'l-münîfe fî taḥḳīḳi baʿżı mesâʾili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Kahire 1950; Beyrut 1986),

Ekmeleddin el-Bâbertî'nin en-Nüketü'ẓ-ẓarîfe fî tercîḥi mez̠hebi Ebî Ḥanîfe (nşr. Belle Hasan Ömer Müsâid, Riyad 1418/1997) ve Râî el-Endelüsî'nin İntiṣârü'l-faḳīri's-sâlik li-tercîḥi mez̠hebi'l-İmâm Mâlik (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1981) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Öte yandan İslâm ilim ve kültür muhitinde akıl-ilim, ilim-amel, sabır-şükür, fakirlik-zenginlik, melek-insan, üstünlük ve meziyet açısından ilmî disiplinler ve milletler gibi konularda karşılaştırmalar yapıp hangilerinin tercihe lâyık olduğunu inceleyen bir literatür oluşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 284-285, 296, 341-342; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 64-65, 68; a.mlf., el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VI, 203; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 406-419; II, 292-308; III, 164-174; IV, 208-212; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 19, 144, 201, 217, 242, 297, 331-332; II, 22, 161; III, 214; IV, 179, 190; V, 2-3, 88, 207; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 342-352; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 217-220, 339-348; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî,

el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, II, 674-688; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Meʿûne fi'l-cedel (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1988, s. 273-283; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, II, 741-841; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, I, 41, 135, 166, 365; II, 13-15, 21-26, 108-109, 113, 249-265; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Muʿtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 191-210; IV, 131-173; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 378-382, 392-407; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999, V, 76-103, 387-390; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 688, 729-741; Kādîhan, el-Fetâva'l-ḫâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), Beyrut 1980, I, 2-3; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 351-362; V, 397-469; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, IV, 206-253; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʿd), Kahire 1414/1993, s. 417-428; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 87-109, 364-385; Tûfî, Şerḥu Muhtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1410/1990, III, 673-750; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 184-229, 244-258; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Şerḥu'l-Minhâc li'l-Beyżâvî fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle), Riyad 1410, II, 781-818; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1319, II, 309-319; Muhsin b. İdrîs el-Beypazarî, Risâle fî tercîḥi'l-edille, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1229, vr. 105b-141a; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 165-166, 324; II, 30-32, 283; III, 249, 256; IV, 9, 122, 132-135, 262-272, 294-311; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 184, 244-258; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Kahire 1992, VI, 117-194; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1319, II, 309-319; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, III, 2-3, 16-35; Velî Yegân b. Yûsuf el-İskilibî, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (Fetâvâ-yı Ebüssuʿûd), Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 170b; Abdülalî b. Muhammed el-Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 191, 204-211, 324-329; Mecelle, md. 1756-1777; Ali

Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 598-643; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 313-316; Bedrân Ebü’l-Ayneyn Bedrân, Edilletü’t-teşrîʿi’l-müteʿâriża ve vücûhü’t-tercîḥ beynehâ, İskenderiye 1985; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve’t-tercîḥ ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1985, s. 64-65, 72, 259-399; Abdülmecîd M. İsmâil Sûseveh, Menhecü’t-tevfîḳ ve’t-tercîḥ beyne muḫtelifi’l-ḥadîs̱ ve es̱erühû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Demmâm 1417/1997; Binyûnus el-Velî, Ḍavâbiṭü’t-tercîḥ ʿinde vuḳūʿi’t-teʿâruż lede’l-uṣûliyyîn, Riyad 1425/2004.

Şükrü Özen

TERCİİBEND

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bentlerden oluşan nazım şekli.

Sözlükte tercî‘ “geri çevirmek, tekrar etmek”, terkîb “birkaç şeyi birleştirerek yeni bir şey elde etmek” anlamındadır. Farsça olan bend “bağlama” mânasına gelir, ayrıca manzum yahut mensur metin parçaları için kullanılır. Terciibend ve terkibibendin aslı vasf-ı terkîbî olarak tercî’bend ve terkîb-benddir. İlki “tekrarlanan vâsıta beyitleriyle bentleri birbirine bağlanan şiir”, ikincisi “her bendin sonunda değişerek yer alan vâsıta beyitleriyle bentleri birbirine bağlanan şiir” demektir. Zamanla iki kelime arasında Türkçe’de bir “i” sesi türemiş ve terkip Farsça tamlama gibi tercî-i bend, terkîb-i bend şeklinde yazılmıştır. Bendlere tercî’hâne veya terkîb-hâne yahut kısaca hâne adı verilir. Her bendin sonunda yer alan ara beyit önceleri tercî’bend, daha sonra vâsıta veya bendiyye olarak anılmıştır. Fars edebiyatında olduğu gibi eski Türk edebiyatında da bendlerden meydana gelen nazım türlerinden musammatlar arasında oldukça rağbet gören terciibend ve terkibibend nazım birimi beyit olan divan şiiri formlarındandır. Aynı vezinde ve farklı kafiyelerde bendlerle bunları birbirine bağlayan ve bağımsız kafiyelenen vâsıta beyitlerinden oluşur.

Terciibend. Fars edebiyatında ilk terciibend örneklerinin IX-X. yüzyıllarda Sâmânîler devrinde ortaya çıktığı kabul edilmekle beraber musammat şekli daha çok Gazneliler zamanında (X-XI. yüzyıllar) kullanılmıştır. Fakat aralarındaki benzerlik yanında her iki dönemin birbirine yakın olması dolayısıyla konuya daha fazla açıklık getirmek zor görünmektedir. Terciibend Türk edebiyatında XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmıştır. Tesbit edilebilen en eski örnekler Ahmedî (ö. 1412) ve Nesîmî’ye (ö. 1417) aittir. Recai Yıldız başlangıçtan XVII. yüzyıla kadar doksan üç terciibend yazıldığını belirlemiş, İbrahim Yavuz XVII. yüzyıldan sonra kaleme alınan terciibend sayısını elli üç olarak göstermiştir. Bu formu toplamı yetmiş bir şair kullanmıştır. Başlangıçtan XX. yüzyıla kadar terciibend yazan başlıca şairler şunlardır: Ahmedî, Nesîmî, Ahmed-i Dâî, Şeyhî, Bursalı Ahmed Paşa, Cem Sultan, Hamdullah Hamdi, Dede Ömer

Rûşenî, Tâcîzâde Câfer Çelebi, Darîr, Lâmiî Çelebi, Kemalpaşazâde, Hayretî, Fuzûlî, Hayâlî Bey, Dukakinzâde Ahmed, Âşık Çelebi, Taşlıcalı Yahyâ, Bâkî, Nev'î, Âlî Mustafa, Rûhî-i Bağdâdî, Cevrî, Fehîm-i Kadîm, Nâilî, Birî Mehmed Dede, Edirneli Kâmî, Nevres-i Kadîm, Osman Nevres, Sâlim Bey, Seyyid Vehbî, Sâbit, Şeyh Galib, Nazîm, Ziyâ Paşa. Terciibend şeklinde şiir söylemek kafiye bulmadaki güçlük sebebiyle terkibibendlere göre daha zordur. Her bendin sonunda vâsıta beyitlerinin tekrar edilmesinden ötürü şair, hem bendin anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurmak hem de kafiye ve rediflerle şiirin âhengini sağlamak zorundadır.

Terciibendlerin hâne sayısı ve her hânedeki beyit sayısı beş ile on arasında değişmekte, daha az veya daha çok hâneli örneklere de rastlanmaktadır. Türkçe terciibendlerde iki bendli bir manzume ile (XVII. yüzyıl Fasîh Ahmed Dede) yirmi iki bendli bir manzume (XVIII. yüzyıl Ayıntablı Aynî) tesbit edilmiştir (Yavuz, s. 235). Bu formun en tanınmış örneklerinden olan Ziyâ Paşa'nın terciibendi vâsıta beyti dahil on birer beyitlik on iki hâneden meydana gelmektedir. Ancak terciibendlerde en çok beş hâneli manzumelerin tercih edildiği görülür. Fars edebiyatında ise iki üç bend halinde yazılmış az sayıda örneğe rastlanmaktadır. Sa'dî-i Şîrâzî gibi birkaç şaire ait örnekler dışında bir terciibendin hâneleri genellikle aynı sayıda beyitlerden oluşmaktadır. Yedi bendden meydana gelen tercî ve terkiplere Fars edebiyatında "heft-bend" adı verilir.

Türkçe terciibendlerde en sık kullanılan vezin remel bahrinin "feilâtün feilâtün feilâtün feilün", "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" ve "feilâtün mefâilün feilün" kalıplarıdır. Terciibendin hâneleri çoğunlukla gazel gibi kafiyelenir. Ancak her bendin mesneviler gibi kendi arasında kafiyelendiği örnekler de vardır. Bu şekilde kafiyelenmiş terciibendlere Fars edebiyatında "tercî'bend-i musammat" denilir. Terciibendin yapısı kafiyeleniş tarzına göre:

1. aa xa xa xa xa (hâne veya bend) bb (bendiyye)

2. cc xc xc xc xc (hâne veya bend) bb (bendiyye)

3. ee xe xe xe xe (hâne veya bend) bb (bendiyye)

4. vd.

veya

1. aa aa aa aa aa (hane veya bend) bb (bendiyye)

2. cc cc cc cc cc (hâne veya bend) bb (bendiyye)

3. ee ee ee ee ee (hâne veya bend) bb (bendiyye)

4. vd.

şeklinde gösterilebilir.

Terciibendler ekseriyetle “mersiye-i tercî’bend” gibi şiirin konusunu anlatan başlıklar taşır. Bu tür manzumeler divanlarda kasideler bölümünün sonunda ve “tercîât” başlığı altında bulunur. Terciibendlerde mahlas diğer musammatlarda olduğu gibi genellikle son bendde yer alır, çok az sayıda mahlassız olanlarına da rastlanır. Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında terciibendlerde tevhid, münâcât, na‘t, methiye, mersiye yanında kâinatın sonsuzluğu, bunun karşısında insanın aczi, hayatın zorlukları, felekten ve dünyadan şikâyet, varlık-yokluk-ölüm hakkında hikmetli düşüncelerle tasavvufî meseleler gibi soyut konuların işlendiği görülmektedir. Fars edebiyatında tercîât zaman içinde değişiklik göstermekle birlikte Horasan mektebi mensupları methiyelerini daha çok terciibend şeklinde yazmışlardır. Irak mektebi şairleri ise bu manzumelerde ârifane ve âşıkane mevzularla fikrî konuları işlemişlerdir. Hint mektebine mensup olanların tercîleri ise ârifane uzun şiirlerdir.

Eski Türk edebiyatında şairlerin sanat kudretlerini ortaya koymak amacıyla kaleme aldıkları nazım şekilleri arasında terciibend ve terkibibendlerin ayrı bir yeri vardır. Bazı tezkirelerde görülen, “Öyle bir tercî kaleme almıştır ki Rum’da buna kimse nazîre yazmamıştır” şeklindeki kayıtlardan terciibend yazmanın ve buna nazîre söylemenin şairlerin sanattaki gücünü gösterme vesilesi kabul edildiği anlaşılmaktadır. Şeyh Galib’in meşhur tercîindeki, “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan

âdemsin sen" ve Ziyâ Paşa'nın tercîindeki, "Sübhâne men tehayyere fî sun'ihi'l-ukūl/Sübhâne men bi-kudretihî yu'cizü'l-fühûl" (En mükemmel şekilde yarattıklarıyla akıl sahiplerini hayrette bırakan Allah'ın yüce şanını tesbih ederim; kudretiyle seçkin ilim adamlarını bile acze düşüren Allah'ın yüce şanını tesbih ederim) vâsıta beyitleri çok beğenildiğinden Osmanlı kültüründe bir tür vecîze özelliği kazanmıştır.

Terkibibend. Arap edebiyatında ortaya çıkmasına rağmen Arap şairleri bu nazım şekliyle şiir söylemeye pek rağbet etmemiş, Fars edebiyatında ise bu türde güzel örnekler ortaya konmuştur. Türk şairleri de bu türde manzume söylemeyi ustalık kabul etmişlerdir. Anadolu sahasında Ahmedî'nin Germiyan beylerinden Süleyman Şah için yazdığı terkibibend bu şeklin bilinen ilk örneğidir. Türün en güzel örnekleri ise XVI. yüzyılda kaleme alınmıştır. Özellikle Rûhî-i Bağdâdî'nin terkibibendi çok rağbet görmüş, buna yapılan nazîreler aynı zamanda nazîre geleneğinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Cevrî, Mustafa Sâmi Bey, Şeyh Galib ve Ziyâ Paşa'nın terkibibendleri bu alanda en tanınmış nazîreler kabul edilmektedir. Recai Yıldız ve İbrahim Yavuz terkibibend nazım şekliyle XIV. yüzyılda yedi, XV. yüzyılda on, XVI. yüzyılda altmış altı, XVII. yüzyılda otuz altı, XVIII. yüzyılda otuz beş, XIX. yüzyılda yirmi bir şiir tesbit etmiştir.

Başlangıçtan XX. yüzyıla kadar terkibibend yazan şairler arasında şu isimler zikredilebilir: Ahmedî, Şeyhî, Cem Sultan, Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Mesîhî, Dede Ömer Rûşenî, Lâmiî, Hayretî, Zâtî, Fuzûlî, Âşık Çelebi, Taşlıcalı Yahyâ, Âlî Mustafa, Bâkî, Nev'î, Rûhî-i Bağdâdî, Abdülahad Nûri, Azmizâde Hâletî, Cevrî, Fasîh Ahmed Dede, Fehîm-i Kadîm, Ganîzâde Nâdirî, Nâilî, Nâbî, Neşâtî, Riyâzî, Mustafa Sâmi Bey, Birrî Mehmed Dede, Edirneli Kâmî, Esrar Dede, Haşmet, Sâlim Bey, Seyyid Vehbî, Şeyh Galib, Nef'î, Nazîm, Âdile Sultan, Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsıf, Keçecizâde İzzet Molla, Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Yenişehirli Avni Bey, Ziyâ Paşa. Türk edebiyatında bu alanın en güzel örneği sayılan Bağdatlı Rûhî'nin terkibibendine yazılan nazîreler arasında Mustafa Sâmi Bey ve Ziyâ Paşa'nın şiirleri başta gelmektedir; hatta Ziyâ Paşa'nın terkibibendinin Rûhî'nin şiirinden daha güçlü olduğu söylenmektedir.

Farsça'da Ferruhî-i Sîstânî (ö. 429/1037-1038) ve Katrân-ı Tebrîzî'de ilk örnekleri görülen terkibibendin daha gelişmiş örnekleri Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın biri mersiye, diğeri methiye tarzındaki eserleriyle bir na't olan Cemâleddîn-i İsfahânî'nin terkibibendidir. Molla Câmî, kardeşinin ölümü üzerine yazdığı terkibibendde vâsıta bendini kardeşinin bir gazelinden tazmin etmiştir. Vahşî-i Bâfkī'nın terkibibendleri de bu türün güzel örneklerindendir. Safevîler döneminde Muhteşem-i Kâşânî'nin Kerbelâ şehidlerinin matemini dile getirdiği on iki bendi kendisinden sonraki şairleri etkilemiştir. Onun ardından Sürûş-i İsfahânî, Visâl-i Şîrâzî, Ferâhânî, Celâleddin Hümâî ve Emîrî Fîrûzkûhî terkibibend yazan şairler arasında yer almıştır. Son dönemde ise Meliküşşuarâ Mirza Muhammed Takī Bahâr'ın terkibibendleri meşhur olmuştur.

Terciibendde olduğu gibi terkibibendde de beyit sayısı beş ile on arasında değişmekte, çoğunlukla yedi-dokuz beyitli bendler tercih edilmektedir. Nitekim Rûhî-i Bağdâdî'nin eseri vâsıta beyti dahil sekizer beyitlik on yedi, Ziyâ Paşa'nın şiiri ise vâsıta beyti dahil on birer beyitlik on iki bendden oluşmaktadır. Tesbit edilebilen bend sayısı en az manzume XVII. yüzyıl şairlerinden Fasîh Ahmed Dede'ye ait olup iki bendden, bend sayısı en çok olan şiir ise XVIII. yüzyıl şairi Haşmet'e ait olup on sekiz bendden meydana gelmektedir (Yavuz, s. 11).

Terkibibendde vâsıta beytinin kafiyesi her defasında değişmekle birlikte ilk vâsıta beytinin birbiriyle kafiyeli, ikinci ve sonrakilerin ilk mısralarının serbest, ikinci mısralarının ilk vâsıta beytiyle kafiyeli olduğu bazı örnekler de vardır. Terkibibendler, terciibendlerde görüldüğü gibi genelde gazel şeklinde kafiyelense de mesnevi tarzında düzenlenenleri de mevcuttur. Vâsıta beytinin kafiyesi değiştiğinden terciibendlere göre terkibibendlerin kafiyelenişi daha kolaydır. Terkibibendin hâne veya kıtalarının çoğunlukla gazel gibi kafiyelenmesi sebebiyle şair her bendde kafiye değiştirme imkânını elde eder; dolayısıyla bu tür daha da çok rağbet görmüştür. Terkibibendin yapısı:

1. aa xa xa xa xa (hâne veya bend) bb (bendiyye)

2. cc xc xc xc xc (hâne veya bend) dd (bendiyye)

3. ee xe xe xe xe (hâne veya bend) ff (bendiyye)

4. vd.

veya

1. aa aa aa aa aa (hâne veya bend) bb (bendiyye)

2. cc cc cc cc cc (hâne veya bend) dd (bendiyye)

3. ee ee ee ee ee (hâne veya bend) ff (bendiyye)

4. vd.

şeklinde gösterilebilir.

Bu şiirlerde genellikle iki vezin kullanılmıştır. Tasavvufî, fikrî, felsefî ve içtimaî

konularda yazılan manzumelerde Rûhî, Sâmi, Ziyâ Paşa, Muallim Nâci gibi şairlerin eserlerinde "mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" kalıbı benimsenmiş, mersiye türündeki örnekler ise çoğunlukla "mef'ûlü fâilâtü mefâîlü fâilün" vezniyle yazılmıştır. Terkibibendlerde şairler mahlaslarını genellikle son hânede söyler. Bazı eserlerde mahlas yer almadığı gibi Rûşenî gibi birkaç şairin mahlaslarını ilk hânede, hatta ilk beyitte yazdıkları da görülmektedir.

Terkibibendlerde münâcât, na't, methiye, hicviye gibi türler yanında içtimaî, dinî, tasavvufî ve felsefî konular da ele alınmaktadır; ancak başlıca konunun mersiye olduğu söylenebilir. Bunun yanında cemiyet hayatının aksaklıklarına, türlü dertlerine temas eden şiirler de yazılmıştır. Terkibibend, bölümlerden ibaret kuruluşu ile eski Türk edebiyatındaki diğer nazım şekillerine göre şairin dünyaya, olaylara, hayata bakışını aksettirmeye, onun zihniyetini ortaya koymaya en uygun şiir türüdür. Bütün bu özellikleri Bağdatlı Rûhî'nin terkibibendinde bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılahât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2004, s. 157; İsmail Habip [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 118-122; Zeynelâbidîn Mü'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1339, s. 24-25; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 165-166; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 74; a.mlf., "Tercî", İA, XII/1, s. 169-173; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 233-251; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 180-200; Ebü'l-Kāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġī-Edebî, Tahran 1368 hş., I, 335; Hüseyin Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsi, Meşhed 1372 hş., s. 39-40; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 120; Recai Yıldız, Türk Edebiyatında Terkîb-i Bend ve Tercî-i Bendler (XIII-XVI. yy.), (yüksek lisans tezi, 1996), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 390-391; Sabri F. Ülgener, "Bir Deneme: İki Devir ve İki Terkîb-i Bend", Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999, s. 81-87; Abbaspûr, "Terkîb", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 2002, II, 353; a.mlf., "Terkîb-i Bend", a.e., II, 353-354; İbrahim Yavuz, Türk Edebiyatında Terkîb-i Bend ve Tercî-i Bendler (XVII-XIX. yy.), (yüksek lisans tezi, 2006), Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Halil Erdoğan Cengiz, "Divan Şiirinde Musammatlar", TDl. (Türk şiiri özel sayısı II [Divan şiiri]), sy. 415-417 (1986), s. 395-412; F. Thiesen, "Tard̲j̲īʿ-band and Tarkīb-band", EI² (İng.), X, 235; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 412-413; Îrânnâz Kâşiyân, "Bend", DMBİ, XII, 572-573; Meryem Mecîdî, "Tercîʿ-i Bend ve Terkîb-i Bend", a.e., XV, 107-108.

Mustafa Uzun

TERCÜMAN

(الترجمان)

Arapça “trcm” kökünden türeyen türcümân/tercemân bir dildeki ifadeleri başka bir dile aktaran kimse için kullanılır. Tercümanın daha çok sözlü çeviri, mütercimin ise yazılı çeviri yapanlar için kullanıldığı belirtilir. Türkçe’de tercüman şeklinde kullanımı yaygındır. Bugünkü Türkçe’de yeni kelime olarak çevirmen ile karşılanmaktadır. Kelime diğer Sâmî dillerinde de mevcuttur. Ârâmîce’de targmane/targem, İbrânîce’de targum, Asur dilinde targumanu biçimindedir. Batı dillerinde Grekçe dragoumanus, Latince dragumanus tercümandan gelmiştir. Benzeri kelimeler başka dillerde de mevcuttur (Okiç, XIV [1966], s. 28-29; İA, XII/1, s. 175). Türkçe’nin çeşitli lehçelerinde dilmaç kelimesi kullanılmaktaydı. Aynı dilde de olsa bir kimsenin sözlerini daha açık biçimde başkalarına aktarmaya da tercümanlık denilmiştir. Bu bakımdan İbn Abbas’a “tercemânü’l-Kur’ân” unvanı verilmiştir (İbn Sa‘d, II, 366). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî gibi konularına göre tasnif edilmiş eserlerde bab başlıklarına altındaki hadislerin ihtiva ettiği mânaları özetlemesi dolayısıyla “terceme” adı verilmiştir. “Tercemânü’z-zamân” bir övgü ifadesidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın insanların dillerini ve renklerini ayrı yaratması O’nun kudretinin delilleri arasında sayılır ve bunda hikmetler bulunduğu belirtilir (er-Rûm 30/22). Cenâb-ı Hak elçilerine tebliğini tercümansız bildirmiş, Hz. Mûsâ ile tercümansız konuşmuştur. Kıyamet günü de insanlarla herhangi bir tercüman olmadan konuşacaktır (Buhârî, “Zekât”, 9; “Riḳāḳ”, 49; “Tevḥîd”, 24, 36). Farklı milletlerden insanların birbirlerini anlamaları için birbirinin dilini öğrenmeye veya tercümana ihtiyaç vardır. Eskiden büyük devletlerin egemenliğinde ayrı dilleri konuşan topluluklar bulunmaktaydı. Bilhassa siyasî ve ticarî ilişkilerde, hukukî meselelerde, vergi toplama gibi konularda tercümanlara tarihin her döneminde ihtiyaç duyulmuştur. Saraylarda genellikle kâtip diye nitelendirilen tercümanlar bulundurmak bir gelenekti. Ahd-i Atîk’te Ester’in hikâyesinde (III/12) İran sarayında değişik dilleri bilen kâtiplerin varlığından söz edilmektedir. Rothstein’in eserinde işaret ettiğine göre aynı

zamanda tercümanlık yapan ve maaşı Hîre hükümdarınca ödenen bir görevli Araplar'la ilgili işlere bakmak üzere Sâsânî imparatorunun sarayında bulunuyordu (Die Dynastie, s. 130). Muhammed Hamîdullah bu görevlinin elçi olma ihtimalinden söz etmektedir (İslâm Peygamberi, I, 389). Resûl-i Ekrem döneminde Sâsânî ve Bizans imparatorlukları gibi komşu devletlerin saraylarında Arapça bilen tercümanlar vardı. Resûlullah'ın mektubu kisrâya ulaştığında kisrâ onu bir tercümana okutmuş, baş tarafındaki hitabın kendi imparatorluk şanına uygun düşmediği gerekçesiyle tercümanı durdurmuş ve mektubu yırtmıştır. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem İran İmparatorluğu'nun da bu mektup gibi parçalanması için dua etmiştir (a.g.e., I, 390). Hz. Peygamber'in mektubu Hâtıb b. Ebû Beltea tarafından Mukavkıs'a getirildiğinde hükümdar tercümanı vasıtasıyla Resûl-i Ekrem hakkında bilgi almıştır (Süyûtî, I, 47). Resûlullah'ın elçisi Bizans İmparatoru Herakleios'a mektubu verdikten sonra Herakleios, o sırada Kudüs'te bulunan ve içlerinde Ebû Süfyân'ın da yer aldığı Kureyş'ten bir heyetle görüşerek Hz. Peygamber'le ilgili bilgi edinmek istemiş ve onlarla tercüman vasıtasıyla konuşmuştur (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 7, "Tevḥîd", 51; Taberî, II, 647). Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin Bizans'a elçi olarak gönderdiği Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi Bâkıllânî saray tercümanı vasıtasıyla imparatorla görüşmüştür (Kādî İyâz, III, 595-596).

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in dini tebliğ etmesi ve fütuhat döneminde yeni fethedilen yerlerdeki insanlarla anlaşmanın sağlanabilmesi için tercümana ihtiyaç duyulmuştur. Resûl-i Ekrem'in yabancı hükümdarlara gönderdiği mektupları Zeyd b. Sâbit'in yazdığı ve gelen heyetlerin konuşmalarını onun tercüme ettiği rivayet edilir. Zeyd b. Sâbit'in Farsça, Rumca, Kıptîce ve Habeşçe bildiği, Farsça'yı kisrânın elçisinden, Rumca'yı Resûlullah'ın hâcibinden, Habeşçe'yi ve Kıptîce'yi yine Hz. Peygamber'in hizmetçilerinden öğrendiği rivayet edilmektedir (İbn Abdürabbih, IV, 244). Bu dilleri Medine'de bunları konuşanlardan öğrendiği de aktarılır (Mes'ûdî, IV, 161). Resûl-i Ekrem kendisine yahudi dilinde gelen, başkalarının okuyup öğrenmesini istemediği bazı mektupları tercüme etmesi için Zeyd b. Sâbit'in İbrânîce veya Süryânîce öğrenmesini istemiş, o da kısmen bildiği bu dili kısa sürede öğrenmiştir (İbn Sa'd, II, 358 vd.). Resûlullah, Medine'deki yahudilerden kâtip veya tercüman edinmemiş, Zeyd b. Sâbit'e

onların dilini de öğrenmesini söylemiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 278 vd.). Rivayete göre Hz. Peygamber'in yahudilere göndereceği

mektupları Zeyd yazmakta, gelen mektupları da o okumaktaydı. Bunun yanında başka sahâbîlerin de Acemce, Rumca, Habeşçe ve diğer dilleri öğrendikleri söylenir. Davalarda da tercümana ihtiyaç duyuluyordu. Buhârî, hâkimlerin tercüme yaptırması ve tek tercüman bulundurmasının yetip yetmeyeceği hususunu başlık konusu yapmıştır. Onun verdiği bilgiye göre bazı âlimler davalarda bir tercümanın yeterli olmayacağı, sağlıklı bir karar için iki tercümana ihtiyaç duyulacağı görüşündedir (Buhârî, "Aḥkâm", 40). Ebû Hanîfe davalarda bir tercümanın kâfi geleceğini söylerken Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'le İmam Muhammed şahitlikte olduğu gibi iki tercümanın bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Nu'mân b. Mukarrin, İran'da kisrânın âmili ile karşılaşmış ve onunla tercüman vasıtasıyla anlaşmıştır (Buhârî, "Cizye", 1). Hz. Ömer'in orduda doktor, kadı, kâtip gibi görevliler yanında tercüman da tayin ettiği rivayet edilir (Taberî, II, 386). Diplomatik hata yapma tehlikesine karşılık devlet adamları söz konusu dili bilseler de tercüman aracılığıyla konuşmayı tercih etmiştir. Kalkaşendî kâtibin bilmekle yükümlü olduğu şeyler arasında yabancı dili de sayar (Ṣubḥu'l-aʿşâʾ, I, 202).

Emevî ve Abbâsî saraylarında değişik dilleri konuşan tercümanlar vardı. Halife Me'mûn'un sarayında Rumca, Kıptîce, Nabatîce ve diğer bazı dilleri bilen tercümanlar mevcuttu. Bunlar "Tercümân" lakabıyla anılmışlardır. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos'un Muktedir-Billâh'a 305'te (917) esir mübadelesi ve barış için gönderdiği elçilere tercümanlık yapan Ebû Umeyr Adî b. Abdülbâkī et-Tercümân bunlardandır (Reşîd b. Zübeyr, s. 131). Bizans elçisi ve beraberindeki heyet başşehrin ihtişamı karşısında âdeta büyülenmiş, saraya geldiğinde tahta 100 zirâ (yaklaşık 50 m.) mesafede durdurulmuştu. Vezir İbnü'l-Furât el-Âkūlî halifenin önünde, tercüman vezirin biraz gerisinde duruyordu. Vezir tercümana, tercüman da her iki tarafa hitap ediyordu (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, XI, 136-137). Anadolu Selçukluları'nda divanda sultan yahut vezirin yanında divan kâtipleri (münşî) ve tercümanlar yer alırdı. Tercümanlar divandan yabancı hükümdarlara gönderilecek mektupları da yazarlardı. Alâeddin Keykubad zamanında Selçuklu divanında dört münşî ve iki tercüman bulunuyordu. Alâeddin Keykubad kendisine deniz aşırı yerlerden gelen tâcirlerin

şikâyetlerini tercüman vasıtasıyla dinlemişti. Tercümanlar elçi olarak da istihdam edilmekteydi. “Lisânü’l-mülûk ve’s-selâtîn” diye nitelendirilen tercümanların tayinine dair bazı belgeler günümüze ulaşmıştır (Uzunçarşılı, s. 88, 89; Turan, s. 18-20).

Tercümanlık yalnız diplomasiyle alâkalı değildi. Bazan tercümanların eser tercüme faaliyetine katıldıkları görülmektedir. Özellikle Emevîler’in sonlarına doğru başlayıp Abbâsîler’in ilk döneminde Beytülhikme çevresinde gelişen tercüme hareketleri sürecinde Grekçe, Süryânîce, Farsça ve Sanskritçe eserleri Arapça’ya çeviren ve önemli bir kısmı gayri müslim olan çok sayıda mütercim bulunmaktaydı. Beytülhikme’yi bizzat gören ve kütüphanesinden faydalanan İbnü’n-Nedîm’e göre Grekçe’den Süryânîce’ye, oradan Arapça’ya veya doğrudan Grekçe’den Arapça’ya tercüme yapanların sayısı kırk yediye ulaşırken Farsça’dan tercüme yapanlar on altı, Sanskritçe’den üç kişi idi. İbn Vahşiyye birçok kitabı Nabatî dilinden Arapça’ya çevirmişti (el-Fihrist, s. 304-305, 372). Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman, Bizans İmparatoru VII. Konstantinos’un hediye olarak gönderdiği Dioscurides’in Grekçe tıp kitabını Arapça’ya tercüme ettirmek üzere imparatordan tercüman istemiş, o da rahip Nicholas’ı Kurtuba’ya göndermiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 493-494). Timur’la İbn Haldûn arasında 808’de (1405) tercümanlık yapan Abdülcebbâr en-Nu‘mân sonradan İbn Haldûn’un bazı eserlerini Moğolca’ya tercüme etmiştir. Câhiz şiir, felsefî görüş gibi ifadelerin tercümesinin zorluğundan söz eder ve tercümanın kendi dilinin ve tercüme yapacağı dilin inceliklerini çok iyi bilmesi gerektiğini belirtir (Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 75, 76).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Cihâd”, 74; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 358, 359, 366; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 75, 76; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 386, 647; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, IV, 244; Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf (nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî), Kahire 1357/1938, IV, 161; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s.

304-305, 372; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 618; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 595-596; Reşîd b. Zübeyr, ez̠-Z̠eḫâʾir ve't-tuḥaf (nşr. Muhammed Hamîdullah), Küveyt 1959, s. 103, 130, 131 vd.; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 493-494; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1405/1985, XI, 136-137; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 202; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1321, I, 47; G. Rothstein, Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira, Berlin 1899, s. 130; Uzunçarşılı, Medhal, s. 88, 89, 384; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 389, 390; II, 840, 1059-1060; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 18-20; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283; M. Tayyib Okiç, "Hadiste Tercüman", AÜİFD, XIV (1966), s. 27-47; Cengiz Orhonlu, "Tercüman", İA, XII/1, s. 175 vd.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da.

Osmanlı Devleti'nde tercüman kullanımının resmen ne zaman başladığı konusunda kesin bilgi yoktur. Ancak daha kuruluş yıllarında, yer aldıkları coğrafya bakımından ilişkide bulunulan devletlerle diplomatik görüşmelerde tercümanların istihdam edildiği ileri sürülür. Gerek yabancı elçilerle yapılan konuşmalarda gerekse komşu devletlere yollanan temsilcilerin diplomatik görevlerinde tercümanların bulunmuş olması mümkündür. Bununla birlikte resmî bir görev şeklinde tercümanlığın XIV. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı belirtilir. Diğer bir görüşe göre resmî tercümanlık Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleşmiş, bu devirde daha çok Türkçe bilen Rum tercümanlar kullanılmıştır. Fâtih'in devrinde diplomatik ilişkilerde görülen yoğunluk tercümanların giderek önemini arttırmış olmalıdır. Taraflar arasındaki diplomatik temaslar sırasında elçilik heyetlerinde yabancı dil bilen, diğer ülke heyetlerinde de Türkçe bilen kişiler vazife almıştır. Bu tarihlerden önce Anadolu Selçukluları'nın Kıbrıs adası yöneticileriyle temaslarını düzenlemek için Kyr Alexius adında birini göndermeleri, 1386'da I. Murad'ın Cenova Cumhuriyeti ile yaptığı antlaşmanın esas metninin Türkçe oluşu ve Bartolomeo Langusco tarafından Latince'ye tercüme edilmesi, 26 Ekim 1389'da I. Bayezid'in elçisi Hasan Bey'in (asıl metinde Casam Bey) Pera'da (Beyoğlu) antlaşma

yapması ve Orhan ile Murad beyler tarafından daha önce gerçekleşen antlaşmaların onaylanması dikkat çekicidir. 16 Temmuz 1414 tarihinde bir Cenovalı noterin hazırladığı belgede yer alan, “Sakız halkının Türkçe tercümanı olan Cristoforo Picenino, adı geçen sipahi Bayezid’in Türkçe emrini Latince’ye tercüme etti” kaydı, İstanbul’un fethinden kısa bir süre sonra Fâtih Sultan Mehmed’i ziyaret edip Galata’nın anahtarını teslim eden Cenova heyetinde Nicolo Pagliuzzi adında Türkçe bilen bir tercümanın bulunması da bunlara eklenebilir. Nicolo bu makamı 5 Haziran 1449’da selefi S. Parrisola’dan devralmıştı.

İstanbul’un fethinin ardından Osmanlı hükümdarları iyi dil bilen Ortodoks tebaaya diplomatik görevler vermeye başladı.

Bu arada Avrupa hakkında bilgi almak isteyen Fâtih Sultan Mehmed yabancılardan faydalandı, ancak bunların maaş vb. malî haklarının nasıl verildiğine dair kayıt yoktur. 6 Temmuz 1454’te ulûfecibaşı Ahmed ile Demetrios Grisovergi adlı kâtibin Venedik Cumhuriyeti idarecileri tarafından kabul edildiği, 1463’te Uzun Hasan’ın Anadolu içlerine girip Venedik ile anlaşacağını haber alan Osmanlı yöneticilerinin Milano Dukalığı ile iş birliği yapmak için Nicolo Corner adındaki bir tercümanı bir elçi ile beraber bu şehre yolladığı bilinmektedir. 1465 yılında çok gizli bir vazife ile Venedik şehrine giden Osmanlı elçisinin barış müzakereleri sırasında yanında bir tercüman vardı. 1463-1479 yılları arasında devam eden Osmanlı-Venedik harbi sonunda Venedik şehrinde Giovanni Dario isimli, itibar sahibi bir kişinin yetiştiği ve Türk elçileriyle yakın temas kurduğu anlaşılmaktadır. 1479 antlaşmasının metnini Venedik devlet başkanına arzeden Lutfi adındaki bu zatın büyük merasimle karşılandığı, maiyetinde bulunan kişilerin iyi ağırlandığı ve bu tarihten sonra temsilcinin “büyük Türk’ün elçisi” diye anıldığı çağdaş kroniklerde zikredilir. Sinan Bey adındaki bir elçi Venedik şehrine geldiğinde hazırlanan Otranto seferi için ittifak teklifinde bulunmuş, görüşmelere Giovanni Dario ile birlikte olan tercüman da (turcimanno) katılmıştı. 1481 Mayıs ayı sonunda Fâtih Sultan Mehmed’in vefat ettiği haberini Emanuele adındaki bir tercüman Venedik’e ulaştırmıştı. Böylece Türkçe’den geçen bu kelimenin semantik değişiklikler sonucunda “turcimanno, dragomanno, drugment, drogman, truchement, dragoman” şeklinde Batı’da yaygınlık kazandığı, Osmanlı bürokrasisinde de “dragoman” kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Cem Sultan’ın Avrupa’da rehin tutulmasıyla baş gösteren diplomatik hareketlilik sırasında Osmanlı bürokrasisinde yabancı dil bilen müslümanların sayısı giderek arttı ve bunlar dış ülkelere gönderildi. Ali adında bir kişi, 1503’te yürürlüğe giren ahidnâme metnini ve bu arada çıkan meselelerin halli için yazılan belgeleri Venedik’e götürmüştü; nihaî metni alacağı sırada bu şehri gezmiş, subaşılık diye gösterilen esas görevi yanında tercümanlığı da üstlenmişti. 909 (1503) ve 910 (1504) tarihli in‘âmat kayıtlarında, Ali (Alâeddin Ali), İskender ve İbrâhim adlı üç tercümanın adı geçer. Bunların resmî unvanlarının dragoman biçiminde belirtilmesi dikkat çekicidir. Burada adı geçen Ali’nin Venedik’e diplomatik görevle giden kişi olduğu kesindir. Dragoman Ali’nin 1525’teki bir veba salgınında öldüğünü Venedik’in İstanbul’daki balyosu P. Bragadin bildirir. Yunanca, İtalyanca ve Latince’yi iyi bilen, diğer bazı Batı dillerine de âşina olan Ali Bey’in halefi Yûnus Bey de tercüman sıfatıyla parlak bir kariyer yaptı. 1519-1542 yılları arasında devam eden görevi esnasında Avrupa siyasetini öğrendi, Osmanlılar’ın siyasî ve askerî kudretini öne çıkarmak için bir eser kaleme aldı. Divana bağlı tercümanlar kadrosu da muhtemelen bu esnada genişlemiştir. Nitekim arşiv kayıtlarında Hasan Bey, Mustafa Bey, Mehmed Bey, Tercüman Ahmed (Heinz Tulman) ve Macar mühtedisi Murad Bey’in adlarına rastlanır.

1522’de Rodos adası fethedildiğinde teslim görüşmelerini yürüten Türk heyetinde bir tercüman vardı, ancak faaliyeti hakkında fazla bilgi yoktur. O dönemlerde baştercüman bulunduğuna dair kayda rastlanmamakla birlikte bazı tercümanların adının öne çıktığı kayıtlardan anlaşılır. XVI. yüzyıl ortalarında bir ara Mûsevî asıllı kişilerin bu makama getirildiği ileri sürülür ve Salomon Aşkenazi adlı birinin temsilciliği öne çıkarılırsa da bunun doğru olmadığı açıktır. Salomon Aşkenazi, özellikle İnebahtı (Lepanto) Deniz Savaşı’nın ardından patlak veren siyasî krizin sonrasında diplomatik ilişkilerin düzelmesinde Sokullu Mehmed Paşa’nın da rolüyle etkili olmuştu, fakat resmen tercüman değildi. Yûnus Bey’den sonra siyasî münasebetlerde asıl adı geçen tercüman Leh asıllı İbrâhim’dir (Joschim Strasz). 1555 ve 1567 yıllarında kendisine emanet edilen belgeleri götüren bu zat Venedik şehrinde yaptığı ziyaretler, kurtardığı müslüman esirler, Michele Membre adlı Venedik Cumhuriyeti’nin seçkin dragomannosu ile yaptığı yazışma ve Latin harfli Türkçe mektubu sayesinde öne çıktı, Padova

Üniversitesi'nde okuyup yetişmiş bir kişi olarak tanındı. XVI. yüzyılda bu makamda etkili olan Kubad Çavuş da bildiği dil sayesinde epey bilgi topladı. Kıbrıs adasının savaş yapılmadan Osmanlı Devleti'ne teslimini talep eden belgeyi Venedik Senatosu'na götüren ve davranışlarıyla etkili olan bu zattan başka 1570'te Fransa'ya gitmek için Venedik şehrine uğrayan Mahmud Bey adındaki Dîvân-ı Hümâyun tercümanı tevkif edilip bir süre Verona şehrinde mahpus kaldı. Mahmud Bey, Habsburglar nezdinde ciddi diplomatik faaliyetler icra etmişti; ayrıca bir Macar tarihi kaleme almıştı. Bu dönemlerde Hürrem ve Mustafa Bey adlı iki tercümanın adına rastlanmaktadır. Ardından mühtedilerden olup baştercümanlığa getirilen son kişi Zülfikar'dır ve 1657'ye kadar görev yapmıştır.

Tercümanlar XVI. yüzyılda en parlak devirlerini yaşadılar, bu asrın sonunda Akdeniz havzasında meydana gelen büyük değişim ilişkileri yeni boyutlara doğru zorladı. Osmanlı tercümanları yine ülkelerini temsil ettilerse de Avrupalı meslektaşları öne çıkmaya başladı. Bunun başlıca sebebi 1551'de Venedik Cumhuriyeti'nin özel bir teşkilât ve mektep kurarak Doğu dillerini öğretmeye ve mesleğe göre kişiler yetiştirmeye girişmesidir. Giovani Della Lingua diye adlandırılan bu gençleri bir süre sonra Fransa taklit etti. Venedikliler pratik eğitime önem verdi, burada "hoca" (cozza) denilen kimseler görev yaptı. Yetişen gençlerin büyük bir kısmı, sonraki yıllarda Osmanlı devri Türk belgelerinin düzenli tutulması ve kendi dillerine tercümesi işini yürüttü. Mektep yapısını ileriki asırlarda ihtiyaca ve maddî duruma göre yeniden düzenlediler. Fransızlar da yeni bir sınıf ve dragman yetiştirdiler. Avrupa'daki diğer devletler kendi adamlarını yetiştiren eğitim merkezleri kurdular, bu iş için daha çok Venedik ve Fransız menşeli olanlardan faydalandılar.

Osmanlılar'da XVII. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun'da dört tercümanın görev yaptığı tesbit edilmiştir. Yüzyılın ortalarında Osmanlı tebaası olup dil bilen Rumlar'dan istifade edilmeye başlandı. Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa 1657'de, Padova'da tıp tahsil etmiş Sakızlı bir Rum olan Panayoti Nicoussios'i baştercüman unvanıyla tayin etti. 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması esnasında İskerletoğlu diye tanınan Alessandro Mavrocordato, Zülfikar ve Mehmed Paşa adlı temsilcilerin refakatinde bulunuyordu. Yaklaşık bir asır süre ile İstanbullu Ortodoks mezhebine mensup kişiler âdeta bir imtiyaz gibi bu makama tayin edildiler ve ikamet etmek için belirli

bir semt olarak Fener adlı mahalleyi tercih ettikleri için “Fenerliler” diye anıldılar. Bu sınıf, Osmanlı devri Türk toplumunda olduğu kadar İstanbul’a gelip bunlarla görüşen elçilik mensupları tarafından hep eleştirildi. Baştercümanların maiyetinde “dil oğlanı” adı verilen, lisan bilen sekiz genç görevli ve on iki hizmetkâr bulunuyordu. Bunlar da Rum olup cizyeden muaf tutulmuşlardı. Baştercümanın görevi, sadrazamın yabancı devlet temsilcileriyle yaptığı görüşmelerde konuşulanları tercüme etmek olduğundan dış işleri bürosu

özelliği gösterecek bir donanımı mevcuttu. Bunlar dışarıdan gelen evrakı da tercüme ederler ve elçilerle yaptıkları konuşmaları birer takrir halinde sadrazama sunarlardı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan Fransız, İngiliz ve Rus nüfuzu bunlar üzerinde etkili olmaya başladı. Bu sebeple tercümanlardan daima şüphe ediliyordu. III. Selim ve II. Mahmud devrinde şüphelerin artması ve özellikle Rum İsyanı (1821) Fenerli Rum tercümanlarının sonunu getirdi. Daha önce olduğu gibi bu göreve yeniden Türk asıllılar tayin edilmeye başlandı. Mühendishâne hocası Bulgarîzâde Yahyâ Nâci Efendi baştercüman oldu, divan kâtiplerinden bir iki kişi onun maiyetine verilerek Tercüme Odası adıyla yeni bir büro oluşturuldu. Ancak bu teşebbüsten istenen sonuç alınamayınca baştercümanlığa geçici olarak Rumlar arasından birinin tayini kararlaştırıldı.

Stavraki Aristarchi adlı bir kişi vekâleten baştercümanlıkla görevlendirildi, Yahyâ Efendi yanındaki kâtiplerle yapılan işlere nezaret edecekti. Ancak bu uygulama da olumlu sonuç vermedi ve Yahyâ Efendi tercüman tayin edildi. Böylece bu vazife Türk ve müslüman görevlilere verilmeye başlandı. Yahyâ Efendi’nin vekâleten yürüttüğü görev onun vefatından sonra Başhoca İshak Efendi’ye asaleten tevcih edildi. Tanzimat devrinden sonra Tercüme Odası’na yeni bir canlılık getirildi. Avrupa’da dâimî elçilik teşkilâtının kurulmasının artık kaçınılmaz olduğu anlaşıldı ve burada yabancı dil eğitimi verildi. Fakat bu odada devlet memuru mu yoksa diplomat mı yetiştirileceği hususu açıklık kazanmadı. XX. yüzyıla girildiği zaman çağdaş mekteplerin tesisi, Mektebi Mülkiyye’nin kurulması ve meslek adamı yetiştirilmesi dış siyasete yeni bir yön verdi.

Merkezdeki tercümanlar yanında taşrada eyalet divanlarında tercümanların mevcut olduğu bilinmektedir. Özellikle Arap topraklarındaki eyaletlerde

divan tercümanları Arap tercümanı adıyla anılmaktaydı. XVII. yüzyılda Budin, Tımışvar gibi eyaletlerde Macarca bilen tercümanlar görev yaptı. Yine mahkemelerde tercüman kullanıldığı, bazı müesseselerin tercüman istihdam ettiği görülmektedir. XVIII. yüzyıl sonlarında oluşturulan askerî kurumlarda çalışmak üzere getirilen yabancı uzmanların yanına birer tercüman verildi. XVI. yüzyılda İstanbul'daki yabancı elçilerin Türk ve müslüman tercümanlar kullandığı dikkati çeker. XVIII. yüzyıl sonlarında Osmanlı topraklarında çeşitli Batılı devletlerin konsolosları tercüman istihdam ediyordu. Bunların toplam sayısının 194'ü bulduğu ve yirmi dört beratlı tercümanın bunlara eklendiği tesbit edilmiştir. Elçiliklerdeki baştercümanlar Osmanlı tebaasına mensuptu (İA, XII/1, s. 180-181).

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 56, 61, 71-72, 74-79, 280, 284; V. L. Menage, "Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehemmed II", Documents from Islamic Chanceries (ed. S. M. Stern - R. Walzer), Oxford 1965, s. 81-118; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, tür.yer.; Jr. Speros Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, Berkeley 1986, s. 233, 462; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, tür.yer.; M. P. Pedani, In nome del Gran Signore: Inviati ottomani a Venezia dalla cadute di Costantinopoli alla guerra di Candia, Venezia 1994, tür.yer.; a.mlf., I 'Documenti Turchi' dell'Archivio di Stato di Venezia, Roma 1994, tür.yer.; Enfants de langue et drogmans: Dil Oğlanları ve Tercümanlar (ed. F. Hitzel, trc. Mehmet Sert), İstanbul 1995; K. Fleet, European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey, Cambridge 1999, s. 156-174; Sture Theolin, İstanbul'da Bir İsveç Sarayı: İsveç ile Türkiye Arasında Bin Yıllık İşbirliği (trc. Sevin Okyay), İstanbul 2000, s. 77-87; Zeynep Sözen, Fenerli Beyler: 110 Yılın Öyküsü (1711-1821), İstanbul 2000; M. Hoenkamp - Mazgon, İstanbul'da Hollanda Sarayı: 1612'den Beri Elçilik Binası ve Sakinleri (trc. Gül Özlen), İstanbul 2002, s. 85-92, 106-111; M. Francesca Tiepolo, "Greci nella cancelleria veneziana: Giovanni Dario", I Greci a

Venezia, Venezia 2002, s. 257-314; A. Baltazzi, “Gli italiani in Turchia: identità nuove e vecchie”, Gli İtaliani di İstanbul, Milano 2007, s. 93-100; F. Babinger, “Lorenzo de Medici e la Corte ottomana”, Archivio Storico Italiano, CXXI/3 (1963), s. 305-361; L. Mitler, “The Genoese in Galata: 1453-1682”, IJMES, X (1979), s. 71-91; J.-L. Bacqué-Grammont, “A propos de Yûnus Beg, Baş Tercüman de Soliman le Magnifique”, Varia Turcica, XXXI, Istanbul-Paris 1997, s. 23-39; N. Vatin, “L’emploi du grec comme langue diplomatique par les ottomans (fin du XVe.-début du XVIe siècle)”, a.e., s. 41-47; I. P. F. Casa, “L’Ecole vénitienne des Giovani di Lingua”, a.e., s. 109-122; D. Séraphin-Vincent, “Du drogman barataire au drogman français (1669-1793)”, a.e., s. 141-152; Nora Şeni, “Dynasties de drogmans et levantisme à Istanbul”, a.e., s. 161-174; A. H. de Groot, “Protection and Nationality, The decline of the Dragomans”, a.e., s. 235-255; R. Marmara, “16-19. yy. İstanbul Levanten Tercümanlar” (trc. Nilüfer Zengin), Toplumsal Tarih, sy. 158, İstanbul 2007, s. 62-65; Bilgin Aydın, “Divan-ı Humayun Tercümanları ve Osmanlı Kültür ve Diplomasisindeki Yerleri”, Osm.Ar., sy. 29 (2007), s. 41-86; E. Kolovos, “Insularity and Island Society in the Ottoman Context: The Case of the Aegean Island of Andros (Sixteenth to Eighteenth Centuries)”, Turcica, XXXIX, Paris 2007, s. 49-122; Cengiz Orhonlu, “Tercüman”, İA, XII/1, s. 175-181; C. E. Bosworth, “Tardjuman”, EI² (İng.), X, 237-238.

Mahmut H. Şakiroğlu

TERCÜMAN

(ترجمان)

Gaspıralı İsmâil Bey tarafından Kırım'da yayımlanan Türkçe-Rusça gazete.

Kırım'ın Bahçesaray şehrinde 22 Nisan 1883 - 23 Şubat 1918 (?) tarihleri arasında genellikle haftada bir gün dört sayfa halinde yayımlanmış (Rusça adı Perevodçik), 1904 yılından sonra düzensiz biçimde haftada iki, üç veya beş defa çıktığı olmuştur. Gaspıralı gazeteyi çıkarabilmek için dört defa Petersburg'a gidip yetkililerle görüşmüş, nihayet Kırım'ın Rusya'ya bağlanmasının 100. yıl dönümü dolayısıyla 5 (17) Ağustos 1882'de izin alabilmiştir. Adı 1905'te Tercümân-ı Ahvâl-i Zamân şeklinde değiştirilmiş, 1909'da yine Tercüman'a dönülmüştür. İç ve dış haberlerle, maarif ve edebiyata dair yazılarıyla Rusya'daki müslüman Türkler'in modernleşmesinde büyük ölçüde etkili olan gazete 1886'da amacını, "Rusya ülkesinde sâkin ehl-i İslâm'ın fevâid-i ma'neviyye ve maddiyyesine hizmet etmek" diye açıklamıştır. Türkçe ve Rusça sayfalarının birbirinin aynı olduğu ileri sürülmüşse de her iki dilde yayımlanan metinler farklılık göstermektedir; bazı yazılar birinde varken diğerinde yer almamış, bazan da bir yazı bir dilde daha hacimli, diğerinde daha kısa tutulmuştur. Gazeteye yayın izni alınırken şart koşulan Rusça bölümünün neşredilmemesi için Gaspıralı on yıl kadar uğraşmış, nihayet istediği izni alarak 20 Aralık 1907'den sonra Rusça kısmını kaldırmış, yine de gerekli görüldüğünde Rusça yazılara gazetede yer verilmiştir. Tercüman'ı ölümüne kadar (24 Eylül 1914) Gaspıralı yönetmiş, ölümünden sonra yayımı, oğlu Rifat'ın sahipliği ve Hasan Sabri Ayvazof'un başmuharrirliğinde Kırım'da kurultay hükümetinin yıkılmasına (tah. 23 Şubat 1918) kadar sürdürülmüştür. Nisan 1918'de Almanlar Kırım'ı işgal edince Gaspıralı'nın kızı Şefika Hanım matbaayı tekrar açmışsa da başka yayınlar basıldığı halde Tercüman çıkmamıştır. Ağustos 1918'de beyaz Ruslar'ın lideri Denikin'in Kırım'ı ele geçirmesiyle Tercüman'ın matbaasına el konulmuştur.

Gaspıralı bir matbaa kurup Tercüman'ı yayımlamaya başlarken annesinden ve eşinden maddî-mânevî yardım görmüştür. Ayrıca daha önce Kırım, İdil-

Ural ve Kafkasya bölgelerinde aboneler bulmaya çalışmış, gazete yayımlandıktan sonra zaman zaman bu bölgelere giderek ileri

gelen kimselerle görüşmüş, bunu çıkarmadaki amacını anlatmış ve onlardan yardım istemiştir. Nitekim bazı din âlimleri, aydınlar, Tatar ve Azerbaycan zenginleri kendisine maddî yardımda bulunmuş, Tercüman'ın onuncu yıl töreninde yardım edenlerin isimleri açıklanmıştır ("Aziz Yadigâr", 9 Mart 1893). Petersburg'dan eski bir matbaa makinesi satın alan Gaspıralı hurufatı İstanbul'dan temin etmiş, oradan bir mürettip getirtmiş, ilk yıllarda çeşitli güçlüklerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Matbaa işlerinde, haberleşmelerde kendisine eşi Zühre Hanım ile Kırım'a gelen üç kayınbiraderi yardım etmiştir. Başlangıçta gazetenin yazılarını hemen tek başına yazmış, daha sonra da birçok yazı kendi kaleminden çıkmıştır ("yirmi beş sene kadar oluyor ki Tercüman'ı ya baştan âhirine kadar ya iki sülüsünü kalem-i âcizânemden çıkarmakta idim; bir nüsha Tercüman yoktur ki nısfı kalemimden geçmiş olmasın", "Bu Nüsha", Tercüman, 26 Şubat 1907). Rus hükümetinin sıkı bir sansüre tâbi tuttuğu gazetenin ilk sayıları bir buçuk yıl kadar Petersburg'a gönderilmiş, sansür görevini yapan şarkiyatçı Smirnov nüshaları üç dört hafta sonra iade etmiştir. Böylece gazetedeki haberlerin bir değeri kalmadığını gören Gaspıralı yine güçlükle gazetesinin Bahçesaray'da sansür edilmesi için izin almıştır. Gaspıralı'nın gazetesinde ihtiyatlı ve uzlaşmacı bir tavır içinde olduğu, Ruslar'la iyi geçinmeye çalıştığı, hatta bazan onların hoşuna gidecek yazılar yazdığı ve bu tavrını zamanla ustaca kullanılan bir taktiğe dönüştürdüğü bilinmektedir. Tercüman'da Türkçe metinlerle Rusça metinler karşılaştırılırsa bazan Rusça kısımlarda yönetimin dikkatini çekecek ifadelerin yumuşatıldığı veya çıkarıldığı görülür.

İdil-Ural ve Türkistan Türk lehçelerini iyi bilen Gaspıralı zaman zaman Kuzeybatı Türkçesi'nden kelimeler, ifadeler kullansa da gazete bazılarının iddia ettiği gibi melez bir Türkçe ile değil Türkiye Türkçesi ile çıkarılmıştır. Bulgaristan'dan Doğu Türkistan'a kadar yayılan Tercüman'da lüzum görüldüğünde lehçelerde ortak olan kelimelerin ve Batı Türkçesi ile Doğu Türkçesi'ne ait kelimelerin yan yana kullanıldığı görülmektedir. Gazetede açık bir anlatım ve kısa cümleler dikkati çeker. Gaspıralı'nın amacı "Boğaziçi'ndeki balıkçıdan Kâşgar'daki deveciye kadar" herkesin bu dili anlamasıdır. Gazetenin çıktığı otuz beş yıl boyunca dil konusunda bilinçli

bir tavır sergileyen Gaspıralı, Türk dünyasında ortak bir edebî dil oluşturmaya gayret etmiş ve bunda da sanıldığından daha büyük bir başarı elde etmiştir. Ancak Sovyet döneminin katı siyasal-ideolojik propagandası Gaspıralı'nın bu başarısını perdelemiştir. Tercüman'da 1913 yılına kadar klasik imlâ uygulanmış, bu tarihten itibaren o dönemde Rusya Türkleri arasında gelişen eğilimlerin etkisiyle "fonetikleştirilmiş" bir imlâ ile de metinler yayımlanmıştır.

Türkiye'de yasaklanıp serbest bırakıldığı 1895-1897 yılları arasında gazetede "İlâve-i Tercüman", "Koşma", "Zamîme" adlarıyla fikir, edebiyat ve kültürle ilgili iki sayfalık ekler çıkarılmıştır. Bunların daha çok Türkiye'deki okuyucular için yayımlandığı, ayrıca Türkiye'ye gönderilen Tercüman nüshalarının Rusya içinde satışa sunulanlardan birkaç gün önce basıldığı, bazı nüshaların Rusya'da dağıtılanlardan kısmen farklı olduğu tesbit edilmiştir. Bu yıllarda gazetenin Türkiye'deki satışının 10.000 civarında olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Tercüman'ın eki olarak 1898'de Mekteb, 1906'da Ha Ha Ha! adlı mizah dergisi, 1906-1907 ve 1910-1911 yılları arasında Şefika Hanım'ın yönettiği Âlem-i Nisvân, 1910-1911'de Âlem-i Sıbyân adlı dergiler çıkarılmıştır. 1905 yılı sonunda örnek sayısı çıkan Âlem-i Nisvân 1906'da haftada bir defa ve Tercüman'dan müstakil olarak basılmış, 1907 başlarında da bir süre çıkmış, ardından yayımına son verilmiştir. 1910-1911 yıllarında bir hafta Âlem-i Nisvân, bir hafta Âlem-i Sıbyân ekleri basılmıştır. 1906'da Millet adlı ayrı bir gazete çıkarma teşebbüsü ise örnek sayı ile kalmıştır. Millet'in başlık klişesi altında yer alan, "Til birliği, fikir birliği ve bu da amel birliğini mûcip olur" ifadesi dikkati çeker. Bu ifade 1912'den sonra Tercüman'da "dilde, fikirde, işte birlik" şeklinde kullanılmıştır. Gazetenin on, yirmi ve yirmi beşinci yılları Bahçesaray'da büyük törenlerle kutlanmıştır. Bu törenlerde Rusya'dan, Balkanlar'dan, Türkiye'den, İran'dan Çin'e kadar birçok yerden gelen mektuplar, tebrik telgrafları, çeşitli hediyeler gazetenin itibarını ve etkisini gösterdiği gibi törenler, o yıllarda başka türlü bir araya gelemeyen Rusya müslümanlarının âdeta danışma toplantılarına dönüşmüştür.

İlk sayılarından itibaren sadece bir gazete olarak değil aynı zamanda hitap ettiği Rusya müslümanlarının ortak kürsüsü ve bir düşünce kulübü haline gelen Tercüman müslümanların modernleşme sürecini, bu sürecin din, fikir

ve edebiyat hayatına ne şekilde yansıdığını ortaya koymaktadır. Gaspıralı Tercüman'ı çıkarırken İslâm dininin doğru anlaşılmasını, Türklüğün çeşitli kollarının Türk kimliği altında birleşmesini, hepsinin ortak bir kültüre ve teknolojiye sahip olmasını arzu ediyordu. Bunun önünde en büyük engel olarak cehaleti, hurafeleri ve tembelliği görüyordu. Gazetesiyle başlattığı uyandırma işine Usûl-i Cedîd olarak adlandırılan eğitim öğretim faaliyetleriyle, okuma yazma kurslarıyla, ilk eğitim için gerekli olan kitapları 1884'ten sonra yazıp yayımlayarak devam etmiştir. Gazetede ilk sayılardan itibaren Türkiye'deki fikir ve edebiyat hayatı yakından takip edilmiştir. Bu etkiyle bazı eserler "Târîh-i İslâm" (1883, sy. 5, 7-9, 22-24, 28), "Medeniyyet-i İslâmiyye" (1884, sy. 22-24, 27, 32, 35, 40, 44), "Maîşet ve Edebiyyât-ı Osmânî" (1884, sy. 41, 44; 1885, sy. 2, 6, 9, 10), "Neşriyyât-ı Osmânî" (1886,

sy. 2, 4, 6, 8-12, 14, 19, 20, 22, 23) başlıklı seri yazılarda yayımlanmıştır. Şemseddin Sâmi'nin Kāmûsü'l-a'lâm'ından geniş ölçüde istifade edilerek hazırlanan Deryâ-yı Bilik adlı ansiklopedi (1889, 44. sayıdan itibaren), Kāmûs-ı İlmî ve Fennî adlı diğer bir ansiklopedi (1905-1908) ilâve şeklinde çıkarılmış, ardından kitap halinde bastırılıp abonelere hediye edilmiştir.

Rusya müslümanları arasında geniş ölçüde hurafelerle iç içe girmiş, bu yüzden her türlü yenileşmenin önüne cahil kimselerce bir engel olarak çıkarılan yanlış din anlayışının bulunduğunu düşünen İsmâil Bey gazetesi aracılığıyla İslâm'a aykırılık itirazlarını ortadan kaldırmak, İslâm dinini cahil halk yığınlarına basit ve doğru biçimde tanıtmak istiyordu. Bu hususta Türkiye'deki uygulamalardan faydalanmıştır. Halifenin ülkesindeki İslâm anlayışını örnek gösterip yanlış dinî anlayışlar ve hurafelerle mücadele etmenin "kâfirlik" sayılmadığını anlatmak istiyordu. Bu bakımdan Gaspıralı, Tercüman'ın ilk sayılarından itibaren çevresinde yer alan ileri görüşlü din adamlarından destek istemiş, onları cehaletle mücadele için kendi yanına çekmeye çalışmış, din âlimleri ve öğretmenler hakkında gazetesinde övücü yazılar yazmıştır. Öte yandan Avrupa ve Rus kaynaklarından dünya müslümanlarını ilgilendiren gelişmeleri izleyen Gaspıralı, özellikle Rus gazetelerinin, fikir ve siyaset adamlarının müslümanlar ve İslâmiyet hakkındaki yanlış kanaatlerini, haksız hücumlarını gazetesinde cesaretle eleştirmekten geri durmuyordu. Uzun yıllar misyonerlerle, panslavistlerle tek başına Tercüman gazetesi sayesinde

mücadele etmiştir.

1905 Rus ihtilâli Gaspıralı'nın düşüncelerini daha rahat ve açık şekilde dile getirmesine imkân vermiştir. "Gerek Sözler" adlı yazıda (5 Dekabr [18 Aralık] 1905) bu önemli değişmeye işaret ederken Tercüman'ın ilk döneminin sona erdiğini ve ikinci döneminin başladığını söylüyordu. 1905 ihtilâlinin ardından Rusya'daki serbest ortamda müslüman Türkler arasında matbuat hayatı canlanmış, gazete ve dergiler çıkarılmıştır. Ancak Rus mekteplerinden yetişen gençlerin önemli bir kısmı sosyalist düşüncelere ilgi duyuyor, Türk-İslâm âleminin problemlerini Gaspıralı'dan farklı şekilde algılıyor, modernleşmeye ve dönüşüme devrimci bir gözle bakıyor, onu çar hükümetine karşı yumuşak davranmakla ve muhafazakârlıkla suçluyordu. Bu gençler kendi toplumlarının geleceğini ve millî meseleleri değil sınıf mücadelesini, dünya ihtilâlini ön planda tutuyor, halk yığınlarını sınıf mücadelesine çekebilmek için mahallî dillerle yazmayı tercih ediyordu. Buna rağmen sosyalistler içinde Gaspıralı'nın millî kültür ve dil idealine bağlı olanlar da vardı. Tercüman gazetesi otuz beş yıl boyunca Rusya müslümanlarını ve Rusya Türkleri'ni uyandırma, çağdaş dünya medeniyetine ulaştırma yolunda olağan üstü hizmetler yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tercüman koleksiyonu, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Arşivi (arşivdeki en son nüsha 9 Dekabr 1917/22 Aralık 1917 tarihli 232. sayıdır); Nadir Devlet, İsmail Bey Gaspıralı: 1851-1914, Ankara 1988, s. 23-42; Şengül Hablemitoğlu - Necip Hablemitoğlu, Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi: 1893-1920, Ankara 1998, s. 265-266; İsmail Bey Gaspıralı İçin (haz. Hakan Kırımlı v.dğr.), Ankara 2004; Fahri Solak, "Doğumunun 150. yılında Gaspıralı İsmail Bey, Tercüman Gazetesi Bibliyografyası ve Türkçe Yayınlar", Müteferrika, sy. 20, İstanbul 2001, s. 79-104.

Yavuz Akpınar

TERCÜMAN, Abdullah

(عبد الله الترجمان)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Abdillâh et-Tercemân el-Mayurkī (ö. 832/1429)

Papazken müslüman olan ve Hıristiyanlığa dair kaleme aldığı reddiyesiyle tanınan müellif.

Asıl adı Anselmo Turmeda'dır. Akdeniz'de Balear takım adalarının en büyüğü olan Mayurka'da (Majorque) doğdu. Hayatıyla ilgili en eski belgeye göre 1376 yılında vaftiz babası Silvestre, "küçük kardeşler tarikatından (Fransiskenler) vaftiz oğlum Frare Anselmo Turmeda'ya benim için dua etmesi arzusuyla" diyerek bir miktar para vasiyet etmiştir (M. de Epalza, IBLA, XXVIII/111 [1965], s. 262). Bu belgeden Anselmo Turmeda'nın o tarihte Fransisken tarikatına girdiği, fakat henüz papaz olmadığı anlaşılmaktadır. Buna dayanarak 1350-1355 yılları arasında doğduğu söylenebilir (a.g.e., s. 262). Kendi hayatını da anlattığı Tuḥfetü'l-erîb adlı eserinde verdiği bilgiye göre ailesinin tek çocuğu olan Anselmo Turmeda altı yaşında bilgili bir papazdan İncil okumaya başladı ve iki yıl içinde İncil'in yarısından çoğunu ezberledi. Daha sonra İncil'in dilini (Latince) ve mantık ilmini öğrendi. On dört yaşında, Aragon Krallığı'nın tek üniversitesinin bulunduğu Katalan topraklarındaki Lérida (Lâride) şehrine giderek altı yıl aritmetik, geometri, müzik, astronomi ve astroloji okudu, ardından dört yıl daha İncil ve İncil'in dili üzerinde çalıştı. Bu arada Yunanca ve İbrânîce öğrendi. Yirmi dört yaşında iken papaz Nicolas Martel'den teoloji tahsil etmek için Lombardia'daki Bologna Üniversitesi'ne gitti. Nicolas Martel'in (Nicola da Moimacco ?) İncil'de Hz. Îsâ tarafından geleceği vaad edilen Paraklit'in (Faraklit) Hz. Muhammed olduğunu söylemesi ve kendisine Müslümanlığı tavsiye etmesi üzerine İslâm'ı benimsemeye karar verdi. On yıl kaldığı Lombardia'dan Mayurka'ya döndü; altı ay sonra Sicilya'ya, oradan tahminen 1388'de Tunus'a gitti. Buradaki hıristiyanlar tarafından dört ay misafir edilen Turmeda, Hafsî sultanının özel doktoru Yûsuf et-Tabîb vasıtasıyla Sultan

Ebü'l-Abbas Ahmed el-Müstansır'ın huzuruna çıkıp Müslümanlığı kabul etmek istediğini, ancak din değiştirenler hakkında dedikodu yapılabileceğini, bu sebeple oradaki hıristiyan ileri gelenlerinin de katılacağı bir toplantı düzenlenmesini ve onlara kendisiyle ilgili düşüncelerinin sorulmasını rica etti. Tunus'taki bazı hıristiyan tüccarlar ve diğer ileri gelenler çağrılarak onlara Anselmo Turmeda'nın kişiliği hakkında sorular soruldu; onlar da Anselmo Turmeda'nın büyük bir hıristiyan âlimi kabul edildiğini söylediler. Sultan bu defa onun müslüman olması durumunda ne diyebileceklerini sorduğunda onun kesinlikle böyle bir şey yapmayacağını belirttiler. Fakat Turmeda ortaya çıkıp Müslümanlığını ilân edince, "Bu adam evlenme arzusuyla müslüman olmuştur, çünkü bizde papazlar evlenemez" diyerek oradan ayrıldılar. Anselmo Turmeda Abdullah adını aldı. "Tercüman" lakabı ise sultana yabancı ülkelerden gelen mektupları tercüme etmesinden dolayı verildi. Tuḥfetü'l-erîb'in bazı yazma nüshalarında adı Abdullah b. Abdullah et-Tercümân şeklinde geçer.

İhtida ettiğinde otuz beş yaşında olan Abdullah et-Tercümân sultan tarafından günlük çeyrek dinar maaşla tekel idaresine yerleştirildi. Tunus'un ileri gelenlerinden el-Hâc Muhammed es-Saffâr'ın kızıyla evlendi ve Muhammed adını verdiği bir oğlu doğdu. Beş ay sonra Müstansır tarafından gümrük idaresinde görevlendirildi. Bir yılda Arapça'yı öğrendi. 1390'da Fransız ve Ceneviz donanmasının Mehdiye şehrine saldırısı esnasında tercüman sıfatıyla görev yaptı. Kābis ve Kafsâ muhasaralarında sultanın yanında bulundu. Hem askerî levazım görevlisi hem mütercim

olarak hükümdarın bütün seferlerine katıldı. Müstansır'ın 1394 yılında vefatıyla yerine geçen oğlu Ebû Fâris Abdülazîz babasının ona tanıdığı imkânları tanıdığı gibi tekelin idaresini de kendisine verdi.

1402'de Mayurka kral nâibi Roger de Montcada, Abdullah et-Tercümân'a ülkesine dönebilmesi için dinî makamlara karşı korunacağını bildiren bir belge gönderdi, fakat bir sonuç alamadı. Sicilya kralının danışmanı eski arkadaşı papaz Francis, Abdullah et-Tercümân'ı Hıristiyanlığa çevirmek için Tunus'a geldi, fakat o da bir netice elde edemedi. Papa XIII. Bénoit tarafından tövbe edip eski dinine dönmesi halinde kendisinin affedileceğine dair 1414'te çıkarılan karar da sonuçsuz kaldı. Abdullah et-Tercümân

1420’de Tuḥfetü’l-erîb adlı kitabını yazdı. Bir yıl sonra Aragon Kralı Alphonse le Magnanime, hem mahkûmların serbest bırakılmasında gösterdiği çabalar sebebiyle Tunus hükümdarının oğluna hem de konuyla ilgili yardımları için Abdullah et-Türkî’ye teşekkür etti; ayrıca Abdullah’a kendi ülkesinde serbestçe dolaşması için 23 Eylül 1423 tarihinde bir belge gönderdi, ancak Abdullah bunu da kabul etmedi. Abdullah et-Tercümân Tunus’ta vefat etti. Kabri Sûkusserrâcîn’in dışında Bâbüminâre semtindedir. Müslüman olduktan sonra da kendi ana dili olan Katalanca eserler yazmaya devam eden Abdullah’ın bu eserlerinde biyografisiyle ilgili bazı bilgiler mevcuttur.

Eserleri. 1. Tuḥfetü’l-erîb* fi’r-red ʿalâ ehli’ṣ-ṣalîb. Hıristiyanlığa karşı yazılan önemli reddiyelerden biri olup müellif eserin birinci bölümünde İspanya’daki yaşamını, İslâmiyet’i benimsemesini, ikinci bölümde Tunus’ta geçen hayatını ve Hafsî sultanının dönemini anlatmakta, üçüncü bölümde Hıristiyanlığı eleştirmektedir. Eser birçok defa basılmış (Tunus 1290; Kahire 1295; Roma 1971; nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut 1408/1988), Osmanlı Türkçesi’ne ve Farsça, Fransızca, İspanyolca, Katalanca, Almanca gibi dillere tercüme edilmiştir. 2. Libre de bons amonestaments. Ahlâkî öğütler içeren bu manzum eser 1396’da yazılmıştır. Katalonya’da meşhur olan eserin 1635-1842 yılları arasında kırktan fazla baskısı yapılmış, XIX. yüzyıla kadar Katalonya’daki mekteplerde okutulmuştur. 3. Cobles de la divisio del règne de mallorques. Katalan dilinde ve manzum olan eser, Frare Anselmo Turmeda (Abdullah et-Tercüman) ile doğduğu adayı sembolize eden güzel bir Katalonyalı kız arasında cereyan eden konuşmalar şeklinde yazılmıştır. Eser, Abdullah et-Tercümân’ın Tunus’ta iken Mayurka’daki olayları yakından takip ettiğini göstermektedir (Barcelone 1927). 4. Profecies. 1405-1407 yılları arasında kaleme alınmış, anlaşılması oldukça güç şiirlerden meydana gelmektedir. 5. Disputa de l’ase contra Frare Anselm Turmeda sobre la natura e noblesa dels animals. 1417-1418’de yazılan bu mensur eserde insanın hayvanlar karşısındaki değeri ve saygınlığı konu edilmekte, hıristiyan rahiplerine yöneltilen eleştirilerde onların ahlâkî bozuklukları dile getirilmektedir. Katalan edebiyatının bir şaheseri sayılan eser 1509’da Katalan dilinde neşredilmiş, 1544-1911 yılları arasında Fransızca’ya beş ayrı tercümesi yapılmış, İspanyolca ve Almanca’ya da çevrilmiştir. Eser, ruhban sınıfına yöneltiği tenkitler sebebiyle 1583’te İspanyol engizisyonu tarafından yasak kitaplar listesine

alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Abdullah et-Tercümân, Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 13-45; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, II, 185-187; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, I, 225-231; Brockelmann, GAL Suppl., II, 352; R. Brunschvig, Târîḫu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I, 233, 497-500; II, 372-373, 395-396, 455; Muhammed b. el-Hoca, Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 360; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 407-411; L. Massignon, Examen du présent de l'homme lettré par Abdallah Ibn Al-Torjoman, Roma 1992; M. de Epalza, "Arabisch-spanisch Symbiose: Der Schriftsteller Anselm Turméda/Abdallah At-Tardjuman und seine Wirkung", Die Dialogische Kraft des Mystischen (ed. R. Kirste), Balve 1998, s. 280-292; a.mlf., "L'auteur de la 'tuhfa al-arib' Anselm Turmeda Abdallah Al-Tarjuman", IBLA, XXVIII/111 (1965), s. 261-290; Mehmed Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara 1998, s. 69-71; A. Berbrugger, "Abd Allah Teurdjuman, Renegat de Tunis en 1388", RAfr., V (1861), s. 261-275; J. Spiro, "Autobiographie d'Abdallah ben Abdallah, le Drogman", RT, XIII (1906), s. 89-103; R. Boase, "Autobiography of a Muslim Convert: Anselm Turmeda (1353-1430)", al-Masāq, IX, Leeds 1996-97, s. 45-98; Abdülkayyûm M. Şefîʿ el-Bestevî, "ʿAbdullah et-Tercümân el-Endelüsî", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1988, s. 369-377; Ahmed el-Hamrûnî, "et-Tercümân, ʿAbdullah", Mv.AU, IV, 435-437.

Ömer Faruk Harman

TERCÜMÂN-ı AHVÂL

(ترجمان احوال)

Osmanlı Devleti’nde bir Türk vatandaşının çıkardığı ilk özel Türkçe gazete.

Âgâh Efendi tarafından İstanbul’da 1277-1282 (1860-1866) yılları arasında 792 sayı yayımlanmıştır. Devletten yardım almadan ilk defa bir müslüman Türk vatandaşı tarafından çıkarılması dolayısıyla Türk basınının başlangıcı kabul edilmektedir. Âgâh Efendi, Tercümân-ı Ahvâl’i neşretmek için Meclisi Maârif’e verdiği dilekçede ülkede yerli ve yabancı tebaanın Arapça, Türkçe ve diğer dillerde gazete çıkardığını, kendisinin de bütün gider ve gelirleri şahsına ait olmak üzere Türkçe bir gazete çıkarmak istediğini bildirmiştir. Dilekçesi Meclisi Maârif’te görüşülerek hazırlanan raporda, Osmanlı Devleti “bende”lerinden bir zatın gazete yayımlamaya heves göstermesinin övgüye değer bulunduğu ve basılmasından hoşnutluk duyulacak bu gazete için ruhsat verilmesinin uygun olduğu belirtilmiştir. Âgâh Efendi, Tercümân-ı Ahvâl’in ilk sayısını 6 Rebîülâhir 1277 (22 Ekim 1860) tarihinde neşretmiştir. İlk sayılarında başmuharrirlik yapan Şinâsi aslında gazetenin kimliğini belirleyen kişidir. Nitekim gazetenin çıkarılmasında ve içeriğinin oluşturulmasında Şinâsi’nin yeri birinci sayıda önemle vurgulanmıştır.

Gazetenin amacını ve yayın politikasını açıklayan “Mukaddime” de Şinâsi tarafından kaleme alınmıştır. Böylece Türk basınında imzalı başyazı geleneğini ilk başlatan gazete Tercümân-ı Ahvâl olmuştur. Şinâsi mukaddimede bir düşünce ve tartışma gazetesi çıkarmayı amaçladıklarını söyleyerek uygar ülkelerin gazetelerini örnek göstermiş, halkı bilgilendirmek adına iç ve dış haberlerin yanı sıra herkesin anlayabileceği bir dilde eğitici ve faydalı yazılara yer verileceğini belirtmiştir. Yazının sonunda yer alan, “Değil mi Tanrı’nın ihsanı akl ü kalb ü lisan/Bu lutfu etmelidir fikr ü şükr ü zikr insan” mısralarıyla insanların düşünce ve kanaatlerini açığa vurma haklarını kullanmaları gerektiğini söylerken nasıl bir yayın politikası izleyeceklerini de ortaya koymuştur. Yalnız pazar günleri 40 × 55 cm. ebadında çıkan gazete dil, habercilik ve içerik

bakımından yeni bir gazetecilik anlayışı sergilemesinden dolayı büyük ilgiyle karşılanmış, bunun üzerine 25. sayısından itibaren ebadı küçültülerek (20,5 × 31 cm.) haftada üç, daha sonra beş ve 740. sayıdan itibaren cuma hariç her gün yayımlanmıştır.

Tercümân-ı Ahvâl'de kişilerin düşünce ve kanaatlerini açığa vurma özgürlükleri, fikrî tartışmalar, devletin hantal yapısı, eğitim sistemindeki bozukluklar, ülkenin malî sorunları gibi konular ele alınmıştır. Bunların yanı sıra iktisat ilminin tarifi, bankacılık, sanayi ve ticaretten hangisine öncelik verilmesi gerektiği gibi tartışmalara, inceleme ve edebî yazılara, iç ve dış haberlerle birlikte resmî haberlere, nizamnâme ve antlaşmalara, tevcihata, piyasa ve borsa haberlerine, meskûkâtın rayiç bedellerine, ansiklopedik bilgilere, padişahın doğum ve tahta çıkış yıl dönümlerine düşürülen tarihlere, dünya nüfusuna, İstanbul'da yaşayan müslüman ve gayri müslim nüfusla şehirdeki aylık ölüm istatistiklerine, ilân ve reklamlara da yer verilmiştir. Daha önce çıkan gazetelerden çok farklı bir anlayışla neşir hayatına başlaması, şüphesiz Tercümân-ı Ahvâl'in Yeni Osmanlılar'a ait fikirlerin yayın organı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında birçok alanda basın hayatına yenilikler getiren gazete özellikle Şinâsi'nin önderliğinde ilk defa haberlerde halkın anlayacağı bir dil kullanmayı ve halkın diliyle düşünceleri halka aktarmayı ilke edinmiştir. Bundan dolayı resmî ilânların dışındaki yazılarda mümkün olduğu kadar Arapça ve Farsça tamlamalar içermeyen, o günün şartlarında nisbeten sade bir Türkçe'nin benimsenmesine çalışılmıştır. İçeriği ve düzeni bakımından önceki gazetelere göre çok gelişmiş, haberler ve diğer yazılar birbirinden ayrılmıştır. Haberler "havâdis-i dâhiliyye" ve "havâdis-i hâriciyye" diye iki ana başlıkta toplanmış, altında "İstanbul vukuatı, taşra vukuatı", bunun da altında "Anadolu, Rumeli, Arabistan, Akdeniz" gibi bölgelere "askeriye, mülkiye" gibi konulara göre tasnifler yapılmıştır. Ayrıca haberlere yorum katılarak Türk gazeteciliğinde yeni bir gelenek başlatılmıştır. Bunların yanı sıra ilginç ve merak uyandıran haberlerle içeriğini zenginleştiren gazete resmî ve özel ilânlarla da büyük ilgi görmüştür. Yine Türk basınında ilk defa Tercümân-ı Ahvâl ilân ücretlerini her sayıda birinci sayfada yayımlayan gazete olmuştur. Gazetede basın hayatına getirilen yeniliklerden belki de en önemlisi haber kaynaklarının yazılmış olmasıdır. Özellikle iç haberlerde bölge gazeteleri, gelen mektuplar, telgraflar, tahrirat ve bazı haberlerde İstanbul'daki yerli ve yabancı gazeteler kaynak

gösterilmiş, dış haberlerde ise daha çok Times, La Patrie, Levant Herald, Nouvelles de Marseille gibi gazetelerden çeviriler yapılmıştır.

Âgâh Efendi, Şinâsi, Ahmed Vefik Paşa, Sarı Tevfik Bey, Mehmed Şerif Bey, Refik Bey, Hasan Subhi Efendi gibi devrin önemli yazarlarının bulunduğu gazetede siyasî yazıların yanı sıra eğitim ve ekonomi alanlarında ilk eleştiri makaleleri yer almış, Mehmed Şerif Bey'in tarıma karşı sanayileşmeyi savunan yazıları büyük ilgi görmüştür. Ziyâ Paşa'ya atfedilen ve eğitimdeki aksaklıkları konu alan, politik yanı da bulunan 34. sayıdaki "Maarife Dair Bend-i Mahsûstur" başlıklı yazı üzerine Türk basın tarihinde ilk defa bir gazete kapatılmıştır (12 Mayıs - 17 Haziran 1861). Bu olay, basın alanında yirmi yıl tek başına faaliyet gösteren Cerîde-i Havâdis tarafından memnuniyetle karşılanmış ve 153. sayıda okuyucularına Tercümân-ı Ahvâl'in yazarının yetkisi dışında hareket etmesi yüzünden Bâbıâli'ye çağrılarak kendisine matbaasının kapatıldığının tebliğ edildiğini haber vermiştir. Cerîde-i Havâdis'in bu tutumu, yayın hayatına tekrar başlayan Tercümân-ı Ahvâl'in 44. sayısında eleştirilmiş ve Cerîde-i Havâdis'in umduğu tek başına kalma zevkini fazla sürdüremediği belirtilmiştir. İki gazete

arasındaki rekabetin öncesi de vardır. Şinâsi'nin görücü usulüyle evlenmeyi eleştiren "Şâir Evlenmesi" adlı manzum oyununun Tercümân-ı Ahvâl'in ilk sayılarından itibaren tefrika edilmesi, okuyucunun ilgisini çekmiş ve gazetenin tirajını arttırmıştır. Bunu çekemeyen Cerîde-i Havâdis oyunu okuyucularına kocakarı masalı diye tanıtmıştır (11 Aralık 1860). Ardından Tercümân-ı Ahvâl'de yer alan bir haberde (26 Aralık 1860) Cerîde-i Havâdis sahibinin bir İngiliz, Tercümân-ı Ahvâl sahibinin "ehl-i İslâm" olduğu kaydedilmiştir. Bu tartışma ve polemikler uzun süre devam etmiş, her iki gazete saray tarafından uyarılarak rekabet yüzünden haddi aşan söylemlerden kaçınılması istenmiş, bunun üzerine Tercümân-ı Ahvâl 51. sayısında okuyucudan özür dilemiştir. Ancak devletten destek alan Cerîde-i Havâdis'in müslüman bir gazetecinin çıkardığı Tercümân-ı Ahvâl'e patavatsızca saldırması Âgâh Efendi'yi öfkelendirmiştir. Âgâh Efendi, muhalefetine engel olmak için 1861'de 5000 kuruş maaşla Postahâne-i Âmire nâzırlığına tayin edilmiş, daha sonra Vapurlar Nezâreti ile Ereğli Kömür Madeni Nezâreti de uhdesine verilmiştir. Bu imtiyazlar doğrudan gazete için verilmemiş görünse de temelde Cerîde-i Havâdis'e sağlanan

maddî imkânların bir Türk gazetesine de sağlanarak basın yoluyla saraya karşı kamuoyunda oluşturulmaya çalışılan muhalefetin önüne geçme ve gazeteyle bir nevi barışma amaçlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Tercümân-ı Ahvâl'in de devletten yardım aldığı söylenebilir. Hatta Âgâh Efendi başına getirildiği nezâretlerle ilgili ilânları gazetesine vermekten çekinmemiştir. Bu imtiyazlara rağmen Tercümân-ı Ahvâl'de gazetecilikte en önemli şartın tarafsızlık olduğu vurgulanmış, gazetenin yayımı süresince doğru haber vermeye dikkat edilmiş, yanlış haber yazıldığında bunu tekzip ederek doğrusunu yazmaktan çekinilmemiştir. Bu arada diğer gazetelerin kamuoyunu yanıltmalarına da fırsat verilmemiştir. Yayın hayatına başka gazetelerin girmesi zaman içerisinde Tercümân-ı Ahvâl'in önemli ölçüde tiraj kaybına uğramasına sebep olmuş ve altı yıl gibi bir süre çıktıktan sonra kapanmıştır (23 Şevval 1282/11 Mart 1866).

BİBLİYOGRAFYA

Tercümân-ı Ahvâl ve Cerîde-i Havâdis koleksiyonları; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 38-40; Server R. İskit, Hususî İlk Türkçe Gazetemiz Tercümân-ı Ahvâl ve Agâh Efendi, Ankara 1937; a.mlf., Türkiye'de Matbuat Rejimleri, İstanbul 1939, Tahlil ve Tarihçe, s. 14-16; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, I, 165-178; Hıfzı Topuz, 100 Soruda Türk Basın Tarihi, İstanbul 1973, s. 10-11; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 184-192; Alpay Kabacalı, Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü, İstanbul 1990, s. 25-28; Ali Gevgilili, Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, İstanbul 1990, s. 40; Orhan Koloğlu, Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın, İstanbul 1992, s. 31-33; Hamza Çakır, Osmanlı Basınında Reklam, Ankara 1997, s. 38-39; a.mlf., Osmanlıda Basın-İktidar İlişkileri, Ankara 2002, s. 32-33; Hasan Duman, Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı-Türk Süreli Yayınlar ve Gazeteler Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu, 1828-1928, Ankara 2000, II, 840-841; İlhan Yerlikaya, "Tercümân-ı Ahvâl Gazetesi ve Hükümet Destekli Habercilik Anlayışı", Toplumsal Tarih, IV/21, İstanbul 1995, s. 57-64; Aysun Köktener, "Fikir Gazeteciliği ve İlk Türk Fikir Gazetesi:

Tercüman-ı Ahval", İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, sy. 11, İstanbul 2001, s. 203-217.

Hamza Çakır

TERCÜMÂN-ı HAKÎKAT

(ترجمان حقيقت)

Ahmed Midhat Efendi'nin (ö. 1912) çıkardığı Türk basınının en uzun ömürlü gazetelerinden.

İlk nüshası 27 Haziran 1878'de yayımlanan gazetenin sahibi Mehmed Cevdet olarak görülmekteyse de gazeteyi kurup yöneten Ahmed Midhat'tır. Otuz dört yıl kesintisiz yayımlanan gazete Ahmed Midhat'ın ölümünden (28 Aralık 1912) sonra da çıkmaya devam etmiştir. Tesbit edilebilen son sayısı 12 Kânunusâni 1340 (12 Ocak 1924) tarihli 15325. sayıdır. Kuruluş sürecinde yazı heyetinde Vâhid, İbrâhim, Manas ve Mehmed Ali Bey gibi isimler yer almıştır. Henüz gelişme döneminde bulunan Türk basını için bir mektep vazifesi gören gazete halka okuma alışkanlığı kazandırma, bilgiyi halka ulaştırma, kültürü tabana yayma gibi bir misyonu da üstlenmiştir. Toplumun birtakım beklentilerini karşılamada ve doğuş sürecini yaşayan kamuoyunu biçimlendirip zihinleri yönlendirmede en etkili yayın organı olduğu görülmektedir. Bu özelliklerinin en azından temel ilkeler düzeyinde, dönemin padişahı II. Abdülhamid'in halkı eğitme ve onu zararlı düşüncelerden koruma esasına dayanan eğitim ve kültür politikasıyla paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Siyasî iradeyle örtüşen bu düşünce ve amaç birlikteliği gazeteye maddî ve mânevî desteği de beraberinde getirmiştir.

Tercümân-ı Hakîkat bu halkçı ve memleketçi hareketinde başarı kaydederken bir yandan da zamanın genç kalemlerine kapılarını açmış, onların yetişmesine yardımcı olmuştur. Bu yönüne dikkat çeken dönemin bazı yazarları hâtıralarında gazeteyi bir ocak, bir bilgi ve irfan kaynağı diye anacaktır. Bu ocağın eğitiminden geçenler arasında özellikle Ahmed Râsim'i, İkdamcı Ahmed Cevdet ile Hüseyin Rahmi'yi (Gürpınar) belirtmek gerekir. Bunlara gazetede yazıları çıkan Nigâr Hanım, Halide Edip (Adıvar), Veled Çelebi (İzbudak), Ahmed İhsan (Tokgöz), Hüseyin Cahit (Yalçın) gibi kişiler de eklenebilir. Tercümân-ı Hakîkat'in bir irfan ocağı misyonu yüklenmesinde Ahmed Midhat'ın toplumu ve gençleri

kollayan ve koruyan pragmatik anlayışının, yenilikçi bakış açısının önemli rolü vardır. Sayfalarında Batı dünyasında bilim, fen ve sanayi alanındaki gelişmelerle ilgili bilgiler aktaran gazete romantizm, natüralizm, realizm gibi sanat akımlarından okuyucularını haberdar etmeye çalışmıştır. Böylece haber verme yanında halkın bilgi ve görgüsünü arttırma, bilgilenme ve bilinçlenme süreciyle birlikte yeni bir toplumu inşa etme amacı güdülmüştür. Gazetenin bu tutumu en azından II. Meşrutiyet'in hemen öncesine kadar devam etmiştir. Siyasî iktidarın sağladığı ekonomik imkânların katkısıyla baskı kalitesiyle de dikkat çeken gazetenin uzun yayın hayatı süresince dört dönemden geçtiği görülür.

1878-1882 yılları arasında Ahmed Midhat, çevresince kendisine yakıştırılan "yazı makinesi" unvanına denk düşen bir enerjiyle çalışarak telif, tefrika, çeviri, uyarlama yazılarıyla gazeteyi şekillendirir. Bu dönemde halka kıssadan hisse verme amacına uygun biçimde macera romanlarına, tarih ve coğrafya konulu yazılara, o günün tabiriyle "âsâr-ı mütenevvia"ya yer verilir. Bu uygulama, Ahmed Midhat'ın her şeyin öğrenilmesi gerektiği anlayışıyla tam bir uygunluk gösterir. Ahmed Midhat, kaleme aldığı popüler romanların yanı sıra keşif ve icatlardan haber veren yazılarıyla bir yandan genç kuşaklara okuma yazma zevkini aşılar, diğer yandan onlara yayınları izleme alışkanlığı kazandırır. Zengin içeriği ve kaliteli baskısıyla gazete asıl kimliğine ikinci dönemde (1882-1884) kavuşur. Bu dönem, Ahmed Midhat'ın edebiyat dünyasında yıldızı giderek parlayan damadı Muallim Nâci'yi de yanına almasıyla başlar. Muallim Nâci'nin görevi gazetenin edebiyat sayfasını yönetmektir. Bu süreçte gazete, gerek toplum ve kültür hayatına getirdiği hareketlilikle gerekse içerik zenginliğiyle güçlenip kamuoyuyla

bütünleşme fırsatını yakalar. Bunda, Muallim Nâci'nin edebiyat sayfasında eski-yeni tartışmalarını yeniden alevlendiren polemikçi anlayışının payı büyüktür. Zaman içinde bu anlayış, gazetenin öteden beri izlemeye çalıştığı faydacı/toplumcu amacı nisbeten gölgelemeye başlayınca Ahmed Midhat kaleme aldığı sert bir beyannâme ile edebiyat sayfasını kaldırır; zaman zaman düzeysiz polemiklere yer verip gereksiz tartışmalara yol açan Muallim Nâci'yi de gazeteden uzaklaştırır. Bu davranışta, Muallim Nâci'nin gazeteyi eskinin ocağı haline getirmesi iddiasından çok toplumsal ayrışmaları uygun görmeyen siyasî iradenin uyarısının etkisi olmalıdır.

1884'ten II. Meşrutiyet'in hemen öncesine kadar devam eden üçüncü dönem, daha önce edebiyat sayfasında yaşanan polemikler bir yana bırakılırsa bir önceki dönemin uzantısı gibidir. Bu dönemde eski-yeni tartışmaları farklı bir düzeyde de olsa devam eder. Yazı kadrosuna Faik Reşad'ı da katan Ahmed Midhat "Dilde Sadeliği İltizam Edelim" başlıklı yazısıyla (Haziran 1896) konuyu gündeme getirir. Bu yazı, henüz oluşum sürecinde bulunan Serveti Fünûncular'la Ahmed Midhat'ı karşı karşıya getirir ve sert tartışmalar cereyan eder. Ahmed Midhat'ın ertesi yıl Sabah gazetesinde yayımladığı "Dekadanlar" başlıklı yazı tartışmaları daha ileriye, hatta kırıcı boyutlara taşır. Edebiyat dünyasında yankı uyandıran ve gruplaşmalara yol açan bu tartışmalar zamanla hararetini kaybederek yerini basit polemiklere bırakır. Ancak Ahmed Midhat'ın "İkrâm-ı Aklâm: Kalemlerin İkramı" (Eylül 1897) yazısıyla tartışmalar tekrar alevlenir. Bu dönemde rüşdiye öğrencileri için haftalık özel eğitim ilâveleri de veren gazete (1879-1880, 26 sayı) Musavver Serveti Fünûn'la beraber Girit muhacirleri yararına bir nüsha-i fevkalâde çıkarır (1895).

Zamanın siyasî şartlarının etkisiyle kendi politikasından uzaklaşan gazete, 1908 inkılâbıyla gelen hareketli ortamda tarafsız görünmesine rağmen İttihat ve Terakkî karşıtı bir politika izler ve bu partinin yandaşlarıyla şiddetli tartışmalara girilir. Tartışmalar sadece gazetenin itibarını sarsmakla kalmaz, Ahmed Midhat'ın zihinlerde yer eden ve saygı duyulan portresini de zedeler. İttihat ve Terakkî'nin yönetimi tamamen ele geçirmesinin ardından (1912) bu muhalefet dönemi sona erer. Ahmed Midhat'ın ölümünü izleyen yıllarda el değiştirip Ağaoğlu Ahmet'in başyazarlığında İttihat ve Terakkî'yi destekleyen bir çizgide yoluna devam eder. Mütareke yıllarında Peyami Safa ve Ethem İzzet (Benice) gibi isimler yazılarıyla katılır. Millî Mücadele'yi destekleyen bir politika takip edilir. Eski seviyesini hiçbir zaman yakalayamayan gazete Cumhuriyet'in ilânından sonra bir süre daha çıkarak 1924 yılı Ocak ayında kapanır. 1920'den itibaren edebî ilâveler de verilmiştir. Yazarları arasında Ahmed Refik Altınay, İbnülemin Mahmud Kemal, İsmâil Safa (şiirleri), İbrahim Hakkı Konyalı, Mehmed Cemâleddin Çauşeviç, Midhat Bahârî, Müstecâbizâde İsmet Bey, Nâbizâde Nâzım sayılabilir. Basıldığı Tercümân-ı Hakîkat Matbaası'nda gazetenin yayınları gibi görünen Müntehabât-ı Tercümân-ı Hakîkat ve Müntehabât-ı Ahmed Midhat yanında daha önce tefrika edilmiş edebiyat (roman, hikâye, hâtırat, mektup, seyahat), tarih, felsefe ve bilim alanlarıyla ilgili seri yazılar ve bazı

çevirilerin sayısı 150 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Râsim, Matbûat Hâtıralarından. Muharrir, Şair, Edib (İstanbul 1342/1924) (haz. Kâzım Yetiş), İstanbul 1980, tür.yer.; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 271; Münir Süleyman Çapanoğlu, İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmed Mithat, İstanbul 1964, s. 24-40, 116-118, 186-189; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazeteciliği Tarihi ve Her Yönü ile Basın, Ankara 1969, s. 146-151; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 188; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1976, s. 595-598; Ahmet Şerif Çaycı, Tercüman-ı Hakikat Gazetesinde Batı Edebiyatı: 1878-1896 (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Karaca, Tercüman-ı Hakikat Gazetesinin Edebiyat ve Kültür Tarihi Bakımından Tedkiki: 1878-1888 (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kemal H. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması (trc. Şiar Yalçın), İstanbul 2004, s. 360-367; Bengi Kümbül, Tercüman-ı Hakîkat Gazetesine Göre Osmanlı Ermenileri (1914-1918), Antalya 2006; Hakkı Tarık Us Kütüphanesi Kataloğu: Süreli Yayınlar (haz. Selahattin Öztürk v.dğr.), İstanbul 2006, s. 378-380; Harika Durgun, Ahmed Midhat Efendi'nin Edebiyat Teorisi, Tarihi ve Eleştirisine Dair Görüşleri Üzerine Bir İnceleme (doktora tezi, 2008), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Tekin, "Halkımızı Okumaya Alıştıran İlk Gazete: Tercümân-ı Hakikat", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, XVIII/12, İstanbul 1982, s. 28-33.

Mehmet Tekin

TERCÜME-i HÂL

(bk. TABAKAT).

TERCÜME HAREKETLERİ

Tercüme (terceme) kelimesinin klasik dönemlerde "çeviri" anlamında kullanılıp kullanılmadığı tartışmalı olmakla birlikte Câhiz'in (ö. 255/869) Kitâbü'l-Ḥayevân adlı eserinde (I, 75-78) kelime defalarca geçmekte, ayrıca "nakil" ve "tahvil" kelimeleri kullanılarak tam bir tercüme felsefesi yapılmaktadır. Başta İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i olmak üzere klasik kaynakların çoğunda nakil kavramı tercüme yerine kullanılmıştır. İbnü'n-Nedîm'in eserinde (el-Fihrist, s. 111) tercüme lafzının, sadece Ebû Abdullah Müfecca‘ isimli bir dilciye atfettiği Kitâbü't-Tercümân fî meʿâni'ş-şiʿr adlı eseri nitelemek için teknik anlamda geçtiği görülmektedir. Kelimenin etimolojisinden de anlaşılacağı gibi tercümede bir şeyin, durumun veya anlamın bir yerden bir yere, bir şeyden bir şeye aktarılması söz konusudur. Buradan hareketle tercümenin, münasebeti olan iki şeyin birbirine nisbetini yansıttığı farkedilebilir. Teknik anlamda "tercüme hareketleri" denildiğinde genel olarak medeniyetlerin ve kültürlerin birbirleriyle karşılaşıp temas kurmaları sırasında birikim ürünü eserlerin karşılıklı nakledilmesi anlaşılmaktadır. İslâm düşüncesi tarihi açısından tercüme hareketleri terkibi, özellikle VIII, IX ve X. asırları

içine alan dönemde kadîm kültür ve medeniyet birikimlerinin İslâm'ın medeniyet dili olan Arapça'ya aktarılmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda önemle belirlenmesi gereken husus, bu aktarım etkinliğinin medeniyetlerin karşılaşmasının zorunlu bir sonucu olduğudur. Bu sebeple tarihin her döneminde kültür ve medeniyetler arasındaki etkileşimlerin en somut görünüşleri tercüme hareketi diye nitelendirilir.

İnsanlık tarihinde üç önemli kültür aktarımı ve etkileşimi gerçekleşmiş, buna bağlı olarak üç büyük tercüme hareketi görülmüştür. Birinci aşama milâttan önce 600'lerde başlayan, 400'lü yıllarda Sumerler, Fenikeliler ve Mısırlılar gibi kültür ve medeniyetlerden Grekçe'ye çevirilerin yapıldığı, böylece özgün bir düşünce ve bilim atmosferinin meydana geldiği dönemdir. Bilim ve felsefe tarihi açısından bakıldığında tıpkı diğer kültür ve düşünce geleneklerinde görüldüğü gibi Grek düşüncesinin de yalnızca Grek aklının ürünü ve "Grek mûcizesi" olmaktan çok kendinden önceki antik

düşüncelerin birleşimi olduğu söylenebilir. İkinci aşama VIII-X. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında Pehlevîce, Süryânîce ve Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercümelerdir. Üçüncüsü, XII. yüzyılda Avrupalılar'ın Arapça kitapları başta Latince ve İbrânîce olmak üzere Batı dillerine aktardıkları dönemdir. Her üç tercüme hareketinde önce kültürler arası etkileşim ortaya çıkmış; ardından şifahî tercüme ve belirli merkezlere talebe gönderilmesiyle süreç devam etmiştir. Nihayet teknik anlamda metin çevirisi, sistemli ve kurumsal biçimde tercüme faaliyetleri ve özgün düşüncenin geliştirilmesi şeklinde meydana gelmiştir.

I. (VII.) yüzyılın sonunda İslâm fütuhatının hızla genişlemesi müslümanları kadîm kültürlerin birikimiyle karşı karşıya getirmiştir. Amr b. Âs'ın 20 (641) yılında Mısır'ı fethetmesi, sonuçta Büyük İskender'den beri Yakındoğu'da hâkim olan Helenistik kültürün Pers ve Bizans kontrolünden çıkmasını sağlamıştır. Böylece Mısır, Suriye ve Bâbil artık müslümanların kültürel ve fiziksel coğrafyasına katılmıştır. 651'de Merv'in alınıp Horasan'ın ele geçirilmesinin ardından Sâsânî İmparatorluğu tamamen yıkılmıştır. İslâm'dan önce siyasal olarak Bizans-Pers savaşları, teolojik olarak Mısır ve Suriye Râfizî monofizitleriyle Keldânî Ortodoksları arasındaki bitmeyen çatışmalar bölge insanlarını son derece huzursuz etmiş, güçsüz bırakmıştır. İslâm'ın derin hoşgörüsü sayesinde müslüman idareciler kadîm mirasın öğretildiği İskenderiye, Antakya, Harran, Urfa, Nusaybin, Kınnesrîn, Cündişâpûr ve Bağdat gibi merkezlerde çoğunluğu Ya'kūbî ve Nestûrî olan hıristiyan ulemâsının faaliyetlerine devam etmelerine izin vermiştir. Bu sebeple İslâm fetihleri yerli halklar tarafından Bizans ve Persler'den kurtuluş gibi kabul edilmiştir (Libera, s. 65).

Fetihlerden sonra ilmî ve felsefî çalışmaların sürdüğü merkezlerin başında İskenderiye gelmektedir. İskenderiye, milâttan önce 331 yılında Makedonyalı İskender tarafından Helenistik kültür idealiyle oluşturulan şehirler zincirinin bir halkası halinde kurulmuştur. İskenderiye, Asya ile Afrika'yı ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların kesiştiği önemli noktada bir ticaret ve ulaşım merkeziydi. VII. yüzyılda müslümanlar burayı fethettiğinde aynı zamanda felsefe ve ilâhiyatın Grekçe öğretildiği en mühim merkezlerden biriydi. İskender'in ölümünün ardından Batlamyus ailesinin ve özellikle II. Batlamyus'un (Ptolemaios Philadelphos) gayretleriyle bir üniversite şehri durumuna gelen İskenderiye yahudi

felsefesi, hıristiyan felsefesi ve Eflâtuncu, Aristocu, Epikuroscü, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu öğretilerin merkezlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Antakya ise Doğu Roma İmparatorluğu'nun Akdeniz havzasındaki en büyük şehirlerinden biri, olimpiyat oyunlarının düzenlendiği kalabalık nüfuslu önemli bir ticaret ve sanayi merkeziydi. Antakya'da bulunan iki okuldan birincisini milâttan sonra III. yüzyılın sonlarına doğru Ya'kūbî din adamları kurmuştu. İslâm öncesinde özellikle bu okulda Grekçe'den Süryânîce'ye tercümeler yapılmıştır. Antakya okulu diye bilinen ikinci merkez Ömer b. Abdülazîz devrinde Antakya'ya taşınan İskenderiye okuludur. Urfa ve Nusaybin okulları, birbirini izleyecek şekilde 363'te hıristiyanlaşmış İranlılar'a Yunanca öğretmek amacıyla Sâsânî/Pers kralları tarafından kurulmuştur. Urfa'da uzun asırlar boyunca Aristocu ve Yeni Eflâtuncu metinler Grekçe orijinalleriyle okutulmuş, V. yüzyılın sonunda eğitim dili Süryânîce olmuştur. Batılı Süryânî hıristiyanlar olarak nitelenen Ya'kūbîler ile Doğulu Süryânî hıristiyanlar diye bilinen Nestûrîler arasında başlayan çekişme sonucunda medrese 489'da kapatılmıştır. Medresenin bazı hocaları Nusaybin'e gitmiş ve burada Urfa'dakinin devamı sayılan bir okul açmıştır. Aristo mantığının bazı bölümleriyle Hipokrat ve Câlînûs'un tıp kitaplarının okutulduğu bu medrese IX. yüzyıla kadar açık kalmıştır. Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr tarafından Rum esirleri yerleştirmek için kurulan Cündi-şâpûr, I. Hüsrev/Enûşirvân'ın açtığı felsefe ve tıp okulu sayesinde büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Suriye, Hindistan, Yunanistan ve İran asıllı bilim adamlarının toplandığı bir merkeze dönüşen Cündişâpûr felsefî ve tıbbî bilimlerin bölgeye aktarılmasında öncülük etmiştir. Iustinianos'un 529'da Atina felsefe ve bilimler okulunu kapatmasından sonra buradaki düşünürlerin büyük bir kısmı Cündişâpûr'a göç etmiştir. Cündişâpûr 17 (638) yılında müslümanların idaresine geçmiş, zamanla tıp okulu, akademi ve rasathânesiyle büyük ün kazanmıştır. Şehrin Bağdat'a yakın olması ve özellikle İranlılar'ın Abbâsî hilâfetiyle yakın ilişkiler kurması sayesinde İslâm coğrafyasının her yerine yayılan ilmî ve felsefî gelişmelerde Cündişâpûr'daki okulun büyük rolü olmuştur. Bunun önemli bir göstergesi, 148 (765) yılında Cündişâpûr'da hastahane yöneticiliği yapan Curcîs b. Cibrâîl b. Buhtîşû'un Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un tedavisi için Bağdat'a çağırılması ve Buhtîşû' ailesinin Mâseveyh ve Tayfûrî aileleriyle birlikte uzun yıllar halifelere hekimlik görevi yapmış olmasıdır (İbn Ebû Usaybia, s, 183). Bir diğer merkez Sâbiîler'in kültür merkezi olan Harran'dır. Makedonyalı İskender'in

Harran’ı zaptetmesi üzerine birçok Yunanlı buraya gelip yerleşmiş, kültürlerini burada yaymıştır. İskender devrinden İslâm döneminin başlarına kadar burada Hermetik-Helenik kültür egemenlik kurmuştur. Harran’da yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler, astronomlar, Abbâsîler’in ilk döneminde tercüme ve telif çalışmalarında önemli rol oynamıştır. Bunlardan biri tercüme tarihinde öne çıkan Sâbit b. Kurre’dir. Söz konusu merkezlerin en önemlisi olan Bağdat 762’de Abbâsîler’in ikinci halifesi Mansûr tarafından kurulmuş ve başşehir yapılmıştır. Kuruluşunun ardından her alanda hızlı bir gelişme gösteren Bağdat IX ve X. yüzyıllarda İslâm dünyasının en büyük şehri, ilim, kültür ve medeniyet merkeziydi. Bağdat, kuruluşunun üzerinden bir asır geçmeden özellikle Hint ve İran medeniyetlerine dair eserlerin ve daha önce Pehlevîce’ye çevrilen Grekçe metinlerin tercüme edildiği, Güney Avrupa’yı Ortadoğu ve Yakındoğu ile bütünleştiren bir merkez haline gelmiştir. Helenizm’in merkezlerinden bilhassa Cündişâpûr Akademisi’nden Süryânîler ve Harranlılar, Halife Mansûr’un ve Hârûnürreşîd ile onların vezirleri olan Bermekîler’in teşvikiyle Bağdat’a gelerek buradaki tercüme faaliyetine katılmışlar; Yunanca, Pehlevîce, Sanskritçe ve Süryânîce eserleri

Arapça’ya çevirmişlerdir. Bütün bu kültür merkezleri ve okullar vasıtasıyla Helenistik felsefe ve bilimle Hint ve Sâsânî mirası İslâm dünyasına geçmiştir.

Tercüme hareketlerinin etkenleriyle ilgili çeşitli açıklamalar ileri sürülebilir. Bu tür yaklaşımların çoğunda ortak olan sosyal, ekonomik, siyasal ve ideolojik bir dizi etkeni göz önüne almadan değerlendirmeler yapmak mümkün değildir. Öncelikle vurgulanması gereken husus müslümanların zihin dünyasını şekillendiren temel bilincin ilme, ezelî hikmete ve evrensel kültüre ayırım yapmadan değer verilmesini benimsemiş olmasıdır. Kur’an’ın ilim ve hikmetin önemine yaptığı vurgular (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿalm”, “ḥkm” md.leri), Hz. Peygamber’in, “Hikmet müminin yitik malıdır” şeklinde ortaya koyduğu hedefler (Tirmizî, “ʿİlim”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 15) hikmetin tevarüs edilmesi gereken bir değer olarak kabul görmesini sağlamış ve Kur’an’ın farklı milletlerle tanışıklık kurulması şeklindeki teşviki (el-Hucurât 49/13) müslümanlara kültürler arası etkileşimin, dolayısıyla tercüme hareketlerinin meşrû zeminini hazırlamıştır. İslâm düşünce tarihinde çeşitli disiplinlerin ortaya çıkışı ve

sistemleşmesi de öncekilerin ilimlerinin dikkate alınmasını zaman zaman gerekli kılmıştır. Bunun yanında gittikçe büyüyen İslâm devletinin ihtiyaçlarının giderilmesi bazı müesseselerin kurulmasını, bilgi ve tekniklerin öğrenilmesini zorunlu hale getirmiştir. Çünkü İslâm'ın doğuş yıllarında Arap yarımadası, sonradan fethedilen bölgelere göre hem kurumsal birikim hem kültür, bilim ve düşünce bakımından oldukça geri durumdaydı. İhtiyaç duyulan şeyler mirasçısı oldukları kadîm kültür ve medeniyetlerde vardı. Bundan dolayı özellikle Abbâsîler döneminde âlimler önce yabancıların ileride bulundukları matematik, tıp ve astronomi gibi alanlara yönelmiştir. İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib adlı eserinde (s. 6) bu durumu ifade ediş tarzı bu yargıyı doğrulamaktadır; ona göre kâtip için geometrik şekilleri öğrenmek zorunludur. Çünkü arazi ölçümlerini yapabilmesi için üçgenleri, dörtgen çeşitlerini, dışbükey, dairesel ve içbükey çizgileri bilmesi gerekir. Acemler şu hususları bilmeyenin kâtiplik bilgisinin eksik olacağını söylemiştir: Sulama usulleri, kanal açma, gedik kapatma, günün artan ve eksilen uzunluklarını ölçme, güneşin dönüşü, yıldızların doğuş yönleri, ayın hilâl olması ve etkileri.

Bu alandaki temel etkenlerden biri olarak önceki dönemlerde hıristiyan düşünürleri ve filozofları arasındaki teolojik ve felsefî tartışmalar sırasında tarafların mantıkî ve felsefî delilleri kullanmış olması, müslümanların da kendi inanç ve düşüncelerini sistemli biçimde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü kanıtlamak üzere antik mirasın bu konuda imkân alanları oluşturan mirasını elde etme arzularını beslemiştir. Müslüman âlimler, Allah'ın tabiatı ve tevhidin teslîsten üstünlüğü hakkında hıristiyanlarla tartışmaya girdiklerinde karşı tarafın Aristo mantığını ve eski Yunan filozoflarının fikirlerinden hareketle cevap vermeleri müslüman âlimlerde ve hükümdarlarda aklî ilimlere karşı ilgi uyandırmış, bu ilgi onları mevcut ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu fikrine götürmüştür. Bu bağlamda Câhiz'in er-Red ʿale'n-naṣârâ adlı eserinde bilhassa hıristiyan olan Bizanslılar'la kadîm hükemâ arasında yaptığı bilinçli ayırım önemli fikirler vermektedir. Buna göre sıradan insanlar hıristiyanların ve Bizanslılar'ın hikmete ve beyana sahip bulunmadıklarını, yalnızca oymacılık, marangozluk, tasvir ve ipek dokumacılığında becerikli olduklarını bilselerdi onları edip diye görmekten vazgeçer, filozof ve hükemâ kayıtlarından adlarını silerdi. Çünkü mantık kitapları, el-Kevn ve'l-fesâd ve el-Âs̱ârü'l-ʿulviyye gibi eserler ne Bizanslı ne de hıristiyan olan

Aristo’ya aittir. el-Mecisṭî’yi yazan Batlamyus da ne Bizanslı ne de hıristiyandır. Uṣûlü’l-hendese’yi kaleme alan Euclides veya tıp kitabını yazan Câlînûs da Bizanslı veya hıristiyan değildir. Aynı şey Demokritos, Hipokrat, Eflâtun ve daha birçokları için de geçerlidir. Bu insanlar yok olup gitmiştir; fakat onlar aklî mirası yaşamaya devam eden bir milletin, Yunanlılar’ın üyeleriydi. Yunanlılar’ın Bizanslılar’dan farklı bir dinleri ve farklı kültürleri vardı (er-Red ʿale’n-naṣârâ, s. 314, 315).

Tercüme hareketlerinin temel etkenlerinden biri de jeopolitik şartlar ve bunlara bağlı olarak müslümanların tabii şekilde kadîm birikimi tevarüs etmeleridir. Değişik kaynaklarda bilim ve felsefenin Sumerler, Fenikeliler ve Mısırlılar’dan antik Yunan’a geçtiği ileri sürülmüştür. En eski düşünce tarihçilerinden biri olan Diogenes Laertios felsefenin Fenike, Mısır, Pers ve Keldânîler gibi eski medeniyetlerden Yunanlılar’a geçtiği yönünde iddialar bulunduğunu kaydetmekte, ancak bu iddialara karşı çıkarak Yunanlılar’ın felsefenin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir (Ünlü Filozofların Yaşamları, s. 13-15). Bununla birlikte Yunanlılar ile diğer kültürler arasında hiçbir etkileşimin bulunmadığını söylemek doğru değildir. Zira -sağlamlığı bazı araştırmacılar tarafından sorgulansa da-birtakım tarihsel olgular bu tür etkileşimlerin kaynağı kabul edilebilir. Meselâ Zerdüşt hikmetlerine dair Kitâbü’l-Mevâlid adlı eserde Kral İskender’in ele geçirdiği topraklardaki astronomi, tıp, astroloji ve diğer bilimlerle ilgili eserleri Yunanca’ya tercüme ettirdiği şeklinde iddialar yer alır (Gutas, s. 46). Fârâbî de felsefî ilimlerin eski Irak halkı olan Keldânîler’de bulunduğunu ve onlardan Mısır’a, Mısır’dan Yunanlılar’a, onlardan da Süryânîler’e ve Araplar’a geçtiğini belirtmektedir (Tahsîlü’s-saâde, s. 54). Yine tercümeler döneminin en büyük düşünürlerinden Câhiz’in kadîm mirasın çevrilmesi hususundaki ifadeleri intikalin mantığını gösterir: Hint kitapları nakledildi, Yunan hikmetleri tercüme edildi, Fars âdâb ve hikemiyatı tahvil edildi. Onların bir kısmı çok iyiydi, bazıları ise eksikler taşıyordu ... Zaten bu kitaplar milletten millete, asırdan asıra, dilden dile nakledilmiş ve bize kadar ulaşmıştır. Öyle ki biz tevarüs edenlerin ve inceleyenlerin sonuncusuyuz (Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 75). Bu türden aktarım hareketlerini dikkate alan bazı modern yazarlar bu tabii intikal durumlarını öğretim merkezlerinin aktarımı şeklinde adlandırmıştır. Buna göre İlkçağ ve Ortaçağ’da öğretim merkezlerinin nakli birkaç defa gerçekleşmiştir. Bunlardan biri Atina’dan İran’a ve İran’dan Harran’a doğru, diğeri İskenderiye’den VII ve VIII.

yüzyılın Suriye manastırlarına doğru, üçüncü bir hareket Süryânî kültüründen Arap kültürüne, yani İskenderiye'den Bağdat'a doğru olmuştur. Bu yaklaşım çerçevesinde Ortaçağ Felsefesi adlı eserini kaleme alan Alain de Libera söz konusu aktarımın devamını ifade ederken, "Bağdat'tan Kurtuba'ya, sonra Toledo'ya, başka bir deyişle müslüman Doğu'dan müslüman Batı'ya ve oradan hıristiyan Batı'ya giden yeni bir aktarım sayesinde hıristiyan Batı derin uykusundan uyanacaktı" demektedir (s. 21).

Son olarak bir başka modern açıklamadan söz etmek gerekir ki o da Yunanca Düşünce Arapça Kültür adlı kitabın yazarı Dimitri Gutas'a aittir. Yazar, özellikle klasik açıklama modellerini temelden sarsacak yeni iddialarla tercüme hareketine dair etkenleri daha yapısalcı bir okumayla dönüştürmeye çalışmıştır. Söz konusu yaklaşımın esası, tercüme hareketlerinin sistematik bir şekilde Abbâsî döneminde ve özellikle Halife Mansûr zamanında başladığı, bu halifenin siyasî dehasıyla Abbâsî ideolojisi denilebilecek bir strateji izleyerek

tevarüs ettiği Sâsânî İmparatorluğu'nun takipçisi ve halefi olma olgusunu pekiştirmeye çalıştığı fikridir. Bu bakımdan tercüme hareketleri iç ve dış jeopolitik şartların bir gereğidir ve hânedanın bekası için sonraki halifeler tarafından desteklenerek devam ettirilmiştir. Bağdat şehrinin kuruluşu, doğrudan Abbâsî Devleti'nin bilim ve siyaset jeopolitiğinin eyleme dökülmesinden ibarettir ve bu tercüme hareketleri açısından oldukça önemlidir. Buna göre şehrin eski Sâsânî başşehri Ktesifon'a yakın bir yerde kurulması, Euclides'in Uṣûlü'l-hendese adlı eserindeki daire tanımından ilham alınarak merkezde olanın çevredeki her bir birleşene eşit mesafede bulunacağı fikrinin belirleyici olması, şehrin kuruluş tarihi ve saatinin saray müneccimlerine danışılarak tesbit edilmesi, şehrin kapılarından her birinin antik medeniyet merkezlerinden getirtilmiş olması gibi veriler (Gutas, s. 41-42, 58, 59), askerî ve siyasî bir deha olan Mansûr'un Abbâsî hânedanını Sâsânî İmparatorluğu'nun kültürel, bilimsel ve askerî mirasçısı kılma düşüncesini göstermektedir. Genişleyen coğrafî sınırların siyasal ve ideolojik açıdan barındırdığı bütün risklerin o kültürün savunucusunun bizzat kendi iktidarı olduğunu kabul ettirmeye çalışarak ustaca savuşturulması çok önemli stratejik bir tavır alıştır ve bu politikanın sonucu mevcut kadîm birikimi bir şekilde tercüme ettirerek tedavüle sokmaktır. Gutas literatürde yaygın biçimde kabul edilen, tercüme hareketlerini

sistematik biçimde ilk başlatan kişinin Halife Me'mûn olduğu yönündeki kabulü de eleştirerek bu hareketin Mansûr tarafından ve onun döneminde başlatıldığını ileri sürmektedir (a.g.e., s. 59-64). Medeniyetler arası ilişkilerde tercüme etkinliğinin rolü hakkında Hilmi Ziya Ülken'in Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü adlı eserinde "Uyanış devirlerine yaratıcılık kudretini veren tercümedir" denilmektedir (s. 14).

Medeniyetler arasındaki kültürel, siyasal ekonomik ve bilimsel etkileşimin olgusal gerçekliği dikkate alındığında tercüme hareketlerinin bütün medeniyetler için karşılıklı ve kaçınılmaz bir etkileşim aracı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle yeni kurulan bir yapı veya medeniyetin teşekkül süreçlerinde varlık alanında yeni bir gelişim gerçekleşmeye başladığından ister soyut ister somut olsun bu yeni gelişimin diğeriyle ilişkisi ontolojik bir zorunluluk kabul edilmelidir. Öteki ile temas, ilişki ve aktarım hiçbir şekilde yeni oluşumun öznelliğini tartışılır kılmaz ve bu durum bütün yeni oluşumlar için doğal bir süreçtir.

Teknik anlamda tercüme faaliyeti denilebilecek ilk olgular Emevîler döneminde ortaya çıkmıştır. Kaynaklara göre Emevî Emîri Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704 [?]) bazı bilimsel eserleri Arapça'ya tercüme ettirmiştir. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde (s. 300) verilen bilgiye göre Mervânoğulları'nın filozofu kabul edilen Hâlid b. Yezîd ilimlere karşı sevgisi olan bir emîrdi ve Mısır'dan Arapça bilen bir grup Grek filozofunu getirtip onlardan Grekçe ve Kıptîce eserleri Arapça'ya çevirmelerini istemiştir; İslâm'da bir dilden bir dile yapılan ilk çeviri budur. Bu dönemdeki tercüme hareketinin hedefi daha çok astronomi, kimya, tıp ve müsbet ilimlere yönelikti, yani sistematik ve kurumsal olmayıp daha çok pratik ihtiyaçlarla bazı halifelerin kişisel merakları doğrultusunda gerçekleşmişti. Asıl tercüme faaliyetleri Abbâsîler döneminde ferdî çabaların ötesine geçerek devlet politikası gereği desteklenmiş, felsefî ve ilmî eserlerin düzenli biçimde çevrilmesi sağlanmıştır. Özellikle ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında İran asıllı İbnü'l-Mukaffa', Aristo'nun Organon'unun ilk üç kitabı ile Porphyrios'un bu esere giriş niteliğinde yazdığı Eisagoge'yi (Îsâġūcî) ve ünlü Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir. Curcîs b. Cibrâîl b. Buhtîşû' da Grekçe bazı kitapları Arapça'ya çevirmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 183). Yine bu dönemde Hint astronomisine ait Sind-Hind adlı bir eserle Ptolemeus'un el-Mecisṭî ve Euclides'in Uṣûlü'l-hendese adlı

eserleri tercüme edilmiştir.

Mansûr'un oğlu Mehdî-Billâh devrinde dinî ve teolojik-diyalektik tartışmaların çevirilere yön verdiği söylenebilir. Bu hususta en belirgin örnek, Mehdî'nin 782 yılında bir Nestûrî patriği olan I. Timotheus ve ekibine Aristo'nun Kitâbü'l-Cedel'ini çevirtmiş olmasıdır. Hârûnürreşîd döneminde devam eden tercüme etkinlikleri sırasında Bizans içlerindeki fetihler sonucu elde edilen Grekçe kitapların bir bölümünün Bağdat'a getirildiği ve Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığında bir heyet tarafından Arapça'ya çevrildiği görülmektedir. Sistematik anlamda tercüme hareketi ise genel kabule göre Halife Me'mûn zamanında başlamıştır. Me'mûn, Bağdat'ta 217 (832) yılında Beytülhikme adında bir ilmî araştırma merkezi ve tercüme mektebi kurmuştur. Bu dönemdeki çeviri hareketleriyle ilgili olarak klasik kaynaklarda, Me'mûn'un rüyada Aristo'yu gördüğü ve ona iyinin ne olduğu konusunda sorular sorup cevaplar aldığından söz edilir (İbnü'n-Nedîm, s. 301). İbnü'n-Nedîm'e göre Grekçe'den çevirilerin başlatılmasının sebeplerinden biri olan bu rüya üzerine Bizans'tan Grek filozoflarının eserleri getirtilmiştir. Bunun için aralarında Yuhannâ b. Mâseveyh'in de bulunduğu bir heyet İstanbul'a gönderilir. Fakat o sırada Bizans, antik felsefeyle tamamen ilişkisini kesmiş olduğu için bu kitaplardan kimsenin haberi yoktur. Çeşitli başvurular sonunda İstanbul'a üç günlük mesafedeki bir mâbedin gizli bölümleri arasında toprağa gömülmüş eserler alınıp Bağdat'a getirilir (a.g.e., s. 301-302).

Abbâsîler devrinde başta Grekçe olmak üzere Hintçe, Nabatîce ve Pehlevîce'den çeviriler yapılmıştır. İbnü'n-Nedîm bu tercüme faaliyetlerine katılanlara dair listeler vermektedir (a.g.e., s. 302-303). Buna göre Grekçe'den tercüme yapanlar şunlardır: İstefan el-Kadîm, Bıtrîk ve oğlu Ebû Zekeriyyâ Yuhannâ (Yahyâ) b. Bıtrîk, Hasan b. Sehl, Haccâc b. Matar, Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî, Selâm el-Ebraş, Musul Piskoposu Habîb b. Behrîz, Zurba b. Mâcüveh, Hilâl b. Ebû Hilâl el-Hımsî, Tezârî, Fesiyon, Ebû Nasr Avi b. Eyyûb, Basil el-Mitrân, Ebû Nûh b. Salt, Astas, Ceyrûn, İstefan b. Basil, İbn Râbıta, Teofili, Şemlî, Îsâ b. Nûh, Ebû İshak el-Kuveyrî, Todros es-Sinkâl, Dari' er-Râhib, Hyabsiyon, Salîba, Eyyûb er-Ruhâvî, Sâbit b. Kuma', Eyyûb, Sem'ân, Bâsil, İbn Şehdî el-Kerhî, Ebû Amr Yuhannâ b. Yûsuf, Eyyûb b. Kāsım er-Rakkī, İbnü'd-Dehkî, Darîşû, Kustâ b. Lûkā, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Sâbit,

Hubeyş, Îsâ b. Yahyâ ed-Dımaşkī, İbrâhim b. Salt, İbrâhim b. Abdullah, Yahyâ b. Adî. Farsça'dan çeviri yapan mütercimler arasında Abdullah b. Mukaffâ', Nevbaht ailesi, Mûsâ b. Hâlid, Yûsuf b. Hâlid, Ebü'l-Hasan Ali b. Ziyâd, Hasan b. Sehl, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Cebele b. Sâlim, İshak b. Yezîd, Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Hişâm b. Kāsım, Mûsâ b. Îsâ, Zâdeveyh b. Şâheveyh, Muhammed b. Behrâm el-İsfahânî, Mehran, İbn Merdânşah, Ömer b. Ferruhân et-Taberî sayılır. Hintçe ve Nabatîce'den tercüme yapan mütercimler Münakkih el-Hindî, İbn Dehn el-Hindî ve İbn Vahşiyye'dir. Bu mütercimlerin çabaları ve çalışmaları sonucunda İslâm dünyasında başta Eflâtun, Aristo, Sokrat, Proclus, Plotinus (eş-Şeyhü'l-Yûnânî), İskender Afrodisî, Themistius, John Philoponus (Yahyâ en-Nahvî) olmak üzere Ammonius, Nicolaus Damescius, Galen, Iamblichus, Syrianus, Simplicius, Plutarchos, Porphyrius (Furfûriyûs) gibi filozof ve şârihler tanınmış, eserleri tercüme edilmiştir (Karlığa, s. 223).

Kaynaklarda Eflâtun'un eserlerinin tercümesiyle ilgili yeterli bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm'in kaydettiğine göre Devlet'i ve Kanunlar'ı Huneyn b. İshak ile Yahyâ b. Adî, Sophistes'i İshak b. Huneyn, Timaios'u Yuhannâ b. Bıtrîk ve Huneyn b. İshak tercüme etmiştir (el-Fihrist, s. 304-305). Bunların dışında Eflâtun'a atfedilen pek çok otantik ya da uydurma eser mütercimi belirtilmeden kaynaklarda yer alır. Aristo'nun eserleri hemen hemen bütünüyle müslümanlar tarafından bilinmekteydi (eserler ve mütercimleri için bk. Kaya, s. 89-280). Aristo'nun mantık külliyatını Arapça'ya çevirenler şunlardır: Kategoriler (Kitâbü'l-Maḳūlât) İshak b. Huneyn ve Abdullah b. Mukaffa'; Önermeler (Kitâbü'l-ʿİbâre) İshak b. Huneyn; Birinci Analitikler (Kitâbü'l-Ḳıyâs) Theodoros; İkinci Analitikler (Kitâbü'l-Burhân) Mettâ b. Yûnus; Topikler (Kitâbü Mevâżiʿi'l-cedel) ilk tercümesi I. Timotheus ve ekibi, ilk yedi bölümü Saîd b. Ya'kūb, sekizinci bölümü İbrâhim b. Abdullah, ayrıca tamamı Yahyâ b. Adî; Sofistik Deliller (Kitâbü Tebkîti's-Sûfes-tâʾiyyîn) Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a ve İbn Nâime el-Hımsî; Retorik (Kitâbü'l-Ḫaṭâbe) İshak b. Huneyn ve İbrâhim b. Abdullah; Poetik (Kitâbü'ş-Şiʿr) Mettâ b. Yûnus ve Yahyâ b. Adî. Aristo'nun tabiat ilimlerine dair külliyatı ve mütercimleri ise şöyledir: Fizik (es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî) İshak b. Huneyn şerhleri: Ebû Ali b. Semh, Yahyâ b. Adî, Mettâ b. Yûnus, İbnü't-Tayyib es-Serahsî (eser başkaları tarafından da bölümler halinde birçok defa tercüme edilmiştir); Gök ve Yeryüzü (es-Semâʿ ve'l-ʿâlem) Yuhannâ b. Bıtrîk (Ebû Zeyd el-Belhî eserin bir kısmını şerhetmiş,

Huneyn b. İshak eserden seçtiği on altı meseleyi Arapça'ya çevirmiştir); Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd) İshak b. Huneyn ve Saîd b. Ya'kūb (çeviri kaybolmuştur); Meteoroloji (el-Âs̱ârü'l-ʿulviyye) Yuhannâ b. Bıtrîk; Zooloji (Kitâbü'l-Ḥayevân) Yuhannâ b. Bıtrîk ve İbn Zür'a; Psikoloji (Kitâbü'n-Nefs) İshak b. Huneyn; Duyu ve Duyumlar (el-Ḥis ve'l-maḥsûs) Mettâ b. Yûnus (Libera, s. 81). Aristo'nun daha sonra özel bir disipline adını verecek olan Metafizik isimli eseri çeşitli bölümler halinde değişik mütercimler tarafından çevrilmiştir. "Küçük a" bölümünü İshak b. Huneyn, "Büyük Alfa" bölümünü Nazîf b. Eymen, "Beta" bölümünden sonuna kadar olan kısmını Astas tercüme etmiştir. Günümüze ulaşan tek Metafizik nüshası İbn Rüşd'ün şerhinin içinde yer alan metindir. Mettâ b. Yûnus, Metafizik'in "Lamda" bölümüne İskender Afrodisî ve Thémistius tarafından yapılan şerhleri çevirmiştir. Aristo'nun Nichomakos Ahlâkı'nı (Kitâbü'l-Aẖlâḳ) İshak b. Huneyn Arapça'ya çevirmiş, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi düşünürler tefsir etmiştir. Politika'dan İslâm düşünürleri haberdar olsalar da tercüme edildiğine dair bir bilgi yoktur. Diğer taraftan başta İbn Nâime el-Hımsî'nin çevirdiği, Kindî'nin çeviriyi düzelttiği Esûlûcyâ olmak üzere Kitâbü't-Tüffâḥa, Sırrü'l-esrâr veya Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse, Risâle fi'l-Ḫayri'l-maḥż gibi eserler de Aristo'ya nisbet edilerek çevrilmiştir (a.g.e., s. 81, 82).

Tercüme Yöntemleri. Libera'nın Arapça'ya yapılan tercümelerde uygulanan yöntemlere ve tercüme süreçlerine dair anlattıkları dikkate alındığında mütercimlerle çağdaş olan Câhiz'in bu hususta değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Buna göre özellikle Huneyn ve ekibi tercüme süreçlerinde metin tahkiki denilebilecek tarzda mukayeseli metin çalışmalarının ve tercüme editörlüğünün zirvesini temsil etmektedir. Bunun en iyi örneği olarak Aristo'nun Kategoriler kitabının çevirisini gösteren Libera'nın belirttiğine göre önce Huneyn metni Yunanca'dan Süryânîce'ye, İshak b. Huneyn de Süryânîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Daha sonra Hassân b. Suver, İshak b. Huneyn'in tercümesini Kategoriler'in birkaç Yunanca metniyle karşılaştırarak gözden geçirmiştir. Tercümede izlenen yönteme gelince, bu yöntem büyük ölçüde ilk mütercimlerle Huneyn arasındaki dönemde gelişmiş gibi görünmektedir. Huneyn'in selefleri Yuhannâ b. Bıtrîk ve İbn Nâime el-Hımsî, Yunanca metinleri birebir tercüme ediyorlardı. Huneyn'in oluşturduğu yöntem ise tercüme edilen dilin sentaksının dışına çıkarak ve abartılı bir lafzîlikten kaçınarak cümlenin

genel anlamını dikkate almaktaydı. Bu durum daha sonra özellikle Batı dünyasındaki tercüme hareketlerinde skolastiklerin “ad verbum” (lafzî) tercüme ve “ad sensum” (mânaya göre) tercüme diye adlandırdıkları tercüme tarzları arasındaki seçimi tayin etmiş, Guillaume de Moerbeke’ye kadar Latin mütercimleri ikiye ayırmış ve tartışmalara yol açmıştır. Yahudi dünyasından da bu tartışmaya katılanlar olmuştur. İbn Meymûn’un (Maimonides), mütercim Samuel İbn Tibbon’a kelimelerin anlamından ve sentaksından ziyade cümlenin anlamını takip etmesini önerdiği mektubunda, “Huneyn b. İshak’ın Galen’in kitabı ve oğlu İshak’ın Aristo’nun kitabı için yaptıkları da budur” diyerek (a.g.e., s. 88, 89) lafızcı tercümeye karşı muhteva tercümesini tercih etmesi ilgi çekicidir. Diğer taraftan mütercimin hem asıl dilin hem de çeviri yapılan dilin kurallarını çok iyi bilmesi gerektiğini söyleyen Câhiz’e göre mütercimin tercümesindeki ifadelerinin tercüme ettiği eserdekilerle aynı ölçüde açık olması gerektiği gibi çeviren de tercüme edilen eserin müellifiyle anlamları kavrama, lafzî tasarruflar ve kaynakları yorumlama kapasitesi bakımından aynı düzeyde olmalıdır. Bu sebeple Câhiz’e göre Yuhannâ b. Bıtrîk, İbn Nâime, Sâbit b. Kurre, Hubeyb, İbn Fehrîz, Tîfîl ve İbn Vuhey gibi mütercimlerin Aristo gibi, Hâlid b. Yezîd’in de Eflâtun gibi olması imkânsızdır. Bu mütercimleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren Câhiz şiirlerin ve dinî metinlerin tercümesinin de bu bakımdan imkânsız gibi olduğunu söyler. Bu sebeple Yuhannâ b. Bıtrîk ile Sâbit b. Kurre’yi eleştirirken usta bir hocadan ders alsalar bile hakkıyla yapamayacakları bu tercümeleri kitaplardan hareketle başarmalarının zorluğunu belirtir ve bunu ifade etmek üzere her iki dilde usta olmayanın yapacağı tercümenin nelere yol açacağını anlatır (Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 75-78).

Batı’da Arapça’dan Latince’ye ve İbrânîce’ye Yapılan Tercümeler. Batı’da İslâm bilim ve düşüncesine karşı ilgi X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyılın başlarında yaşayan Papa II. Sylvèstre ile başlamış, öncelikle Salerno Tıp Okulu çevresinde daha çok da gizemli bir kişiliğe sahip bulunan Afrikalı Konstantin’in (Constantinus Africanus) faaliyetleri neticesinde büyük bir hız kazanmış, bu süreçte İslâm dünyasıyla doğrudan bilimsel ve kültürel ilişkiler gelişmiştir. Üç asır boyunca İslâm egemenliğinde kalan Tuleytula’nın (Toledo) İspanyollar tarafından 1085’te zaptını takip eden yıllarda bu şehirde Arapça’dan Latince’ye ve diğer mahallî dillere düzenli tercümelerin yapıldığı bir merkez kurulmuş, daha sonra bu faaliyetler

Endülüs'ün İşbîliye (Sevilla) gibi diğer şehirlerinde, Güney Fransa, Sicilya ve kısmen Portekiz'de gerçekleştirilmiştir. Özellikle Toledo'da 1125-1152 yılları arasında başpiskoposluk yapan Raymond de Sauvetat, II. Sylvèstre'ın izinden giderek yahudi, hıristiyan ve müslüman mütercimlerden yararlanmak suretiyle İslâm bilim ve felsefe mirasının büyük bir kısmının Arapça'dan Latince'ye çevrilmesini sağlamıştır. Bu merkezde başta Dominicus Gundissalinus olmak üzere birçok mütercim eserleri bazan doğrudan Latince'ye, bazan da önce yerel diller olan Kastilce ve Katalanca'ya çeviriyor, ardından bunlar Latince'ye tercüme ediliyordu.

Sevilla'da Kastil Kralı Bilge Alfonso bir Arapça okulu açmış, Kelîle ve Dimne, Sırrü'l-esrâr vb. eserleri Kastilce'ye çevirtmiştir. Bu tercüme faaliyetlerine kralın kendisi de iştirak etmiş, ona özellikle Juda ben Moses, Samuel ha Levi ve İsaac İbn Sid gibi yahudi mütercimleri yardım etmiştir. Bu merkezlerden başka Güney Fransa, Sicilya ve Portekiz gibi yerlerde tercüme hareketleri görülmektedir. Bilhassa Sicilya'da 1215-1250 yıllarında krallık yapan, kendisine müslüman halifeleri örnek alan II. Friedrich'i ve onun sarayında hem astrolog hem mütercim olan Michel Scot'u zikretmek gerekir. Libera'ya göre 1142 yılında ölen İngiliz düşünürü Abelard de Bath, İslâm etkisini şahsında taşıyan ilk düşünür ve mütercim olmuştur. Bu düşünür, özellikle Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin Zîcü's-Sind-Hind'ini ve Öklid'in Uṣûlü'l-hendese'si gibi bilimsel eserleri Latince'ye çevirmiştir. Yine Toledolu mütercim Dominicus Gundissalinus'un (ö. 1181) Latin mütercimlerinin en önemlilerinden olduğunu ve Batı'da İbn Sînâcılığın kendisiyle başladığını belirtmek gerekir. Zira bu mütercim başta İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒ adlı eserinin el-İlâhiyyât bölümü olmak üzere birçok önemli eseri tek başına Latince'ye tercüme etmiştir. Tercüme ettiği eserler arasında şunlar yer almaktadır: Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Risâle fi'l-˓aḳl'ı, Fârâbî'nin Risâle fî me˓âni'l-˓aḳl'ı, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒sının Kitâbü'n-Nefs ve es-Semâ˒ ve'l-˓âlem (Fizik) bölümleri, Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife'si (daha geniş bilgi için bk. Karlığa, s. 251-255; Libera, s. 314, 315). Libera'nın ifadesiyle arkasında bilginin bütün yönlerini kuşatan yetmiş bir tercüme bırakmış olan Gerard de Cremone da Toledolu önemli bir mütercimdir. Arapça'ya çevrilen Aristo külliyatının neredeyse büyük bir kısmını Latince'ye tercüme eden bu mütercim ayrıca Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden çeviriler yapmıştır. Bunlardan el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb özellikle zikredilmelidir. Batı dünyasında bilhassa İbn Rüşd ve

eserlerinin kendisiyle tanındığı bir diğer önemli mütercim Michel Scot'tur. Scot, İbn Rüşd'ün beş büyük şerhinden dördünü (Aristo'nun Kitâbü's-Semâ ͗ ve'l-ʿâlem, Kitâbü'n-Nefs, Kitâbü's-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî, Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa'nın büyük şerhleri), ayrıca el-Kevn ve'l-fesâd'ın, el-Âs̱ârü'l-ʿulviyye'nin Duyu ve Duyum'un orta şerhini (telhis) tercüme etmiştir.

Hıristiyan mütercimlerle birlikte çalışan veya müstakil olarak tercümeler yapan yahudi mütercimleri de vardır. Bunların en önemlileri arasında Samuel İbn Tibbon ile oğlu Moses ben Samuel İbn Tibbon zikredilir. Oğul Tibbon felsefe, matematik, astronomi ve tıp konularında çeşitli eserleri Arapça'dan İbrânîce'ye çevirmiştir. İbn Rüşd'ün Aristo'nun es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî kitabının büyük şerhi, es-Semâ ͗ ve'l-ʿâlem isimli esere yazdığı orta şerhin tercümesi, el-Kevn ve'l-fesâd'ın orta şerhi, Kitâbü'n-Nefs'in büyük ve orta şerhi, Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa'nın büyük şerhi, Fârâbî'nin es-Siyâsetü'l-medeniyye adlı eseri çevrilen kitaplardan bazılarıdır. Yine yahudi mütercimlerinden Calonymos ben David ben Todros ve Calonymos ben Calonymos ben Meir anılabilir. Bu son mütercim Fârâbî'nin İḥṣâ ͗ü'l-ʿulûm'u ile İbn Rüşd'ün Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'sini İbrânîce'ye çevirmiştir. Samuel ben Juda ve Moise de Narbonne adlı yahudi mütercimleri ise aynı zamanda çevirdikleri eserleri şerhetmiştir.

Osmanlı Döneminde Tercümeler. Osmanlı Devleti'nin Lâle Devri'nde III. Ahmed ve sadrazamı Damad İbrâhim Paşa tarafından Yunanca, Latince, Almanca, Arapça ve Farsça'dan çeşitli alanlardaki eserler Arapça'ya ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yoğun ve önemli bir tercüme dönemi olarak değerlendirilebilecek bu dönemde hem tercüme heyetleri mârifetiyle (Kaya, s. 145) hem de bireysel çabalarla çeviriler yapılmıştır. Dönemin mütercimlerinden bazıları ve tercüme ettikleri eserler şunlardır: Bedreddin el-Aynî'nin Aynî Tarihi olarak da bilinen eseri ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân'ı yaklaşık otuz kişilik bir heyet tarafından tercüme edilmiştir. Aristo'nun Physica'sının es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî başlıklı Arapça çevirisini yirmi beş kişilik bir heyet Tercümetü Mücelledi's-semâniye li-Aristotâlîs adıyla çevirmiş, tercüme heyetinin başında Yanyalı Esad Efendi bulunmuştur. Hândmîr'in Farsça eseri Ḥabîbü's-siyer fî aḫbâri efrâdi'l-beşer'i sekiz kişilik bir heyet tarafından tercüme edilmiştir. Bunların yanında bireysel olarak çeviri yapanlar da vardır. Meselâ şair Nedîm başkanlığında bir heyet Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiʿu'd-düvel'ini (Türkçe tercümesi

Sahâifü'l-ahbâr adıyla şöhret bulan eserini), Osman b. Ahmed, Nemçe Tarihi isimli eseri (Almanca'dan), Küçükçelebizâde İsmâil Âsım Efendi, Damad İbrâhim Paşa'nın arzusu üzerine Gıyâseddin Muhammed Nakkāş-ı Tebrîzî'nin Farsça ʿAcâʾibü'l-leṭâʾif adlı eserini (o dönemde Çin'e Hıtay denildiğinden bu kitap Hıtay Sefâretnâmesi olarak da bilinir), Mehmed Nebîh, İskender Bey Münşî'nin Farsça eseri Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'yi, Muhammed Hamîdî, Aristo'ya isnat edilen Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse'sini (Sırrü'l-esrâr, Keşfü'l-estâr an sırri'l-esrâr) çevirmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yanında Grekçe ve Latince'yi de bilen Yanyalı Esad Efendi, Sühreverdî'nin Ḥikmetü'l-işrâḳ'ını ve Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ını Türkçe'ye tercüme etmiştir. İbrâhim Müteferrika, Târîh-i Seyyâh der Seyân-ı Zuhûr-i Ağvaniyân ve Sebeb-i İnhidâm-i Binâ-i Devleti Şâhân-ı Safeviyyân ve Mecmûatü Hey'eti'l-kadîme ve'l-cedîde adlarıyla iki eseri Latince'den çevirmiştir. Ebû-ishakzâde İshak Efendi ise Kādî İyâz'ın meşhur kitabı eş-Şifâʾnın tercümesini el-İstişfâ fî tercümeti'ş-Şifâ ve Bustânü'l-ʿârifîn adlı eseri de el-Kasrü'l-metîn (Bustânü'l-ârifîn Tercümesi) ismiyle Türkçe'ye aktarmıştır. Son olarak Nahîfî'nin manzum Mesnevî tercümesini zikretmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rcm" md.; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 75-78; a.mlf., er-Red ʿale'n-naṣârâ (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, s. 314, 315; İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (nşr. Hüseyin Varol, doktora tezi, 1979), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 6; Fârâbî, Tahsîlü's-saâde (trc. Hüseyin Atay), İstanbul 2003, s. 54; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 111, 300, 301-303, 304-305; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 183; Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (İstanbul 1935), İstanbul 1997, s. 14; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 89-280; Aristotle Transformed (ed. R. Sorabji), London 1990; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, tür.yer.; Abdurrahman Bedevî, Batı Düşüncesinin

Oluşumunda İslâm'ın Rolü (trc. Muharrem Tan), İstanbul 2002, tür.yer.; Muhittin Macit, İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü", MÜİFD, sy. 25 (2003), s. 79-102; D. Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür (trc. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003, s. 41-42, 46, 58, 59-65; D. Laertious, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 13-15; Bekir Karlığa, İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri, İstanbul 2004, s. 223, 251-255; Cemal Demircioğlu, From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition (doktora tezi, 2005), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110, 330, 331; A. de Libera, Ortaçağ Felsefesi (trc. Ayşe Meral), İstanbul 2005, s. 21, 65, 81, 82, 88, 89, 314, 315; Nesim Doru, Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler: Felsefe ve Çeviri

Geleneği, Ankara 2007; Salim Aydüz, "Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", Divan: İlmî Araştırmalar, II/3, İstanbul 1997, s. 143-170; Fazıl Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri" (trc. Ahmet Aslan), Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/1, Şanlıurfa 2001, s. 169-195; Abdülkerim Özaydın, "Bağdat", DİA, IV, 437-441; Recep Uslu, "Cündişâpûr", a.e., VIII, 117-118; Ramazan Şeşen, "Harran", a.e., XVI, 237-240; Eymen Fuâd es-Seyyid, "İskenderiye", a.e., XXII, 574-576.

Muhittin Macit

TERCÜME ODASI

Osmanlı Devleti'nde 1821 Rum İsyanı'ndan sonra kurulan ve devletin tercüme işlerini yürüten birim.

Bâbıâli Tercüme Odası, Osmanlı Devleti'nde bazı iç ve dış siyasî gelişmeler neticesinde ortaya çıktı. 1793 yılına kadar devletin dış ülkelerde dâimî elçileri yoktu. Cülûs, doğum, savaş ilânı, barış ve dostluk teklifleri gibi vesilelerle zaman zaman diğer ülkelere elçiler gönderilir ve görevlerini tamamlayıp geri dönen bu kişilere "fevkalâde elçi" denilirdi. Milletlerarası ilişkilerdeki gelişmelerle birlikte Osmanlı Devleti de bu dışa kapalı siyaseti değiştirmek zorunda kaldı. III. Selim 1793 yılından itibaren Londra, Paris, Berlin, Viyana gibi önemli Avrupa başşehirlerine dâimî elçiler gönderdi. Yabancı dil bilmeyen bu elçilerin yanına birer tercüman verildi. Ancak bunların görevlerinde başarı gösterememesi üzerine bir süre sonra yerlerine daha alt seviyedeki maslahatgüzârlar tayin edildi.

Osmanlı hükümetine diğer devletlerden gelen veya hükümetin yabancı devletlere gönderdiği yazıları tercüme etmekle görevli Dîvân-ı Hümâyun tercümanları öteden beri Fenerli Rumlar arasından seçilirdi. 1821'de Mora'da Rum isyanı çıkınca Eflak ve Boğdan'daki isyancılara yazdığı mektupları ele geçirilen Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Constantine Mourouzi ve ardından derya tercümanı Hançerlizâde Mihayilaki ile Aleksandr Mavrokordato idam edildi (16 Nisan 1821). Ayrıca Rum maslahatgüzârlarının Bâbıâli'yi yanlış bilgilendirdikleri anlaşıldı ve hepsi azledildi. Bu durum hem Fenerli Rumlar'a hem diğer Rumlar'a devletin güvenini sarstı. Tercüme işlerini yürütmek amacıyla Mühendishâne hocalarından Bulgarîzâde Yahyâ Nâci Efendi ile oğlu Rûhuddin Mehmed Efendi Bâbıâli'ye getirildi ve Divan Kalemi'nden alınan kâtipler bunların hazırladığı Rumca ve Fransızca yazıları temize çekmekle görevlendirildi. Kısa süren bu deneme de Yahyâ Efendi'nin Fransızca'sının siyasî metinler için yeterli olmadığı anlaşılınca divan ve sadâret kethüdâsı kalemlerinden seçilen kâtipler Yahyâ Efendi'den Rumca ve Fransızca dersleri almaya başladı. Bu arada, dil sorunu yanında dış politika deneyim ve geleneğine sahip müslüman bürokratların yokluğu sebebiyle, tarafsız görünen

Rumlar’dan Stavraki Aristarchi tercüman vekâletine tayin edildi. Yahyâ Efendi ile diğer kâtiplerden Aristarchi’nin yaptığı çevirileri denetlemeleri ve onun görevi dışında bir şey öğrenmesini önlemeleri istendi (BA, HH, nr. 48823). Bu güvensizlik ortamında görev yapmaya çalışan Aristarchi kısa bir süre sonra azledilerek Bolu’ya sürüldü ve yolda kimliği meçhul kişilerce öldürüldü; yerine Yahyâ Efendi getirildi. Böylece Rumlar’a işten el çektirilmesi ve tercüman yetiştirmek için ders verilmeye başlanması ile Tercüme Odası kurulmuş oldu.

Yahyâ Efendi’nin ölümü üzerine 14 Temmuz 1824’te bazı Avrupa dillerinden başka Grekçe ve Latince de bilen Başhoca İshak Efendi, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’daki hocalığı yanında tercümanlığa ve Dîvân-ı Hümâyun Kalemi kâtiplerinden damadı Halil Esrar Efendi yardımcılığına getirildi. Tercüme Odası bu dönemde biri dil öğrenecek memurların devam ettiği Lisan Odası, diğeri buradan mezun olan mütercimlerin çalıştığı Tercüman Odası şeklinde iki kısımdan meydana geliyordu. Kâtiplerin birbirleriyle Fransızca konuşup pratiklerini ilerletmeleri ve Tercüman Odası’ndan ayrılan bir memurun yerine Lisan Odası’ndan birinin alınması kararlaştırıldı (BA, MD, nr. 241, s. 392). Odanın önceleri yıllık tahsisatı vardı; ancak bu kalemlerden olan Eflak ve Boğdan’da karışıklıkların çıkması üzerine 1825’ten itibaren ödemeleri hazine karşıladı. Bu sırada Zenob adlı bir Ermeni’nin hocalık ettiği Lisan Odası’na on kişi devam etmekteydi. Tercüme Odası’nda ilk yıllarda pek başarılı çalışmaların yapılamadığı ve Zenob’un derslerine devam edenlerin istenilen derecede dil öğrenemedikleri anlaşılmaktadır. Sadrazam, bu sırada yeni kurulan tıbbiyede zaten Fransızca öğretildiğini ileri sürerek odadaki derslerin kaldırılmasını önerdiyse de II. Mahmud bunu kabul etmedi; ancak Bâbıâli’ye gelip gitmesi zararlı bulunan Zenob görevinden alınarak İstanbul’dan sürüldü (BA, HH, nr. 24621). Öte yandan Başhoca İshak Efendi’nin gayretleri de bu başarısızlığa çare olamadı. Reîsülküttâb Pertev Mehmed Said Paşa, 1830 yılının sonlarına doğru kendine muhalif olan İshak Efendi’yi azledip yerine Halil Esrar Efendi’yi getirdi. Böylece Mühendishâne kökenli tercümanlar dönemi sona erdi ve Tercüme Odası’nda bürokrasiden yetişen memurlar iş başına gelmeye başladı.

1833 yılına kadar Tercüme Odası’nda eğitim görüp ön plana çıkabilenler Mehmed Nâmık ile (Paşa) Yûsuf Hâlis Efendi’dir. Bu tarihte odanın

mevcudu Dîvân-ı Hümâyun tercümanı ile iki maiyetinden ibaretti. Ancak Mısır'da devam eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı yüzünden Rusya ile Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın imzalanması ve bu gelişmelere bağlı olarak dış ilişkilerin giderek artması odanın önemini arttırdı. Kadroya yeni memurlar alındığı gibi Tecellî Mehmed Efendi burada ders vermekle görevlendirildi. 1835'te Esrar Efendi'nin vefatı üzerine yerine Tecellî Mehmed Efendi getirildi. Mısır meselesinin devletin varlığını tehdit edip

uluslararası siyasetin bir parçası haline gelmesi diplomasiye daha çok önem kazandırdı. II. Mahmud 1834'ten itibaren Paris, Londra, Viyana gibi Avrupa başşehirlerine sefirler gönderdi ve bunların maiyetine Tercüme Odası'ndan memurlar verdi. Bu memurlar gittikleri ülkelerde dillerini geliştirme ve tecrübelerini arttırıp diplomatik çevrelerle ilişkiler kurma imkânına kavuştu. II. Mahmud, gittikçe karmaşık bir durum alan dış ilişkilerin daha sağlıklı biçimde yürütülmesi amacıyla 11 Mart 1836 tarihinde reîsülküttâblığı Hariciye Nezâreti'ne dönüştürdü. Tercüme Odası nezâret bünyesine nakledildi. Bütün bu gelişmelerle dil bilen diplomatlara ihtiyaç çoğalınca personel sayısı artmaya başladı. Âkif Paşa, 18 Kasım 1837'de Tecellî Mehmed Efendi'nin yerine Mehmed Emin Âlî Efendi'yi (Paşa) Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına getirdi.

21 Mart 1838'de dahiliye ve hariciye memurlarının ayrılması esnasında Dîvân-ı Hümâyun tercümanının maiyetindeki memurlar ûlâ, sânî ve sâlis şeklinde üç sınıfa ayrıldı ve bunlara nişanlar verildi (Takvîm-i Vekāyi', nr. 163, 11 Muharrem 1254, s. 2-3). Cevdet Paşa, II. Mahmud zamanında kendisinin de yetiştiği Hariciye Nezâreti'ndeki memur ve halifelerin hepsinin müslüman olduğunu, Tercüme Odası'nda Sarafin adlı bir hıristiyanın ders verdiğini, ayrıca odada Mârûnî bir Arapça mütercimінin bulunduğunu ve bu durumun Reşid Paşa'nın iktidarında devam ettiğini belirtmektedir. 20 Şubat 1841 tarihli bir belge odanın kadro ve teşkilât bakımından tam anlamıyla gelişimini tamamladığını göstermektedir; bu tarihte odanın mevcudu tercümanla birlikte otuz kişidir (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 441). Fuad Efendi'nin (Paşa) göreve getirilmesiyle tercümanlığın rütbesi rütbe-i ûlâ sınıf-ı evveli seviyesine yükseltildi (Cerîde-i Havâdis, nr. 271, 9 Rebîülevvel 1262, s. 1). Kırım savaşı yıllarında Hariciye Nezâreti'nin, dolayısıyla Tercüme Odası'nın işleri arttı. 19 Ocak 1855'te odaya büyük devletlerin sefirleriyle ilgili yazışmaları

yürütmekle görevli bir mümeyyiz alındı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 20079). Hariciye Nezâreti'nin çeşitli dillerde yaptığı yazışmaların çoğalması neticesinde evrak muamelelerinin kolaylaştırılması ve evrakın arandığında bulunabilmesi için Tercüme Odası'na bağlı Tahrîrât-ı Ecnebiyye Odası kuruldu. Oda müdürlüğüne tayin edilen Rüstem Efendi'nin maiyetine Tercüme Odası'ndan iki mübeyyiz, iki defterci, bir müstahfız verildi (25 Mart 1856). Cevdet Paşa, buradan yetişecek müslümanların kendisine rakip olacağı endişesiyle Âlî Paşa'nın Tahrîrât-ı Ecnebiyye Odası'na Ermeniler'i doldurduğunu belirtmektedir.

Tercüme Odası, 26 Ağustos 1856'da Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Mehmed Kabûlî Efendi'nin önerileri doğrultusunda esaslı bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Öte yandan burada verilen dil dersleri bir iki yıldan beri terkedilmişti. Oda tam bir dil okuluna dönüştürüldü ve derslere katılım kuralları ayrıntılı biçimde tesbit edildi. Odadaki memurlar dört sınıfa ayrıldı ve Emin Efendi ile Tiryaki Bogos bunlara hoca tayin edildi. Fransızca okutulacak dört sınıfın yanında ilk defa bir İngilizce sınıfı açıldı. Bu dönemde diplomasi ve uluslararası yazışma dili genellikle Fransızca idi. Fransızca sınıflarında gramer yanında coğrafya, tarih, hesap vb. derslerin, İngilizce sınıfında ise gramer, tercüme ve konuşma derslerinin okutulması kararlaştırıldı. Odadaki memurların seviyelerine uygun dört sınıftan birine devam etmesi ve dersleri tamamlayıp dil öğrenenlerin maaşlarının yükseltilmesi öngörüldü (BA, İrade-Hariciye, nr. 6900). İngilizce, Tercüme Odası müfredatına İngiltere'nin bu dönemde dünya siyasetindeki etkin konumu dolayısıyla girdi. 8 Haziran 1857'de odaya iki İngilizce mütercimi alındı. Memur adayları ve memurların odaya girebilmek için büyük çaba göstermeleri üzerine Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Ahmed Ârifî Efendi'nin (Paşa) önerisiyle odaya memur alınırken imtihan yapılması kararlaştırıldı.

Zamanla dil bilen memurlara olan ihtiyaç çoğaldığından Tercüme Odası artan ihtiyacı karşılayamadı. 1866'da Mektebi Aklâm'ın bünyesinde bir lisan mektebi açıldı. Burada önceleri Fransızca, daha sonra Rumca ve Bulgarca öğretilmeye başlandı; ancak 1870'ten sonra bilinmeyen bir sebeple mektep kapatıldı. 20 Ağustos 1869'da Tercüme Odası'nın iç tüzüğü hazırlandı. Burada görev yapan aday memurlar güzel yazı, kompozisyon ve dil dersleri almak üzere üç sınıfa ayrıldı. 11 Haziran 1878'de gelen evrakın önemli ve önemsiz ayırımını yapmak amacıyla Tercüme Odası'na bağlı bir

mühimme müdürlüğü kuruldu. Bu arada bazı memurların değişik yerlerde görevlendirilmesi neticesinde hem odada hem Hariciye Nezâreti'nde nitelikli personel azaldı. Odada ve Hariciye Mektûbî Kalemi'nde görev yapan genç memurlar dil öğrenmek için Ekim 1883'te yeniden açılan Lisan Mektebi'ne gönderildi. Eğitim süresi beş yıl olan ve Fransızca öğretilen mektepteki bazı derslerin hocalığını Tercüme Odası'nın kıdemli memurları yapıyordu. Mektep 1892 Ağustosuna kadar faaliyetini sürdürdü.

16 Nisan 1883'te Tercüme Odası ve Evrak Odası'nın iç tüzükleri yeniden düzenlendi. Buna göre Tercüme Odası Dîvân-ı Hümâyun tercümanı, mütercimi evvel, müdür, iki muavin, serhalife, mümeyyiz ve mülâzimlerden oluşmaktaydı. 1885'te mülâzimler dahil odadaki toplam memur sayısı yetmiş beşe ulaştı. Buradaki belgelerin kopyalanması, muhtevalarının ifşa edilmesi ve odaya misafir kabulü yasaktı. Gelen-giden evrakın takibiyle görevli Evrak Odası'nda müdür, müdür yardımcısı ve iki memur vardı. Yine bu tarihte Hariciye Nezâreti'ne alınacak memurları seçecek bir komisyon teşkil edildi. Daha sonra

Tercüme Odası'na Fransızca bilen mektep mezunlarının alınmasına özen gösterildi. Bu arada mütercim sayısı arttırıldı; odaya Arapça ve Almanca tercümanlarının yanı sıra Rusça, Sırpça ve Bulgarca için birer mütercim alındı. Dîvân-ı Hümâyun tercümanının nezareti altında bulunan Tercüme Odası'nda işler mütercimi evvel tarafından yürütülmekteydi.

Tercüme Odası varlığını devletin yıkılışına kadar sürdürdü. Bunun yanında seraskerlikte 1837'de Avrupa'daki askerî literatürün tercümesi için bir oda açıldı. Bu oda üstesinden gelemediği evrakı Bâbıâli Tercüme Odası'na gönderirdi. Odada diplomatik evrak dışında mahkemelerin gönderdiği belgeler, yabancı gazete yazıları ve devleti ilgilendiren bazı kanun ve tüzüklerle yabancı basında yayımlanması istenen haberler tercüme edilirdi. Takvîm-i Vekāyi'in Fransızca'sı olan Le moniteur ottoman'ı tercüme eden Alexandre Blacque'ın 1836'da ölümü üzerine gazetenin Fransızca nüshası uzun yıllar Tercüme Odası'nda hazırlandı. Bunun yanında oda mensupları, ülkeye gelen yabancılarla yapılan diplomatik müzakerelerde tercüman olarak istihdam edilir, teftiş, soruşturma vb. görevlerle taşraya gönderilir, gelen evrak ve kitapların denetimi için gümrüklerde görevlendirilirdi. Tercüme Odası mensuplarının ön plana çıktığı bir alan da telgraftır.

Tercüme Odası'ndan Mustafa Efendi, Vuliç Efendi ve Remzi Efendi 1855'te Fransa'dan getirtilen uzmanlardan telgraf konusunu öğrenmekle görevlendirildi. Mustafa Efendi Fransızca olan telgraf yazışma dilini Türkçeleştirdi ve buna "Mustafa tarzı muhabere" denildi. Tercüme Odası'nda ne zaman kurulduğu tam olarak tesbit edilemeyen ciddi bir kütüphane mevcuttu. Burada ağırlıklı şekilde Fransızca ve Türkçe, az sayıda Arapça, İngilizce, Almanca ve İtalyanca sözlükler, ansiklopediler, tarih, coğrafya, hukuk vb. alanlara dair kitaplar vardı. Tercüme Odası aynı zamanda iç ve dış siyasette etkili olacak bürokratların yetişmesi için iyi bir ocak vazifesi gördü. Bu yönüyle hem ıslahatları yönlendiren bürokratların yetiştiği bir mektep hem de çeşitli dillerde Bâbıâli'ye gelen yazışmaların tercüme edildiği bir memuriyetti. Mehmed Emin Âlî Paşa, Keçecizâde Fuad Paşa, Sâdık Rifat Paşa, Mehmed Nâmık Paşa, Saffet Mehmed Esad Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Ârifî Paşa gibi devrin önemli bürokratları ve Nâmık Kemal, Âgâh Efendi, Ziyâ Paşa, Sâdullah Paşa, Münif Mehmed Paşa, Musâhibzâde Celâl gibi aydınlar hep Tercüme Odası'ndan yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Hariciye, nr. 6560; BA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, Ayniyat Defteri, nr. 766, s. 91; nr. 798, s. 15; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 2268; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, II, 1125-1127; Hâriciye Nezâreti Celîlesi Salnâmesi, İstanbul 1306, s. 245; Cevdet, Ma'rûzât, s. 1-2; a.mlf., Târih, XI, 145-146, 162, 166; XII, 91; Lutfî, Târih, IV, 99; V, 105, 108-109; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 14-23; a.mlf., "Tercüman", İA, XII/1, s. 175-181; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922, Princeton 1980, s. 132-139, 186-187, 243-244, 257, 259, 320; a.mlf., "The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry", IJMES, sy. 3 (1972), s. 395-408; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 72-78; Sezai Balcı, Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Osmanlı Devleti'nde Modernleşme

Girişimlerine Bir Örnek: Lisan Mektebi", TAD, XXVII/44 (2008), s. 85-98; Takvîm-i Vekāyi', nr. 163, İstanbul 11 Muharrem 1254, s. 2-3; Cerîde-i Havâdis, nr. 271, İstanbul 9 Rebîülevvel 1262, s. 1; Cahit Bilim, "Tercüme Odası", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi: OTAM, sy. 1, Ankara 1990, s. 29-43; C. E. Bosworth, "Tard̲jumān", EI² (İng.), X, 237-238.

Ali Akyıldız

TERDÎD

(الترديد)

Beyit veya söz içinde bir kelime yahut ifadenin iki farklı anlam ve bağlamda tekrar edilmesi mânasında bedîʻ terimi.

Sözlükte "geri çevirmek, iade etmek" anlamındaki redd kökünden türeyen terdîd "sözü vb. şeyleri tekrarlamak" demektir. Bu terime ilk değinenlerden biri olan Ebû Ali el-Hâtimî onu "beyit içinde bir lafzın iki farklı anlam ve bağlamda kullanılması" şeklinde tanımlamış (Ḥilyetü'l-muḥâḍara, I, 154), İbn Reşîḳ bu tanıma "bir beyitte veya bir mısrada" şeklinde ayrıntı getirmiştir (el-ʿUmde, I, 566). Tekrar edilen kelime aynı anlamda ise tekrar, farklı anlamda ise terdîd diye anılır (İbn Ebü'l-İsbaʻ, s. 254-255). İbn Reşîḳ terdîdi bir cinas türü olarak görmüş, kaydettiği örnekten anlaşıldığına göre bunu cinaslı iki öğenin ardarda geldiği "mükerrer (müzdevic) cinas" adı verilen türle ilişkilendirmiştir (el-ʿUmde, I, 571). Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Tâhir el-Bağdâdî ve Yahyâ b. Hamza Müeyyed-Billâh el-Alevî terime teattuf, İbn Münkız tasdîr adını vermiştir (el-Vâfî, s. 287; Ḳānûnü'l-belâġa, s. 453; eṭ-Ṭırâz, III, 83; el-Bedîʿ, s. 51). Ancak ediplerin hemen hepsi aynı

tarifi yapmış ve yaklaşık aynı muhtevayı dile getirmiştir. İbn Ebü'l-İsbaʻ terdîd ile teattufun birbirine benzemekle birlikte farklı bedîî türler olduğunu söylemiş, terdîdde tekrar edilen iki öğe beytin içinde birbirine yakın konumda bulunur, bazan beytin her iki mısraı içinde ayrı ayrı terdîd öğeleri yer alırken teattufta iki öğeden biri ilk, diğeri ikinci mısrada yer alır. Ayrıca terdîd müfred isim, cümle ve edatlarda gerçekleşir, teattuf ise çoğunlukla cümlelerde bulunur. Yine terdîdde tekrarlanma imkânı vardır, diğerinde böyle bir şey söz konusu değildir (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 254). Terdîdin tasdîrden farkı ise "reddü'l-acüz ale's-sadr"ın diğer bir adı olan tasdîrde kafiye kelimesinin ilk mısraın başında veya içinde tekrar edilmesi gerekirken terdîdde böyle bir şart yoktur. Reddü'l-acüzde anılan iki kelime olumlu-olumsuz biçimde tezat ilgisiyle tekrar edilmişse "terdîd tıbâkı" (tezat) adını alır (İbn Reşîḳ, I, 572-573). Terdîdin müşâkeleden farkı, müşâkelenin muhatabın kullandığı sözün başka anlam ve bağlama çekilerek

biçim yönünden tekrar edilmesi suretiyle gerçekleşmesidir. Bu sebeple müşâkele hitap ve diyaloglarda görülür.

Ebû Nüvâs'ın Mûsâ b. Fazl'ın methine dair şu beytinde her mısrada birer adet olmak üzere iki terdîd yer alır: "قل لمن ساد ثم ساد أبوه / قبله، ثم قبل ذلك جَدُّه" (Söyle seyyid olan o kimseye ve babası da seyyid olan, ondan önce, hatta daha önce de dedesi). Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın, yıllarca savaş halinde yaşayan Abs ve Zübyân kabilelerini ödediği çok miktarda diyet bedeliyle barıştıran Herim b. Sinân'ı övdüğü şu beytinde (Dîvân, s. 43) terdîd beytin iki mısraında gerçekleşmiştir: "ومَن يلق يوماً على عِلاّته هَرِماً / يَلق السَّماحة منِه والنَّدى خُلُقاً" (İster yoksul ister zengin olsun, kim bir gün Herim ile karşılaşırsa onda yaratılıştan gelen cömertlik ve ihsan ahlâkıyla karşılaşır). Beytin her mısraında tekrar edilen "يَلْقَ" (karşılaşır) fiili Herim ve cömertlikle ilgili olarak farklı bağlamda geçmiştir. Mütenebbî şu beytinde (Dîvân, III, 175) "قلقلَ" (hareket ettirdi) fiiliyle "قلاقِل" (hareketler, seri develer) ismini farklı bağlamlarda kullanıp iki terdîd örneği vermiştir: "فَقَلْقَلْتُ باللهمّ الذي قَلْقَلَ الحَّشى / قلاقِلُ عِيس كلُّهُنّ قلاقِل" (İçimi depreten hüzün ve keder sebebiyle harekete geçirdim hepsi de seri ve hızlı olan develeri). Şu âyetlerde de terdîd örnekleri vardır: "قالوا لن نؤمن حتَّى نؤتى مثل ما أُوتي رُسُلُ الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته" (İnançsızlar, 'Allah'ın elçilerine verilen vahyin benzeri bize de verilmedikçe asla inanmayız' dediler. Allah peygamberlik görevini kime vereceğini daha iyi bilir) (el-En'âm 6/124). "الله" lafzı ilki muzafun ileyh, ikincisi mübtedâ olmak üzere farklı bağlamda tekrar edilmiştir. "ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون، يعلمون طاهراً من الحياة الدّنيا" (er-Rûm 30/6-7). Burada "يعلمون" fiili tezat ilgisiyle tekerrür etmiştir. "لمَسجد أُسس على التقوى من أوّل يون احقّ ان تقوم فيه، فيه رجال يحبون أن يتطهروا" (et-Tevbe 9/108) Burada iki "فِيه"den birincisi mef'ûl fîh, ikincisi haber olarak farklı kullanım içinde geçmiştir. Aynı şekilde Rahmân sûresinde çeşitli nimetlerin ardından otuzdan fazla yerde geçen, "Öyleyken ey insanlar ve cinler, rabbinizin hangi nimetini yalan sayabilirsiniz!" âyetiyle Mürselât sûresinde farklı gerçeklerin ardından tekerrür eden, "O gün yalanlayanların vay haline!" âyeti terdîd için güzel örneklerdir (ayrıca bk. ITNÂB).

BİBLİYOGRAFYA

Züheyr b. Ebû Sülmâ, Dîvân (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, s. 43; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1407/1987, s. 11, 183; Mütenebbî, Dîvân (Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi’d-Dîvân içinde, nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, III, 175; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 154; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 566-573; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1395/1975, s. 287; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü’l-belâġa (Resâʾilü’l-büleġāʾ içinde, nşr. M. Kürd Ali), Kahire 1374/1954, s. 453; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 51; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1416/1995, s. 253-256; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Kahire 1332/1914, III, 82-83; Ebû Muhammed Kāsım es-Sicilmâsî, el-Menzeʿu’l-bedîʿ fî tecnîsi esâlîbi’l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 411-413; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Beyrut 1997, I, 248-249.

Halil İbrahim Kaçar

TÜRK EDEBİYATI.

Türk belâgatında terdîd, biri Arap ve Fars belâgatındaki tanım ve örneklerden hareketle klasik anlayışa uygun olarak, diğeri ise Recâizâde Mahmud Ekrem’in Ta‘lîm-i Edebiyyât’ından itibaren daha çok kelime mânasıyla irtibatlı ve ilkinden farklı şekilde Fransızca “suspension” ve “dubitasyon” karşılığında ele alınmıştır. Kaya Bilgegil terdîdin Batı dillerindeki karşılığını “disfonction” diye vermiştir (Edebiyat Bilgi ve Teorileri, s. 236). Mutavvel (II, 216), Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî (s. 115) ve Mebâni’l-inşâ (I, 192) gibi belâgat kitaplarında terdîdin sanâyi-i lafzıyyeden ve tecnisin mülhakatından biri olarak yer alması klasik belâgat çizgisindeki anlayışı ortaya koymaktadır. Ancak, “Mısra yahut fıkrada yer alan bir kelimeyi bir mânaya ta‘lik edip ba‘dehû o kelimeyi bi-aynihâ ma‘nâ-yı âhare ta‘lik etmektir” cümlesiyle tarif edilip bir âyetle Arapça bir beytin örnek gösterilerek geçilmesine bakılırsa üzerinde önemle durulan bir konu sayılmamıştır. “Sözün tahsinine kat‘â eser ü medhali bulunmadığı” kaydı da bu düşünceyi güçlendirmektedir. Klasik anlayışta tekrîr ile terdîd arasında

yakınlık vardır. Aralarındaki fark tekrîrde tekrarlanan kelimenin anlam bakımından aynı, terdîdde ise değişik olmasından ibarettir. Menderes Coşkun, "tekrar kullanım" adını verdiği bu sanatla müşâkele arasındaki benzerliğe dikkat çekip klasik tariflerden bir kısmını (Sözün Büyüsü, s. 265, dipnot) ve bol örnek nakletmiştir.

Recâizâde'nin terdîd hakkında verdiği "ifadesine başlanılan bir sözün neticesi hakkında okuyucuyu tereddüt ve meraka düşürmek için kullanılan hususi bir tavırdır" şeklindeki tanım yeni bir anlayışı aksettirir. Eski anlayışla aralarında isim benzerliğinden başka ortak nokta bulunmadığını söylemek mümkündür. Buradaki ilk farklılık, Recâizâde'nin konunun düşünce ile alâkalı (sanâyi-i ma'neviyye) bir sanat olduğunu belirtmesidir. Nitekim Kaya Bilgegil bunu, "sözün değil dinleyici veya okuyucu zihnindeki tecessüsün kuvvetlenmesi maksadıyla başvurulan bir sanat" ifadesiyle açmıştır. Ayrıca Bilgegil Recâizâde'nin bu tarifini "anlatılmakta olan bir mevzu kesilip dinleyici veya okuyucunun merakı arttırıldıktan sonra birden bire beklenmedik bir neticeyi ifade etmek" diye açıkladıktan sonra örneklerden hareketle şunu ekler: "Umumiyetle uzun bir tavsif umulmadık bir mevsufla sona erer, böylece ifade büyük bir tesir gücü kazanır."

Tâhirülmevlevî ve Ali Nihad Tarlan da bu sanatı Recâizâde ile aynı anlayışla ele almıştır. Tâhirülmevlevî'nin tarifi daha kısa ve açıktır: "Bir sözü muhatabın beklemediği surette bitirmek." Verdiği örnek de, "Erbâb-ı teşâur çoğalıp şâir azaldı" mısraıyla başlayan meşhur beyittir. Bunu duyan kişi ikinci mısrada birkaç şair adından bahsedileceğini beklerken, "Yok öyle değil şâirin ancak adı kaldı" mısraıyla karşılaşınca söz onu şaşırtmış ve mısra muhatap üzerinde daha kuvvetli bir etki bırakmış olur. Ali Nihad Tarlan'ın üç kısma ayırdığı "fikre merbut sanatlar"dan üçüncüsü olan, "dimağda bir zekâ darbesiyle intibah husule getiren sanatlar" arasında yer verdiği terdîdin hayrete düşürücü özelliğine işaret ettikten sonra şöyle der: "Bu sanat ciddi ve mizahî mevzularda muvaffakıyetle kullanılabilir. Tesiri çok kuvvetlidir,

güzelliği tabiiliğindendir, bunda çok hoş bir safdilânelik vardır. Suni terdîdler aksi tesir yapar". Ayrıca, "Mebâni'l-inşâ'daki zem şeklinde medih ve medih şeklinde zem sanatları da terdîdden başka bir şey değildir. Şekil

ve gayesi aynıdır” diyerek buna Nâilî-i Cedîd’in, “Ne evâmir ne nevâhî ne namâz u ne niyâz/Asrımız sâye-i şâhânede cennet gibidir” beytini örnek verir.

Recâizâde Mahmud Ekrem terdîdi ciddi olanına “sâdık”; latife, mizah, hezl ve eğlence gibi maksatlarla yapılanına “mutâyib” adını vererek iki kısımda ele almıştır. Birinciye Nâmık Kemal’in şu cümlesini örnek göstermiştir: “Ma‘lûm-ı devletleridir ki insan dünyayı iğfâle muvaffak olsa bir şahıs kalır ki onu aldatmasına imkân olamaz. O da kendi nefsidir.” Terdîd-i mutâyibin örneği ise, “Nâzım sözünde haklıdır/Târîhi pek revnaklıdır/Bir eksiği var aklıdır” mısralarıdır. “Bir eksiği var aklıdır” mısraı daha önce yapılan değerlendirmenin ardından beklenmeyen bir netice olduğundan Recâizâde bunun çok güzel söylendiğini belirtmiştir. Ayrıca bu sanatın nazımdan çok nesirde ve konuşma dilinde gerçekleştiğini belirtmesi dikkat çekicidir. Nitekim terdîd-i mutâyibin en güzel örneklerinin Nasreddin Hoca fıkralarında bulunduğunu söylemiş ve manzum örneklerini muhâvereye dayalı parçalardan seçmiştir. Kaya Bilgegil’in de bütün örnekleri mensurdur ve bunlar günümüz okuyucusunun konuyu anlamasına daha çok yardım etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 235; a.mlf., Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 164, 183-184; Süleyman Paşa, Mebâni’l-inşâ, İstanbul 1288, I, 192; Abdünnâfi İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 216; Ahmed Hamdi, Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî, İstanbul 1293, s. 115; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 313-316; Ali Nihat Tarlan, Edebî Sanatlar, İstanbul 1948, s. 86-88; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 165; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 236-238; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat’ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 289-291; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat,

İstanbul 2000, s. 179-180; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 265-267.

Mustafa Uzun

TEREKE

(bk. MİRAS; MUHALLEFÂT).

TERGĪB ve TERHÎB

(الترغيب والترهيب)

Hayra yönlendirme ve kötülükten sakındırma anlamında bir tabir.

Sözlükte "istemek, özenmek" anlamındaki rağbet kökünden türeyen tergīb "bir kimseyi bir işi yapmaya özendirmek, teşvik etmek" demektir. "Korkmak, çekinmek, sakınmak" mânasındaki rehbet kökünden türeyen terhîb ise "bir kimseyi korkutmak, bir işi yapmaktan sakındırmak" anlamına gelir. Bu iki kelime dinî literatürde genelde birlikte kullanılır. Tergīb dinin iyi, doğru, güzel ve faziletli kabul ettiği şeylere özendirip teşvik etmeyi, terhîb ise dinin kötü, yanlış ve günah olarak nitelendirdiği söz ve davranışlardan sakındırıp uzaklaştırmayı ifade eder. İnsanın iki özelliği olan korku ve ümidin (havf ve recâ) dengede tutulmasına İslâm'da önem verilmiştir. Dinin müminlere vaad ettiği mükâfatla dini inkâr edenlere verilecek cezalar arasında bir denge gözetilmiş, bu ödül ve cezanın insanlara duyurulmasına tergīb ve terhîb denilmiştir.

Tergīb ve terhîb terimleri Kur'an'da geçmemekle birlikte rağbet ve rehbet köklerinden türeyen çeşitli kelimeler sözlük anlamlarıyla yer alır ("rağbet" ve türevleri için bk. el-Bakara 2/130; en-Nisâ 4/127; et-Tevbe 9/59, 120; Meryem 19/46; el-Enbiyâ 21/90; el-Kalem 68/32; el-İnşirâh 94/8; "rehbet" ve türevleri için bk. el-Bakara 2/40; el-Mâide 5/82; el-A'râf 7/116, 154; el-Enfâl 8/60; et-Tevbe 9/31, 34; en-Nahl 16/51; el-Enbiyâ 21/90; el-Kasas 28/32; el-Hadîd 57/27; el-Haşr 59/13). "Onlar ümit ederek (rağaben) ve korkarak (raheben) bize yalvarıyorlardı" (el-Enbiyâ 21/90) meâlindeki âyette bu iki kelime birlikte kullanılmıştır (ayrıca bk. RAĞBET ve REHBET). Müminleri iyiliğe teşvik edip kötülüklerden sakındıran her âyetin üslûp itibariyle tergīb ve terhîb kapsamına girdiği görülür. Kur'an'da tergīb ve terhîb üslûbuna insanın kalbine tesir etmek, dinin temel prensiplerini, emir ve yasaklarını zihnine nakşetmek, bunların uygulamaya konulmasını sağlamak için yer verilmiştir. Tergīb ve terhîbe hadislerde de sıkça rastlanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in iyiye, hayra, fazilete, hakka, güzel ahlâka teşvik etmek, kötülükten ve ahlâksızlıktan sakındırmak için

söylediği hadislerde tergīb ve terhîb terimleri geçmemekle birlikte bu maksatla daha çok “rağabe” ve “rahebe” ile türevleri kullanılmıştır. Öte yandan müstakil bir türe dönüşmesi çok daha sonra olsa da sahâbe döneminden itibaren tergīb ve terhîbden bahsedildiğini gösteren rivayetler ve yorumlar vardır (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḍaḥâyâ”, 7-8; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 174; Tahâvî, IV, 188).

Kur’an’da ve hadislerde mevcut tergīb ve terhîblerde teşbih, temsil, mecaz, istiare gibi sanatlara, kıssa ve mesel gibi formlara başvurulduğu yahut “Allah sever, Allah buğzeder”; “küfürdür, şirktir”; “cennetliktir, cehennemliktir, cennet vâcip olur, cehennem vâcip olur”; “bizden değildir, mümin değildir, iman etmiş sayılmaz”; “veyl olsun, lânet olsun” gibi değer hükümleri taşıyan ifadelerle konuların anlatıldığı, genellikle emir ve nehiylerin bir ödül veya ceza ile birlikte zikredildiği görülür. Tergīb ve terhîb üslûbu çoğu zaman belli başlı ibadetler, mev‘iza, fezâilü’l-a‘mâl, âdâb, ahlâk, zühd ve rekāik gibi konularda kullanılır; muâmelât ve ukūbât alanlarında ise bu üslûba nisbeten daha az başvurulur. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerdeki tergīb ve terhîbin daima dengeli olduğu, bir müjdenin zikredildiği yerde bir uyarının anlatıldığı görülür (Şâtıbî, III, 358-366). Ayrıca ödül ve ceza bildiren ifadeler ölçülü olup bunlarda insanları haddinden fazla ümide yahut aşırı korkuya sevketmeden âhenkli bir dünya ve âhiret sevgisi işlenir.

Tergīb ve terhîb aynı zamanda hadis uydurma sebepleri arasında yer alır. İlk asırlardan itibaren dini tahrif etmek için hadis uyduran kişiler kadar insanları iyiye, güzele, doğruya, hayra teşvik etmek; kötü, çirkin, yanlış ve şerden sakındırmak adına hadis uyduranlar da görülmüştür. Küçük bir günaha haddinden fazla bir ceza yahut bir iyiliğe büyük mükâfat vaad edilmesi uydurma hadislerin alâmetlerindendir. Tergīb ve terhîb amacıyla hadis uyduranlar genellikle toplum içinde sevilen ve kendilerine saygı gösterilen mürşid, vâiz, kıssacı vb. kişiler olup bunların hadis uydurabilecekleri ilk anda düşünülmediğinden bazı âlimler, tergīb ve terhîb amacıyla hadis uyduranları kötü niyetle hadis uyduranlar kadar tehlikeli saymıştır (Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, I, 39-41).

Tergīb ve terhîb konusunda telif edilen çok sayıdaki eserin en meşhuru ve üzerinde en çok çalışma yapılanı Münzirî’ye ait et-Terġīb ve’t-terhîb’dir

(bk. MÜNZİRÎ). Hadislerdeki tergīb ve terhîb örneklerini derleme faaliyeti II. (VIII.) yüzyıl gibi erken bir dönemde başlamış, ancak bu alanda

kaleme alınan eserlerin büyük çoğunluğu zamanımıza ulaşmamıştır. Fezâilü'l-a'mâl, âdâb, ahlâk, mev'iza, amelü'l-yevm ve'l-leyle gibi birçok telif türünü genelde tergīb ve terhîb başlığı altında değerlendirmek mümkün olmakla birlikte özellikle bu adla telif edilen eserler de vardır. Nadr b. Şümeyl'in Kitâbü't-Terġīb'i (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 494), Ebû Ali Hasan b. Mahbûb ez-Zerrâd'ın Kitâbü't-Terhîb'i (a.g.e., I, 266), İbn Zencûye'nin et-Terġīb ve't-terhîb'i (DİA, XX, 463), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Berkī'nin et-Terġīb'i (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 67), İbn Şâhin'in türünün günümüze ulaşan en eski örneği olan et-Terġīb fî feżâʾili'l-aʿmâl'i (nşr. Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl, Demmâm 1415/1995), Teymî'nin Kitâbü't-Terġīb ve't-terhîb'i, Süleym b. Eyyûb'un et-Terġīb'i (Kettânî, s. 38), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin et-Terġīb ve't-terhîb'i, Ebû Mûsâ el-Medînî'nin et-Terġīb ve't-terhîb'i (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 100), Cemmâîlî'nin et-Terġīb fi'd-duʿâʾsı, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tücîbî'nin et-Terġīb fi'l-cihâd'ı (Ziriklî, VI, 191), Yâfiî'nin et-Terġīb ve't-terhîb'i (nşr. Ebû Abdullah el-Eserî, Tanta 1994), İzzeddin İbn Fehd'in et-Terġīb ve'l-ictihâd fi'l-bâʿis̱i li-ẕevi'l-himemi'l-ʿaliyye (ʿulyâ) ʿale'l-cihâd'ı (DİA, XIX, 486), Nûreddin er-Rânîrî'nin Hidâyetü'l-ḥabîb fi't-terġīb ve't-terhîb'i (el-Fevâʾidü'l-behiyye adıyla, Mekke 1311/1894) bunlardan bazılarıdır. Konuyla ilgili olarak Mahmut Demir (Tergîb-Terhîb Hadislerinin Değerlendirilmesi ve Mevzuat Edebiyatındaki Yeri, 2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Eymân bint Muhammed b. Âmir (et-Terġīb ve't-terhîb fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, 2004, Câmiatü Âli'l-beyt) tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Abdurrahman Nahlâvî'nin de et-Terbiye bi't-terġīb ve't-terhîb adlı bir eseri vardır (Dımaşk 2006).

BİBLİYOGRAFYA

Tahâvî, Şerḥu meʿâni'l-âs̱âr (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1407/1987, IV, 188; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M.

Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), I, 39-41; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 78; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 358-366; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 67, 78, 266, 583; II, 100, 494; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 191; Kettânî, er-Risâletü'l-müsṭetrafe, s. 38; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Beyrut 1988, I, 308; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, I, 368; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1991, s. 56, 178, 191; Sâmî es-Sakkār, "İbn Fehd, İzzeddin", DİA, XIX, 486; Ahmet Yıldırım, "İbn Zencûye", a.e., XX, 463; Hayri Kaplan, "Şa'rânî", a.e., XXXVIII, 349.

Mehmet Görmez

TERİKE

(bk. MİRAS; MUHALLEFÂT).

TERKEN

Türk hakanlarına, hakanların eşlerine ve kızlarına verilen unvan.

Terken genelde “hatun” kelimesiyle birlikte (terken hatun) kullanılmış olup Arapça kaynaklardaki imlâsı (تركان) dolayısıyla “türkân hatun” şeklinde okunuşu yaygındır. Ancak eski Türkçe bir unvan olarak Türk kelimesine Farsça çoğul eki (-ân) getirilerek “Türkler” anlamında bir kelimenin türetilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kelimenin etimolojisi karışık olup bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Terkenin Moğolca “töregene” ile karşılaştırılması ağır biçimde eleştirilmiştir (Doerfer, II, 496). Yine hânedan mensuplarına verilen bir unvan olan “tengriken”den gelebileceği düşünülmüşse de (Turan, I [1941-1942], s. 72) Uygurlar’ın iki unvanı bir arada kullanmaları (“Tengriken tigin silig terken konçuy”) (Doerfer, II, 495) bu ihtimali zayıflatmaktadır. Kelimenin asıl şeklinin “tarhan” olduğu (Clausen, s. 544) ve “tarkan” biçiminde okunması gerektiği de söylenmiştir (Gafurov, s. 94-95). Kâşgarlı Mahmud’un İslâmiyet öncesi döneme ait bir unvan olan tarkanla (bey) terkeni ayrı ayrı ve aralarında ilgi kurmadan zikretmesi (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 410, 441) bu yorumu da şüpheli kılmaktadır. Kelimenin kökünün “tirmek/termek” (toplamak) fiilinden gelen “terkin” (toplu olan her şey), “terkin suv” (toplanmış su), “terkin sü” (toplanmış asker) örneklerinde görüldüğü gibi (a.g.e., I, 441-442) toplamak eylemiyle ilişkilendirilmesi mümkünse de bu gelişmeyi açıklamak da güçtür.

Kâşgarlı Mahmud bir vilâyete melik olan kimse için Hâkāniye Türkleri’nin terken kelimesini kullandığını, hanlık makamında oturmayanlara bu sözle hitap edilemeyeceğini söyler. Terkenin anlamını “itaat edilen kişi”, örnek olarak yazdığı şiirde geçen terkeni de “hakan” diye açıklar (a.g.e., I, 441). Ayrıca Kâşgarlı Mahmud’un “katun” kelimesini izah ederken verdiği bilgilerden bu unvanın hânedan mensubu erkeklerin yanı sıra hanımlar için de kullanıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 410, 441). İbn Mühennâ kelimeyi “hükümdarın karısı” mânası yanında hükümdarın unvanı şeklinde de zikreder (İbnü-Mühennâ Lûgati, s. 71-72). Kâşgarlı Mahmud bunların dışında terkeni Şâş (Taşkent) şehrinin adı diye zikreder (Dîvânü lugāti’t-

türk Tercümesi, I, 443). Bu bilgi, şehirlere de unvanlar verildiği dikkate alındığında terkenin Taşkent'e öneminden dolayı verilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Uygurlar'da "terken konçuy"un yanı sıra "silig terken" şeklinde de geçen bu unvan "zarif, yakışıklı, tatlı dilli hükümdar" anlamına gelmektedir (Doerfer, II, 495). Yûsuf Has Hâcib de terkeni bir hükümdarlık unvanı şeklinde zikreder (Kutadgu Bilig, I, 27-29; II, 19-20). Kutadgu Bilig'deki örnekler, kelimenin "terken kutı" şeklinde "devletlü hükümdar" mânasında kullanıldığına da işaret etmektedir (II, 19-20). Buradaki terken kutı sözünün hükümdarlık yetki ve hukukuna sahip hatun şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyenler de vardır (Donuk, s. 50-51). Terken, Terkenşah b. Tuğrulşah b. Kavurt isminde Kirman Selçukluları'nda bir melikin isminde yer almıştır. Terkenin, Selçuklu sultanlarının bu unvanı taşıyan Karahanlı prenseslerle yaptıkları evliliklerden sonra "terken hatun" şeklinde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Çağrı Bey'in, Alparslan'ın, Melikşah ve Sencer'in eşleri de terken hatun unvanlı Karahanlı prensesleriydi. Bu unvan Karahanlılar'ın kültür mirasını devralan Hârizmşahlar'da (İlarslan ve Alâeddin Tekiş'in hanımları), Salgurlular'da (Atabeg II. Sa'd'ın hanımı), Kutluğhanlılar'da (Kutluğ Terken, Bibi Terken, Sevinç Terken) ve Timurlular'da (Timur'un kız kardeşi Kutluğ Terken ve hanımı Olcay Terken Aga) devam etmiştir. Kelimenin zamanla hanımlara özgü bir unvana dönüştüğü ve Osmanlı döneminde hânedan mensubu kadınlar için kullanılan hanım sultanla aynı mânaya geldiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 410, 441-443; İbnü-Mühennâ Lûgati (nşr. Abdullah Battal), İstanbul 1934, s. 71-72; Doerfer, TMEN, II, 495-498; Clauson, Dictionary, s. 539, 544; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947, I, 27-29 (beyit 109, 115, 121), a.e. (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1959, II, 19-20; A. Gafurov, İmya i istoriya. Ob imenah arabov, persov, i tadjikov, tyurkov. Slovar, Moskva 1987, s. 94-95; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve

Terimler, İstanbul 1988, s. 50-51; M. Erdal, Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon, Wiesbaden 1991, I, 382-387; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, I, 77, 88, 200; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 85, 124, 126-127, 159; Osman Turan, “Terken Unvanı”, Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I (1941-42), İstanbul 1944, s. 67-73.

Gülay Öğün Bezer

TERKEN HATUN

(ö. 487/1094)

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın hanımı.

Adı bilinmemektedir; Terken unvanıdır. Muhtemelen Melikşah'ın "Celâlüddevle ve'd-din" lakabına nisbetle Celâliye Hatun diye de anılır. Babasıyla ilgili farklı rivayetler vardır. İbnü'l-Esîr bir yerde onun Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk Nasr Han'ın amcası Îsâ Han'ın (el-Kâmil, IX, 301), başka bir yerde Tamgaç Han'ın (a.g.e., X, 240) kızı olarak tanıtır; diğer bir yerde de Ahmed Han b. Hızır b. İbrâhim'in Terken Hatun'un kardeşinin oğlu olduğunu söyler (a.g.e., X, 171). Hızır Han, Şemsülmülk'ün kardeşi olduğuna göre son iki kayıt diğer kaynaklarca da teyit edildiğinden Terken Hatun'un Batı Karahanlılar'ın kurucusu ve ilk hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han'ın kızı olduğu anlaşılmaktadır (Râvendî, I, 130; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 51-52). Terken Hatun ile Melikşah'ın evlenme tarihi de tartışmalıdır. Melikşah'ın Terken Hatun'dan doğan oğlu Ahmed 481'de (1088) on bir yaşında iken öldüğüne göre 470'ten (1077-78) önceki bir tarihte evlenmeleri gerekir. İbnü'l-Esîr bu evliliğin 456 (1064) yılında gerçekleştiğini kaydeder (el-Kâmil, X, 41). Sıbt İbnü'l-Cevzî ise Alparslan'ın, oğlu Melikşah'ı 460'ta (1068) Celâliye Hatun ile evlendirdiğini söyler. Müstevfî'nin (Târîḫ-i Güzîde, s. 435) Melikşah'ın evlilik tarihi diye verdiği 471 (1078-79) yılı yanlıştır. Terken Hatun'un Melikşah'tan Dâvud, Ahmed, Mâh-Melek Hatun ve Mahmud adlı dört çocuğu olmuştur.

Devrin kaynaklarında Terken Hatun'a dair ilk bilgiler kızı Mâh-Melek Hatun'a Halife Muktedî-Biemrillâh'ın tâlip olmasıyla ilgilidir. Buna göre halifenin veziri bu talebi bildirmek üzere İsfahan'a geldiğinde Sultan Melikşah onu Terken Hatun'a göndermiş, Terken Hatun kendisine kızını Karahanlı ve Gazne sultanlarının da istediğini, 400.000 dinar başlık vermesi halinde halifeyi tercih edeceğini söylemiş, halife ile bu tür pazarlığın yakışık almadığının hatırlatılması üzerine 50.000 dinar süt hakkı, 100.000 dinar mehir ödemesi, ayrıca halifenin başka bir eşi ve câriyesi olmaması

kaydıyla kızını vermeye rıza göstermiştir. Düğün 480 (1087) yılında yapılmış, düğünün ertesi günü bir ziyafet veren Halife Muktedî-Biemrillâh, Terken Hatun ile yanındaki kadınlara hil‘atler göndermiştir.

Terken Hatun siyasî olaylarda aktif rol almıştır. Onun küçük oğlu Mahmud'u, Nizâmülmülk'ün ise Sultan Melikşah'ın büyük oğlu Berkyaruk'u veliaht tayin ettirmek istemesi çatışmayı kaçınılmaz hale getirdi. Terken Hatun sultan nezdinde açıkça Nizâmülmülk aleyhtarlığı yapıyor, onun yerine kendi veziri Tâcülmülk'ü getirtmek istiyordu. Neticede Melikşah ile Nizâmülmülk'ün arası açıldı. Melikşah Bağdat'a giderken Nizâmülmülk'ün bir Bâtınî fedaisi tarafından öldürülmesi Terken Hatun'u hedefine biraz daha yaklaştırdı. Melikşah ile Terken Hatun'un İsfahan'da bir hilâfet sarayı inşa ederek Mâh-Melek Hatun'dan olan torunları Câfer'i orada halife ilân etmeyi planladıkları ve Terken Hatun'un Câfer'e babası Muktedî-Biemrillâh hayatta olmasına rağmen "emîrü'l-mü'minîn" diye hitap etmekten çekinmediği kaydedilmektedir. Urfalı Mateos dışında kaynaklarda açık bir itham bulunmamasına rağmen bazı araştırmacılar Sultan Melikşah'ın yediği av etinden zehirlenip şaibeli bir şekilde ölmesinden Terken Hatun'u da sorumlu tutmaktadır. Beş yaşındaki oğlu Mahmud'u veliaht yapmak ve daha sonra tahta çıkarmak için giriştiği mücadele bu suçlamanın başlıca sebebi olmalıdır.

Yönetimde kontrolü kaybetmemek için Sultan Melikşah'ın ölümünü gizleyen Terken Hatun, Halife Muktedî'den oğlu Mahmud adına hutbe okutmasını istedi. Gazzâlî'nin çocuğun yaşının küçüklüğünden dolayı sultan olamayacağına dair fetvasına ve halifenin itirazına rağmen bazı şartlarla Mahmud adına hutbe okutmayı başardı (22 Şevval 485/25 Kasım 1092). Berkyaruk'u yakalatmak için kocasının yüzüğünü verdiği Kürboğa'yı İsfahan'a gönderdikten sonra kendisi oğlu Mahmud ile birlikte Bağdat'tan ayrıldı. İsfahan'ı teslim alarak Nizâmülmülk'ün adamlarınca Rey'e götürülen Berkyaruk üzerine bir ordu gönderdi. Bu ordu Burûcird savaşında yenilgiye uğrayınca (16 Zilhicce 485/17 Ocak 1093) Berkyaruk İsfahan'ı kuşattı. Terken Hatun ona babasının mirasından 500.000 dinar verip İsfahan ve Fars dışındaki yerlerde saltanatını kabul etmek zorunda kaldı. Mücadeleden yılmayan Terken Hatun, Berkyaruk'un dayısı ve Azerbaycan Meliki İsmâil b. Alp Sungur Yâkūtî'ye evlenme teklif etti ve saltanatta ortaklık önerdi; ordusunu teçhiz için ona her türlü yardımda

bulundu. Ancak İsmâil, Kerec yakınlarında Berkyaruk'a karşı girdiği savaşı kaybederek (486 yılı başları/Şubat 1093) İsfahan'a sığındı. Terken Hatun burada onu çok iyi karşıladı; Mahmud ile birlikte adına hutbe okunup para bastırıldı. Kumandanlar İsmâil'in Terken Hatun ile evlenmesine karşı çıktığından evlilik gerçekleşmedi. Ertesi yıl Emîr Üner idaresinde gönderdiği ordunun yenilgiye uğraması da (Cemâziyelâhir 487/Haziran-Temmuz 1094) Terken Hatun'u yıldırmadı. Tahtı ele geçirmek için harekete geçen kayınbiraderi Tâcüddevle Tutuş ile gücünü birleştirmek üzere İsfahan'dan hareket etti; fakat yolda hastalanarak geri döndü. Bir süre sonra İsfahan'da öldü (Ramazan 487/Eylül-Ekim 1094). Bağdat'ta Hanefîler için Terken Hatun Medresesi yapıldığı gibi İsfahan Cuma Camii avlusunun kuzey tarafında yer alan, teknik ve estetik özellikleri bakımından kusursuz sayılan kubbeli bölüm de Terken Hatun adına 1088'de inşa edilmiştir. Türk tarihinde hatunlar İslâm öncesi dönemden beri güçlü konumdaydı. Selçuklular zamanında bu gelenek güçlenerek devam etmiştir. Terken Hatun, siyasî olaylar içinde yer alan birçok erkek hânedan mensubunun ve onlar adına sayısız entrikalar çeviren devlet adamlarının mâruz kalmadığı ağır ithamlara muhatap olmuş önemli bir simadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 130-132, 136-139; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 51-52; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 301; X, 41, 160-162, 169, 171, 211, 214-216, 220, 224, 239, 240, 247, 287, 314; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 64, 72-73, 83-84; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 87; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 326, 334, 335; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 49-50, 53-54, 56, 57, 58; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 435, 437-438, 440-441; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 178; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, II, 30-32; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 89-91, 190; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 156-164, 209-210, 216-

217, 219-220, 223, 227-228; Coşkun Alptekin, “Selçuklular”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VII, 141-147; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, I-II, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 6-24; C. E. Bosworth, “Terken Khātūn”, EI^{2} (İng.), X, 419; Abdüsselam Uluçam, “Irak”, DİA, XIX, 113; Yaşar Çoruhlu, “İsfahan Cuma Camii”, a.e., XXII, 505; Selçuk Mülâyim, “Kubbe”, a.e., XXVI, 302.

Gülay Öğün Bezer

TERKİBİBEND

(bk. TERCİİBEND).

TERKĪK

(الترقيق)

İstifâle harflerinde bulunan lâzım sıfat için kullanılan kıraat terimi

(bk. HARF).

TERKİP

(bk. ÂHENK).

TERMESÎ

(bk. MAHFÛZ b. ABDULLAH et-TERMESÎ).

TERSANE

Gerek donanmanın ihtiyacı olan gerekse ticarî ve sınaî gemilerin inşa ve tamir edildiği sanayi kompleksi.

“Dârü sınâati’l-bahr” (dârü’s-sınâa) terkibinden gelen tersane Türkçe’ye İtalyanca yoluyla girmiş olmalıdır (aş.bk.). Müslümanlar tarafından ilk tersanelerin kurulduğu dönemde sanayinin ağırlık merkezini gemicilik oluşturduğu için tersaneye günümüzde “sanayi sitesi” anlamına gelen dârü’s-sınâa adı verilmiştir. Batı dillerinde tersane karşılığında kullanılan “arsenal, arsenale, arzenale, tarzna, darsena, darsanale” gibi kelimeler de Arapça dârü’s-sınâadan geçmiştir. Ahd-i Atîk’te ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bilgiler gemi yapımının en azından Nûh’a kadar uzandığını göstermektedir. Kur’an’da geçen, “Bizim nezaretimiz altında ve vahyimizle bir gemi yap” ifadesinden (Hûd 11/37) Nûh’un gemiyi Allah Teâlâ’nın öğretmesiyle inşa ettiği anlaşılmaktadır. Tahta levhalar ve çiviler kullanılarak yapılan gemi (el-Kamer 54/13) dağ gibi dalgalar arasında yüzebilecek büyüklükteydi (Hûd 11/42). Ahd-i Atîk’te kısmen onun plan ve yapım tekniğinden söz edilmektedir (Tekvîn, 6/14-16). Kur’an’da “dağlar gibi yükselen gemiler”den söz edilerek (er-Rahmân 55/24) çok büyük tonajda gemiler inşası konusunda insanın ufku açılmaktadır.

Suriye ile Mısır’ın ele geçirilmesiyle Orta ve Doğu Akdeniz’in doğu ve güney sahillerine sahip olan müslümanlar özellikle Bizans donanmasına karşı bir deniz gücü hazırlama gereğini duydular. Bizans’ın denizdeki üstünlüğü devam ettiği sürece Suriye ve Mısır tehdit altında kalacaktı. Suriye ve Mısır valileri Bizans’a karşı bir donanma kurmak için harekete geçtiler. Donanmanın ilk nüvesini Suriye ve Mısır limanlarında ele geçirilen Bizans gemileri teşkil ederken Bizans’tan kalma tersaneler ve oralarda çalışan usta ve işçiler müslümanlara kolaylık sağladı. Bu tersanelerde yeni gemi yapımına başlandı. Buralarda çalışan Grek ve Kıptîler görevlerinde bırakıldı ve onların tecrübelerinden yararlanıldı. İslâm donanmasının kurulmasına öncülük eden Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân 27 (648) yılında 1700 parçalık filo ile Kıbrıs üzerine giderek kralı vergiye bağladı; beş yıl sonra ikinci bir sefer düzenleyip buraya 12.000 asker yerleştirdi.

Ervâd adası alındı. 652'de 200 gemilik bir filo Suriye'den Sicilya'ya gitti; aynı yıl Rodos'a bir sefer düzenlendi. İskenderiye'ye asker çıkarmaya teşebbüs eden Bizans donanması Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd tarafından yenilgiye uğratıldı. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin en büyük deniz savaşı olan Zâtü's-savârî'de 200 gemilik İslâm donanması 500 parçadan oluşan Bizans donanmasını yenerek ilk büyük deniz zaferini kazandı ve Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyetine son verdi. Emevîler'in kuruluşundan itibaren gemi sayısı arttırıldı. Akkâ, Sûr, Trablus gibi şehirler gemi inşası için önemliydi. Muâviye'nin 35 (655) yılında Trablusşam'da bir donanma hazırladığı rivayet edilir. Muâviye, Bizans donanmasının Suriye sahillerini vurması üzerine 49'da (669) gemi ustalarının Akkâ'da toplanmasını emretti. Burada sahil boyunca tersane işçilerine meskenler yapıldı. Belâzürî, Hişâm b. Abdülmelik'in Akkâ'daki tersaneyi Sûr'a taşıdığını, 247 (861) yılında Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın tekrar Akkâ'ya naklettiğini bildirmektedir (Fütûh, s. 169).

Bizans döneminde dünya ticaretinin önemli merkezlerinden olan İskenderiye'de gemi sanayii çok gelişmişti. Fetihler sırasında dönemin en büyük tersanesi orada bulunuyordu. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Lübnan dağlarından İskenderiye Tersanesi'ne sedir kerestesi gönderdiği zikredilmektedir. Sebeos, Muâviye'nin İskenderiye'de ve bütün sahil şehirlerinde gemiler hazırlattığını, İstanbul üzerine gönderdiği orduda biner süvari taşıyan 300 büyük, 5000 kadar küçük gemi bulunduğunu söylemektedir (The Armenian History, s. 144). Bu rakam abartılı görünse de Muâviye döneminde İslâm donanmasındaki gemi sayısının 1700'e ulaştığı bilinmektedir (DİA, IV, 497). Donanmanın kurulmasında en önemli hizmeti gören Muâviye zamanında İslâmî dönemdeki ilk İstanbul kuşatması gerçekleştirildi (49/669). 50 (670) yılında Kapıdağ yarımadası ele geçirildi ve buradan başlatılan akınlarla İstanbul dört yıl süreyle muhasara edildi (674-678).

İslâm tarihinde müslümanlar tarafından kurulan ilk tersane Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Nil nehrindeki Ravza adasında inşa edildi. Adanın Ravza adını almasıyla tersane Sınâatü'r-Ravza diye anıldı ve adaya Cezîretü's-sınâa denildi (İbn Abdülhakem, s. 90; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, I, 380). Bu tersane 54 (674) yılında Bizans'ın Mısır sahillerine gerçekleştirdiği, büyük miktarda can ve mal kaybına yol açan, aynı

zamanda sahillerin denizden gelecek düşman hücumlarına açık olduğunu gösteren bir saldırı üzerine kurulmuştu. Esasen burası, içte kalması ve denizden gelecek saldırılara karşı güvenli olması dolayısıyla gemi tezgâhları yapımına elverişliydi. Askerî gemilerin yanı sıra Nîliyye adı verilen ve daha çok Nil'de yolcu taşıyan, resmî merasimlerde kullanılan gemiler de burada yapılıyordu. Emevîler'in Mısır valisi Kurre b. Şerîk'in gemilerin inşa, ıslah, temizlik ve teçhizi için kalafat ustası, marangoz, demirci, bunlara gereken malzeme ve ihtiyaçlar için yaptığı yazışmalarla ilgili bazı papirüsler günümüze ulaşmıştır (Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-Mıṣriyye, s. 346 vd.). Ancak Nil vadisinde kerestesi gemi yapımına uygun olan ağaç türü azdı. Özellikle gövde ve direkler için kereste Lübnan, Suriye, Yemen, Güney Anadolu ve Orta Afrika'dan sağlanıyordu. Ayrıca gemi inşasında kullanılan katran, zift, çivi, demir, yelken bezi, halat için kenevir vb. malzeme büyük ölçüde dışarıdan temin edilmekteydi.

Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm de gemi sanayii için önemli bir şehirdi. Burası gemilerin Sind'e, Hindistan ve Çin'e sefer düzenlediği, doğuyla batının bağlantısını sağlayan bir merkezdi. Bizans'ın burada gemi tezgâhları vardı. Bu tersanede gemi yapımı sürdürüldü. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Kulzüm'deki tersane, Kızıldeniz sahillerinin korunması yanında Kızıldeniz üzerinden hac kafilelerinin düzenlenmesi ve erzak taşınması bakımından önemli rol oynadı. Hz. Ömer'in emriyle Amr b. Âs, Nil nehri kıyısındaki Babilon ile Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm (Süveyş) Limanı'nı birbirine bağlayan, firavunların yaptırmış olduğu kanalı açtırdı. "Halîcü

emîri'l-mü'minîn" adı verilen bu kanal vasıtasıyla Kızıldeniz üzerinden Medine'ye erzak gönderiliyordu. Hacı adayları teknelerle Kulzüm Limanı'na geliyor, oradan büyük gemilerle Hicaz bölgesine gidiyordu.

Kuzey Afrika'da ilk tersane Tunus şehrinde kuruldu. Hassân b. Nu'mân 82 (701) yılından itibaren önce Zağvân'ı, ardından Kartaca'yı teslim alıp İfrîkıye'de İslâm hâkimiyetini sağladıktan sonra Tunus şehrini kurdu ve bir tersane inşa ettirdi. Kısa bir süre sonra burada yapılan gemilerden meydana gelen donanma ile Bizanslılar'ın üs olarak kullandığı Sicilya'ya ve diğer adalara akınlar başlatıldı. Böylece Bizans'ın Batı Akdeniz'deki deniz gücü kırıldı ve İfrîkıye sahilleri emniyet altına alındı. Bu tersaneden bahseden

Bekrî'nin naklettiğine göre Hassân'ın talebi üzerine Abdülmelik b. Mervân, Mısır valisi kardeşi Abdülazîz'e mektup yazarak gemi ustası olan 1000 Kıptî'yi aileleriyle birlikte Tunus ordugâhına göndermesini emretmiş, Hassân'a da bir tersane yaptırması, kereste temini için Berberîler'den yardım istemesi tâlimatını vermiştir. Bekrî tersanenin Tunus'un kıyısında kurulduğunu, 24 mil kadar çevresi ve denize açılan dar bir yolu olan Buhayretürâdis'in kenarında limana bitişik durumda bulunduğunu kaydeder (el-Muġrib, s. 38-39). İbn Kuteybe'ye nisbet edilen el-İmâme ve's-siyâse adlı eserde ise (II, 57) tersaneyi Mûsâ b. Nusayr'ın 84'te (703) inşa ettirdiği ve burada kendisi için 100 kadar gemi yapıldığı söylenmektedir. Bu tersanenin Hişâm b. Abdülmelik zamanında 116'da (734) İfrîkıye valiliğine tayin edilen Ubeydullah b. Habhâb tarafından kurulduğu, onun Tunus'a bir cami ve bir tersane yaptırdığı da nakledilmektedir (Kalkaşendî, V, 114). Bu rivayetlerden tersanenin Hassân b. Nu'mân tarafından kurulduğu ve kendisinden sonra gelen idareciler tarafından yenilenip güçlendirildiği anlaşılmaktadır. İslâm donanması Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah zamanında büyük gelişme gösterdi. 238 (852) yılında Bizans donanmasının Dimyat'a saldırmasının ardından donanmanın güçlendirilmesi için "şûne" denilen savaş gemileri inşa edildi. Gemiler için başarılı kumandanlar seçildi, ayrıca denizcilere maaş bağlandı ve gemilerde okçular görevlendirildi.

Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah b. İbrâhim (817-838) büyük bir donanma kurarak Bizans hâkimiyetindeki Sicilya'nın önemli kısmını fethetti. 870'te Bizans'ın en önemli askerî üslerinden Malta'yı aldıktan sonra Akdeniz'in mutlak hâkimi olan Ağlebîler gemi yapımı için burada bir tersane kurdular. Güçlü filolarla Fransa, Sardinya ve Korsika sahillerini tehdit etmeye başladılar. Tolunoğulları zamanında Ravza adasındaki tersane yenilendi ve genişletildi. Ahmed b. Tolun'un tersanenin idaresini matematikçi ve mühendis Ebû Kâmil Şücâ' b. Eslem'e verdiği ve ona güçlü savaş gemileri için hiçbir masraftan kaçınmamasını söylediği rivayet edilir (Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-Mıṣriyye, s. 351-352). Ahmed b. Tolun için burada 100 gemi yapıldı. İhşîdîler döneminde Mısır tersanelerinde gemi inşası devam ettirildi. Muhammed b. Tuğç, Fustat'ta Ahmed b. Tolun'un eşine nisbetle Dârü Hatîce bint Feth b. Hâkān denilen mevkide yeni bir tersane yaptırdı. Buradaki tersane 700 (1300) yılına kadar faaliyetini sürdürdü. Onun halefleri de Fustat, İskenderiye ve Dimyat'taki tersanelerde gemi inşasını

devam ettirdiler.

Fâtımîler'in kuruluş yıllarında Mehdiye'de büyük ticaret gemilerinin yanaşmasına imkân verecek bir limanla bir tersane yapıldı. Mansûr el-Fâtımî (946-953) güçlü bir donanma kurmuştu. İfrîkıye'de Mehdiye ve Sûse filolarını yeniden inşa eden Fâtımîler, Mısır'ı ele geçirirken büyük bir donanmaya sahipti. Mısır'a geldikten sonra biri Maks'ta, diğeri Ravza adasında iki tersane yaptırdılar. Muiz-Lidînillâh, Nil kıyısında Maks'taki tersanede "benzeri görülmemiş" 600 savaş gemisi inşa ettirdi. Makrîzî, onun 362 Şevvalinde (Temmuz 973), yanında Cevher es-Sıkıllî ve Kādî Nu'mân olduğu halde Maks'taki tersaneye gemileri kontrol için gittiğini ve bölge halkının kendisine teveccüh gösterdiğini kaydeder (İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, s. 192). Ravza'daki tersanede daha ziyade yük gemileri inşa ediliyor, büyük savaş gemileri diğer tersanelerde yapılıyordu. Aziz-Billâh 995'te Maks'taki tersanede bir donanma hazırlanmasını emretti; fakat aynı yıl Bizans casusları tarafından bu tersane yakıldı. Tersane hemen yenilendi ve diğer tersaneler devreye sokularak birkaç yıl içinde Bizans'ı mağlûp edecek bir donanma hazırlandı. Fâtımîler omurgalı gemi inşa tekniğini geliştirdiler. Kahire'den başka Akdeniz kıyısında Dimyat, Reşîd, İskenderiye, Beyrut, Trablus, Sûr, Akkâ, Askalân gibi şehirlerde tersaneleri vardı. İfrîkıye'deki Mehdiye şehrinde öncekinden daha büyük şûne (şînî) türünde 100 gemi yapabilecek kapasitede bir tersane kuruldu (a.g.e., s. 101, 102). Fâtımîler donanma için Dîvânü'l-amâir denilen bir divan oluşturdular. Makrîzî tersaneleri "mütevelli's-sınâa, vâli's-sınâa" denilen kişilerin idare ettiğini bildirir (el-Ḫıṭaṭ, II, 189). Ancak Fâtımî donanması V. (XI.) yüzyılda çökmeye başladı. 1153'te Kudüs Kralı III. Baudouin'in Askalân'ı ele geçirmesinden itibaren Mısır sahilleri Norman, Bizans ve İtalya saldırılarına mâruz kaldı.

Selâhaddîn-i Eyyûbî tersanelere ve donanmaya büyük önem verdi. Donanmanın malî işleriyle uğraşan Dîvânü'l-üstûl kuruldu, bu divana gelir kaynakları ayrıldı (572/1176-77). Denizcilerin maaşları yeniden düzenlendi. 578 (1182) yılında kırk galerilik Eyyûbî donanması Haçlılar'ın şiddetli saldırılarını püskürttü. Sahil bölgesinin fethinden sonra Beyrut, Cübeyl, Lazkiye, Akkâ gibi sahil şehirlerinden donanmaya yeni gemilerin katılımıyla doğudaki Haçlılar'ın donanmalarına karşı üstünlük sağlandı. Ancak Haçlılar, III. Haçlı Seferi'n-de (1189-1191) Akkâ'ya yardıma giden

donanmaya ağır bir darbe vurarak deniz hâkimiyetini yeniden ele geçirdiler (Şeşen, s. 254). Selâhaddin'in vefatı üzerine Eyyûbî donanması ihmal edildi ve son dönemlerde denizcilik gerilemeye başladı. Eskiden denizci olmak bir iftihar vesilesi iken, denizcilere "el-mücâhidûn fî sebîlillâh" denilirken askerlikten habersiz kişilerin zorla toplanıp az bir ücretle çalıştırıldığı bu dönemde "üstûlî" (denizci sözü) bir aşağılama ifadesi haline geldi. Bunun tersaneleri ve gemi inşasını da etkilemesi kaçınılmazdı.

Memlükler iş başına geldiğinde Akdeniz'de üstünlük Haçlılar'a geçmişti. Sultan el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars tahta çıkınca donanmaya önem verdi. Kıbrıs üzerine gönderdiği donanmanın fırtınaya yakalanıp birçok geminin kaybolması üzerine yeni bir donanma kurdurdu. Emîrlere ait kayıklarda çalışan denizcileri toplayıp gemi inşaatında görevlendirdi. İskenderiye ve Dimyat tersanelerinde kırk parça büyük gemiden oluşan bir donanma hazırlandı (669/1271). I. Baybars vaktinin bir kısmını tersanede geçiriyordu; Sicilya'dan gelen elçileri elinde marangoz aleti, keresteler arasında usta ve emîrlerle otururken tersanede kabul etmişti. XIII. yüzyılın sonlarında Haçlı saldırılarının deniz saldırılarına dönüşmesi sebebiyle savunma ve taarruz açısından güçlendirilen Memlük donanması Baybars döneminde Kıbrıs'ı fethederek en önemli zaferini kazandı. Ancak Memlükler, Avrupalılar'ın gemi sanayiindeki yeniliklerini takip edemediler. Memlük deniz kuvvetleri, son zamanlarda Kızıldeniz'de ve Hindistan sahillerinde okyanus için hazırlanıp toplarla tahkim edilen güçlü Portekiz donanması karşısında bir varlık gösteremedi. Kansu Gavri, Osmanlılar'dan yardım alarak donanmayı

güçlendirmeye çalıştıysa da bu yeterli olmadı.

Endülüs Emevîleri donanmaya önem verip bazı sahil şehirlerinde tersane inşa ettiler. Bilhassa Normanlar'ın saldırılarından sonra II. Abdurrahman güçlü bir donanmaya olan ihtiyacı hissetti ve yeni tersaneler kurdurdu (DİA, I, 151). III. Abdurrahman, Fâtımî donanmasının Meriye (Almeria) Limanı'na saldırması ve oradaki gemileri yakması üzerine Meriye'de büyük bir tersane inşa ettirdi ve donanma kısa sürede yenilendi. III. Abdurrahman'la birlikte Endülüs donanması önemli bir gelişme kaydetti. Bu donanma sayesinde Kuzey Afrika'da Fâtımî hâkimiyeti zayıflatıldı ve İspanya'nın kapısı durumundaki Tanca ve Sebte sahil şehirleri Endülüs

Emevî Devleti'ne bağlandı. II. Hakem 353 (964) yılında Meriye'ye giderek tersaneyi inceledi ve yeniletti. O sırada donanma 300 kıta gemiye sahipti (İbnü'l-Hatîb, I, 478-479).

Yûsuf b. Tâşfîn'in Tanca ve Sebte'yi ele geçirmesi Murâbıtlar'da deniz kuvvetlerinin kurulması açısından önemli bir gelişme oldu. Bu iki şehirdeki tersanelerden ve Endülüslü denizcilerden yararlanıldı. Endülüs'e geçişten sonra donanmaya daha çok önem verildi. Murâbıt donanması, 1116 yılında Mayurka (Majorka), Minorka ve Yâbise adalarını İtalya şehir devletlerinden geri aldı; 516'da (1122) Sicilya üzerine giderek Normanlar'a ağır zayiat verdirdi. Denizciliğin güçlenmesi dış ticarette etkili oldu. Normanlar'la rekabet eden Murâbıtlar, iki yakayı kontrol altına almak için sahil boyunca "mehâris" denilen müstahkem kale ve hisarlar yaptırdılar. Muvahhidler zamanında deniz kuvvetleri daha da gelişti. Batı kaynaklarında Mamora (Ma'mûre) olarak geçen Mehdiye'de önemli bir tersane bulunmaktaydı. Abdülmü'min el-Kûmî ihtiyaç duyduğu 120 gemiyi burada inşa ettirmişti (DİA, XXVIII, 386). Onun zamanında donanma üssü Endülüs'ten Mağrib'e taşındı ve Sebte donanmanın merkezi haline getirildi. Sebte, Tanca, Selâ, Mehdiye ve Endülüs'te tersaneler yayıldı. 557'de (1162) bu tersanelerde seksen tanesi Endülüs'te olmak üzere 400 parça gemiden mürekkep bir donanma inşa edildi. Ebû Yûsuf el-Mansûr zamanında donanma daha da güçlendirildi. Ancak son dönemlerde ihmal edildi ve İkāb savaşından sonra adı anılmaz oldu. Merînî Sultanı Ebû Saîd II. Osman (1310-1331) sahillerin daha iyi korunabilmesi için Selâ şehri tersanesinde yeni bir donanma inşa edilmesini emretti. Sultan Ebû Fâris zamanında Gırnata Nasrî ordusu karadan, Merînî donanması denizden hareket edip hıristiyanların eline geçmiş olan Cezîretülhadrâ'yı geri aldılar.

Büyük Selçuklular döneminde ilk gemi Sultan Berkyaruk zamanında (1092-1104) Basra yöneticisinin nâibi İsmâil b. Arslancık tarafından inşa ettirildi. Anadolu Selçukluları'nda I. Süleyman Şah'ın vekili Ebü'l-Kāsım, Gemlik'te (Kios) gemi inşa ettirmek istedi, ancak gemiler yapıldığı sırada Bizans tarafından yakıldı. Alanya'nın (Alâiye) I. Keykubad tarafından fethi sırasında gemiler kullanıldı ve burada bir tersane yaptırıldı. Sinop ve Antalya'da da tersane bulunuyordu. Ayrıca Beyşehir gölü kıyısında I. Keykubad'ın yazlık merkezinde iki gözlü küçük bir tersane vardı. I. Keykubad döneminde Anadolu Selçuklu donanması deniz aşırı seferler

gerçekleştirdi. Selçuklular’da donanma kumandanları “reîsü’l-bahr, melikü’s-sevâhil, emîr-i sevâhil” unvanlarını taşıyordu (DİA, XXXVI, 391). Denize sahili olan beyliklerde de tersane ve gemi yapımına önem verildi. Ege sahillerinde denizcilik faaliyetlerine girişen, İzmir ve civarındaki adalarda egemenlik kuran ilk Türk beyi Çaka Bey bölgede hâkimiyet sahasını genişletti ve Bizans’ın ciddi rakibi oldu. Menteşeoğulları, donanmalarıyla Ege ve Akdeniz’de Haçlı gemilerine karşı sürekli harekâtta bulundular ve Rodos’u fethetmeye çalıştılar. Aydınoğulları Beyliği, Ege denizi ve Mora sahillerine yaptığı deniz seferleriyle büyük başarı elde etti.

BİBLİYOGRAFYA

Sebeos, The Armenian History Attributed Sebeos (trc. R. W. Thomson v.dğr.), Liverpool 1999, s. 144; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 90, 127; el-İmâme ve’s-siyâse, II, 57; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 169; Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, Kum 1984, I, 380; Bekrî, el-Muġrib, s. 38-39; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 270, 303; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 478-479; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 114; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 213; II, 189 vd.; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1367/1948, s. 101, 102, 192; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 162; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 156 vd.; Târîḫu’l-baḥriyyeti’l-Mıṣriyye, Kahire 1973, tür.yer.; Suâd Mâhir, el-Baḥriyye fî Mıṣri’l-İslâmiyye ve âs̱ârühe’l-bâḳıye, Cidde 1399/1979, s. 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318; Mûsâ Lekbâl, el-Maġribü’l-İslâmî, Cezayir 1981, s. 70 vd.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 284; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 252-256; Ali M. Fehmî Şitâ, “el-Merkezü’l-baḥrî ve Dârü’ṣ-ṣınâʿa fî İfrîḳıyye fi’l-ʿahdi’l-İslâmiyyi’l-evvel”, Mecelletü Külliyyeti’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, sy. 1, Riyad 1397/1977, s. 385 vd.; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman II”, DİA, I, 151; Nebi Bozkurt, “Bahriye”, a.e., IV, 495 vd.; Mücteba İlgürel, “Çaka Bey”, a.e., VIII, 187-188; Ahmet Kavas, “Mehdiye”, a.e., XXVIII, 386; Erdoğan Merçil, “Selçuklular”, a.e., XXXVI, 391.

Nebi Bozkurt

TERSÂNE-i ÂMİRE

Dârüssınâa-i Âmire de denilen Tersâne-i Âmire, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Gelibolu'da teşekkül eden ve sonraları devletin genişlemesine paralel olarak İstanbul Haliç'te esaslı bir teşkilâta kavuşan Osmanlı denizcilik faaliyetinin merkez üssüdür. Osmanlılar tersane yerine önceleri "liman" kelimesini kullanırken XVI. yüzyılın başlarından itibaren daha çok İtalyanca "darsena" kelimesine benzeyen "tershâne"yi (tersâne) kullanmaya başlamıştır. Tersane kelimesi, Arapça "dârü's-sınâa" terkibinin birçok Akdeniz ülkesi tarafından uzun süre değişik biçimlerde kullanıldıktan sonra Türkçe'ye geçmiştir. İspanyolca'da "ataruzana, arsenal, darsena"; Portekizce'de "darsanale, drasena"; Malta dilinde "tarzna, tarznar"; İtalyanca'da "arsenale, darsena" şekline girmiştir (Lingua Franca, s. 428-430). Osmanlı belgelerinde "gemi inşa edilen gözler" mânasına ilk defa 920'de (1514) "tershâneler" (BA, Müteferrik Defterler, nr. 36806, s. 272) ve Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinde Alanya Tersanesi için "dershâneler" biçiminde geçmiş ve çok geçmeden (1527) Galata'daki gemi inşa üssüne "tershâne" adı verilmiştir. Galata Tersanesi, Barbaros Hayreddin Paşa zamanında Tershâne-i Âmire olmuştur. Osmanlılar, sahillere ulaştıktan kısa bir süre sonra gerek Bizans'tan intikal eden gerekse denizci Anadolu beyliklerinden kalan İzmit, Gemlik, Edincik, Gelibolu ve İstanbul'daki Kadırga Limanı gibi eski tersanelerden yararlanmış, Sinop ve bugün hâlâ varlığını koruyan Alanya gibi Selçuklu tersaneleri de Osmanlılar tarafından kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin ilk teşekküllü tersanesi 1390'da Yıldırım Bayezid tarafından Gelibolu'da Bizans'tan kalan tersanenin yerinde kurulmuştur. Bu dönemde burası liman diye geçer.

Fâtih Sultan Mehmed'in ilk nüvesini oluşturduğu Galata Tersanesi'ne II. Bayezid'in birkaç ilâvesi dışında asıl şekil veren hükümdar Yavuz Sultan Selim'dir. Güçlü bir donanmaya sahip olmak amacıyla daha Çaldıran seferi öncesinde tersane inşası için bazı kararlar alındı. Venedik'in İstanbul balyosu Nicolò Giustinian'ın 30 Haziran 1513 tarihli raporuna göre tahta çıkışının ertesi yılı Yavuz Sultan Selim, Gelibolu ve İstanbul'da her biri 100 gözlü 200 kadırga kapasiteli büyük tersanelerin yapılması için emir verdi.

200.000 duka altın tahsis edilen bu tersane gözlerinin inşaatı, 1513-1514 yılı kış mevsiminde

Galata surlarının batısındaki koyda eski Ceneviz Tersanesi'nin olduğu yerde başladı. Buradaki yamaçta bulunan kabirler nakledilip açılan alan tersane yapımına tahsis edildi. 1513 sonbaharında ilk dört gözü tamamlanan tersanenin yapımı Gelibolu sancak beyi İskender Bey tarafından sürdürüldü; 1514 baharında bir ayda elli ve yaz sonuna kadar 100 tersane gözü bitirildi. Böylece gemi inşası için olduğu kadar donanmanın seferden dönüşünde gemilerin kış mevsimini karada ve korunaklı bir şekilde geçirmesi, gerektiğinde bakımlarının yapılması için iki tarafı duvar, üstü kapalı tezgâhlar/gözler hazırlandı. Bu tersane gözleri kıyıda bitişik nizam yapılmıştı ve kalın duvarlarına karşılık çatıları kiremit kaplıydı. Bir veya iki kadırga alabilecek kapasitede olan gözlerin yanında kürek vb. gemi donanım malzemesinin konulduğu taştan yapılmış, üstü kurşun kaplı ambarlar bulunuyordu. Tersane gözlerinin arkasında kadırga yapım malzemelerinin muhafaza edildiği, üzerleri düz ve kurşunla kaplı birer mahzen vardı. Tersane gözlerinin kara ve deniz tarafı açık bırakılmıştı. Tarihçi Âlî Mustafa Efendi'ye göre tersane gözleri Frenk ülkelerindeki gibi inşa edilmişti.

Osmanlı kaynaklarına göre Galata'dan Kâğıthane deresine kadar uzanan yerde 500 göz olarak yapılması tasarlanan tersane 1515'te 160 göz olarak tamamlandı. Böylece daha önce Gelibolu'da üslenen tersane faaliyetleri İstanbul'a taşındı. İnebahtı'dan (1571) sonra donanmanın güçlendirilmesi için başlanan faaliyetler arasında Tersâne-i Âmire'ye yapılan ilâveler önemli yer tutmaktadır. Mevcut tersanenin yakınındaki Hasbahçe'den bir miktar yer ayrıldı; sekiz gemi inşasına uygun sekiz kemerli bir tersane kurulup Tersâne-i Âmire genişletildi. XVII. yüzyılın ortalarında tersane gözlerinin sayısı kullanılır halde 140 kadardı. Bu arada tersane müştemilâtına bazı ekler yapıldı. Tersane gözleri zaman zaman tamir ediliyordu. 1659'da hasar gören üç göz tamir edildi ve bu esnada gözler arasındaki duvarın üstünde bulunan oluklar kurşunla kaplatıldı. Tersane gözlerinde en çok tamir edilen kısımlar, gemilerin üzerine alındığı kızaklarla gemileri denize indirip kızağa çekmek için kullanılan ve felenk denilen yuvarlak ağaç kütüklerdi.

Sokullu Mehmed Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı zamanında (1546-1549) kadırgaların malzemelerini muhafaza maksadıyla her gözün arkasına bir mahzen yapıldı; tersanenin kara tarafı dışarıdan görünmeyecek biçimde bir duvarla çevrildi. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Tersane binaları arasında Baruthâne Kulesi, yetmiş kapudan mahzeni, kürekhâne, yedi kurşunlu mahzen, yeni divanhâne, Sanbola Zindanı, Cirit Meydanı Kasrı, Şahkulu Kapısı ve Meyyit İskelesi Kapısı yer alıyordu. XVI. yüzyılın sonlarında tersanede gemi inşası ve tersanenin levazımatı için gerekli demir, çivi, bakır kap, kurşun levha, lenger, kendir, halat, varil, yelken, tente, top ve fanusların korunduğu Mahzeni Sürb ile (Kurşunlu Mahzen) kerestelerin korunduğu Mahzeni Çûb müstakil mahzenler halinde ikiye ayrıldı.

Osmanlı Devleti'nin büyük tersaneleri dışında Karadeniz ile Akdeniz kıyılarında, Süveyş ve Basra gibi uzak denizlerde, Tuna ve Fırat gibi nehirler üzerinde, gemi inşa edilebilir bütün sahillerde Tersâne-i Âmire'ye bağlı tersaneler mevcuttu. XVIII. yüzyılın başlarına kadar Karadeniz sahillerinde kırk dört, Tuna nehri üzerinde altı, Marmara ve Ege kıyılarında on beş olmak üzere toplam altmış beş tersane ve gemi inşa tezgâhı bulunduğu tesbit edilmektedir. Bunlar arasında Gelibolu, Sinop, Samsun, İzmit, Kefken, Süveyş, Birecik, Basra, Rusçuk önemli yer tutmaktadır. Savaş gemileri bu tersanelerde tekne halinde inşa edildikten sonra donanımları için Tersâne-i Âmire'ye getiriliyordu. Bu özellikleri sebebiyle Tersâne-i Âmire XVI-XVII. yüzyıllarda Akdeniz dünyasındaki emsalleri arasında tekti ve bir benzeri yalnız Venedik'te bulunuyordu. Öte yandan Tersâne-i Âmire Osmanlı sanayiinin değişimine öncülük etmiş ve modernleşme gelişmelerine sahne olmuştur. Kuruluşundan itibaren kürekli ve yelkenli her çeşit geminin inşa edildiği, donanım ve tamirlerinin yapıldığı bu kurum zaman içinde bütün Haliç kıyılarına yayıldı. Tersâne-i Âmire gemi inşa tezgâhları, havuzları, malzemenin korunduğu mahzenleri, iplikhâne, demirhâne, lengerhâne gibi imalâthaneleri, cami, çeşme, hastahane ve zindan gibi sosyal tesisleriyle tam bir bütün oluşturuyordu.

Tersâne-i Âmire'de inşa edilen gemilerin teknolojik özellikleri yüzyıllar içinde değişim gösterdiği gibi tersane kurumlarında da değişim gerçekleşti. Bu sebeple üç ayrı dönemin izlerini bulmak mümkündür. Birincisi imparatorluğun kuruluşundan XVII. yüzyılın ortalarına kadar devam eden kürekli gemiler, ikincisi XIX. yüzyılın ortalarına kadar süren yelkenli

gemiler, üçüncüsü imparatorluğun yıkılışına ve günümüze kadar gelen buharlı gemiler dönemidir. Tersane'de inşa edilen kürekliler arasında yer alan kadırga, mavna, baştarda, kalyata, pergende, firkate, karamürsel, şayka, üstü açık, çekeleve, kayık, kancabaş vb. gemiler oturak sayısına ve büyüklüklerine göre değişiyordu. Bu tür savaş gemileri içinde en çok kullanılanı ve asıl vurucu gücü teşkil edeni kadırga idi. Osmanlılar, esas itibariyle Venedik gemi inşa tekniklerini benimsemekle birlikte Barbaros Hayreddin Paşa kadırgalarda bazı değişiklikler yaptı ve bir Türk kadırga tipi meydana getirdi.

Yelkenliler arasında kalyon, burtun, barça, ağribar, firkateyn, kapak, şalope gibi gemiler bulunuyordu. XVII. yüzyılın sonlarında kadırga yapımı azalırken kalyon inşasına hız verildi ve XVIII. yüzyılda üç ambarlı büyük kalyonlar ortaya çıktı. Kalyonculuğun gelişmesiyle birlikte Osmanlı donanması Çeşme yenilgisine (1770) kadar Akdeniz'de üstünlüğü elinde tuttu. Bu dönemde donanmada gerçekleşen modernleşme çabaları arasında yeni tekniklerle Tersâne-i Âmire'de kalyon yapılmasına başlandı. Fransız gemi mühendisi Brun ve ekibi Tersane'de ve diğer taşra tersanelerinde pek çok kalyon ve firkateyn inşa etti. Navarin savaşı (1827) yelkenli gemilerin

âdeta sonu oldu. Osmanlı donanmasında İngiliz yapımı ilk buharlı geminin Sürat adıyla 1827'de kullanılmasıyla yeni bir dönem başladı. 1830'dan itibaren Osmanlı gemi inşa teknolojisinde Amerikalı uzmanlar ön plana çıktı. Rhode'in planlarına göre Tersâne-i Âmire'de yapılan savaş gemileri Türk denizcileri tarafından beğenildi ve 1837'de Eser-i Hayr adlı ilk Osmanlı buharlı gemisi Tersane'deki Aynalıkavak'ta inşa edildi. Tanzimat'la birlikte bu tür gemiler yavaş yavaş yelkenlilerin yerini almaya başladı. Kısa sürede sayıları on sekizi bulan buharlı gemilerin makineleri, çarkçı ve makinistleri dışarıdan getirtiliyordu. En önemlileri Mecidiye, Tâif ve Eser-i Cedîd olan bu gemiler daha çok deniz ticareti ve posta işleriyle asker ve eşya taşımada kullanılıyordu.

Osmanlı donanmasının kürekli ve yelkenli dönemindeki gemi sayısında önemli iniş çıkışlar görülür. Bunda özellikle XVI ve XVII. yüzyıllardaki büyük deniz savaşları etkili oldu, donanma için sürekli biçimde yüzlerce gemiyi hazır tutmak gerekiyordu. Nitekim İnebahtı yenilgisinin ardından kış döneminde tersanelerde 200'den fazla kadırga ve baştarda inşa edildi.

Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın kaptanıderyâlığı zamanında (1635-1638) her yıl kırk kadırganın Tersane'de hazır bulundurulması kanunnâmede yer aldı. 1701 tarihli Bahriye Kanunnâmesi'nde bu madde kalyonlar için de korundu. Donanmanın sefer hazırlığı içinde bulunduğu yıllarda Tersâne-i Âmire'de büyük bir faaliyet görüldüğü halde barış dönemlerinde ancak ihtiyaç nisbetinde gemi inşa edilmekteydi. XVII. yüzyılın ilk yarısında birkaç deniz seferi dışında savaş için donanma sevkedilmediğinden gemi yapımı barış zamanına uygun miktarda tutuldu. Girit seferiyle birlikte (1645-1669) gerek İstanbul'daki Tersâne-i Âmire'de gerekse taşra tersanelerinde hummalı bir faaliyet başladı. Gemilerin savaşlar sırasında yara alarak veya şiddetli fırtınalarda alabora olarak batması yahut düşman eline geçmesi sonucu sayılarının azalması yüzünden donanma mevcudunu tamamlamak için gemi yapım ve tamir faaliyetleri sürdürülmekteydi. XVII. yüzyıl boyunca İstanbul'daki Tersane'de 300 gemi inşa edildi, 800 gemi onarıldı; ince donanma ve kayık türü gemiler bu sayının dışındadır. Osmanlı deniz tarihindeki en büyük gemi zayiatı İnebahtı'da en az yetmiş beş, Girit seferi sırasında (1655) yetmişten fazla idi; Çeşme'de (1770) otuza, Navarin'de (1827) elli yediye ulaştı. Fırtınalar yüzünden kaybedilen gemiler arasında 1675'te Kaptanıderyâ Köse Ali Paşa idaresindeki Karadeniz filosundan yedi, ertesi yıl Seydizâde Mehmed Paşa idaresindeki donanmadan yirmi ve ondan sonraki yıl yirmi iki geminin battığı tesbit edilmektedir. Bu zayiatların hemen ardından başta Tersâne-i Âmire'de ve diğer tersanelerde yoğun bir gemi inşa faaliyeti yürütülüyordu.

Tersâne-i Âmire'nin idarî yapısı kaptan paşanın nezareti altında Tersane ricâli ve Tersane halkı diye ikiye ayrılıyordu. Daha çok idareci konumunda olan Tersane kethüdâsı, Tersane ağası, Tersane emini ve onun maliye dairesinde çalışan kâtip, rûznâmçeci, ücret kâtibi, kereste ve kurşun mahzenleri kâtipleri, liman ve zindan kâtipleriyle evrak dairesinde çalışan Tersane reisi, defter emini, defter kethüdâsı ve liman reisi, başçavuş, Tersane çavuşları, gümiler, odabaşılar, saka ve demircibaşı, kalafatçıbaşı gibi sanat gruplarının sorumluları bulunuyordu. Kalyon döneminden sonra kalyon nâzırı, kalyon defterdarı ve kalyon kâtibi Tersane idarecileri arasında yer aldı. Tersane halkı gemi reisleri, azebler, marangoz, kalafatçı, kürek yontucu, demirci, tamirci, makaracı, üstüpücü, kumbaracı, vardiyan, gümi, nöbetçi ve mütekāid gibi tersane görevlilerinden meydana geliyordu. Tersane halkının sayısı 1570'lerde 2650'ye ulaştı. XVII. yüzyılın sonlarında

bu sayının 800 civarına düşmesi Tersane'nin idarî yapısındaki değişiklikten kaynaklanan bir azalma olduğunu düşündürmektedir.

Tersane'deki bütün işler kaptan paşanın nezaretinde ve Tersane emini tarafından yürütülüyor, yapılan harcamalar Tersane emini tarafından bir muhasebe defterine kaydediliyordu. Tersane emininin muhasebesi başdefterdarın onayından sonra sadrazama sunuluyordu. Gemi inşası için lüzumlu bütün malzemenin teminiyle Tersane emini görevli idi. Özellikle Tersane'ye yakın veya uzak, ocaklık denilen orman bölgelerinden kereste, sütun, ayrıca demir, çivi, kurşun, katran, zift, balık yağı, don yağı, bal mumu, boya, keten, üstüpü, kürek, lenger, pusula, yelken, tente, çuka ve makara gibi malzemenin getirtilmesi veya üretilmesi işini Tersane emini yürütüyordu. Kürekli gemiler döneminde gemilere kürekçi ve halatçı temini yine Tersane emininin görevleri arasında idi. Zaman zaman deniz hizmetine ayrılan vilâyetlerden on binlerce kürekçinin ocaklık olarak toplanması ve gemilere teslim edilmesi büyük bir sorumluluk gerektiriyordu. Gemilerdeki mürettebatın ve savaşçıların yiyecek ve giyecek ihtiyaçları da Tersane emini tarafından sağlanıyordu. Tersane Eminliği 1804'te kaldırılarak yerine Umûr-ı Bahriyye Nezâreti kuruldu. 1805'te denizcilikle ilgili ıslahat masraflarını karşılayabilmek için Tersane Defterdarlığı ve müstakil Tersane Hazinesi ihdas edildi. 1845'te Tersâne-i Âmire Nezâreti kuruldu.

En önemli askerî ve sivil eğitim kurumlarından olan Mühendishâne ve Mektebi Tıb Tersane içinde kurulmuştu. Tersane'de denizcilik eğitimi vermek üzere Hendese Odası adıyla, darağacının bulunduğu yerde eski gemilerin çekildiği bir hangar içinde 1189'da (1775) açılan Tersane Mühendishânesi, 1784'te Tersane Zindanı yanında üç ambarlı kalyonların yapıldığı bölgede birkaç odalı yeni bir binaya taşındı. 1795'te Hasköy'de Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un kurulmasıyla birlikte ikiye ayrıldı ve Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun gemi yapım mühendisliği ve harita-coğrafya (seyr-i sefâin) eğitimine tahsis edildi.

Tersâne-i Âmire'de kalyonların kolayca tamir edilmesine ve bakımına imkân sağlayan Büyük Havuz, III. Selim devrinde 1797-1800'de tamamlandı. Zaman içinde geçirdiği tamirler dışında 1874-1876 yılları arasında kara yönünde genişletildi. İkinci havuz II. Mahmud döneminde 1821-1825'te, üçüncü havuz Abdülmecid-Abdülaziz devrinde 1857-1870'te

tamamlandı. Tersane Bahçesi ve Aynalıkavak Sarayı padişahlar için dinlenme yeri olarak tahsis edildi. 1805'te ahşaptan yapılan bir hastahane Tersane'de hizmete girdi; yanında

1806'da bir Tıbhâne açılarak ilk defa tıp tahsiline başlandı. Tersâne-i Âmire 1913'te bölünerek Taşkızak Tersanesi donanmaya, Camialtı ve Haliç tersaneleri İnşâât-ı Bahriyye Şirket-i Osmâniyye'sine devredildi. I. Dünya Savaşı sonunda imzalanan Mondros Mütarekesi ile Tersane'de gemi inşa faaliyetleri tamamen durdu. Nihayet 1925'te yapılan yeni bir düzenlemeyle Taşkızak Tersanesi Deniz Kuvvetleri'ne, Camialtı ve Haliç tersaneleri Türkiye Seyrisefâin İdaresi'ne devredildi.

BİBLİYOGRAFYA

Lingua Franca, s. 428-430; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 70-74, 114, 146-149, 161-162, 163-164, 206; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 184b-185b; Ali İhsan Gencer, Bahriye'de Yapılan Islahât Hareketleri ve Bahriye Nezâretinin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985; W. Müller-Wiener, "Zur Geschichte des Tersâne-i Âmire in İstanbul", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 253-273; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 2002; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005; a.mlf., "İmparatorluk Donanmasına Doğru: Tersâne-i Âmire'nin Kuruluşu ve Denizlerde Açılım", Başlangıçtan XVII. Yüzyılın Sonuna Kadar Türk Denizcilik Tarihi (ed. İdris Bostan - Salih Özbaran), İstanbul 2009, I, 122; Kemal Beydilli, "Savaş Eğitiminde Okullaşma (1775-1807)", a.e. (ed. Zeki Arıkan - Lütfü Sancar), İstanbul 2009, II, 274-279; C. Imber, "Tersāne", EI² (İng.), X, 420.

İdris Bostan

TERSANE SARAYI

(bk. AYNALIKAVAK SARAYI).

TERŞÎH

(الترشيح)

Bir ifadeye kendi sayesinde edebî anlam yüklenen destekleyici öğe anlamında belâgat terimi.

Sözlükte “terlemek, nemlenmek, sızmak” anlamlarındaki reşh (reşehân) kökünden türeyen terşîh “terbiye etmek, yetiştirmek, bir kimseyi bir göreve hazırlamak” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “rşḥ”, md.). Belâgatta terşîh bir ifadeye kendi sayesinde edebî anlam yüklenen destekleyici ve hazırlayıcı öğedir (İbn Ebü’l-İsba‘, s. 271; İbn Hicce, II, 297; Nablusî, s. 106). Terşîhte bir lafzın başka bir lafzı edebî kullanıma hazırlaması, edebî bir anlam yüklenebilmesi için onu desteklemesi söz konusudur. Bundan dolayı terşîh müstakil bir sanat olmadığı gibi herhangi bir edebî sanatla da sınırlı değildir; istiare, tevriye, tıbâk (tezat) gibi birçok edebî sanatı hazırlayıcı, destekleyici ve pekiştirici öğe biçiminde bulunur (İbn Ebü’l-İsba‘, s. 273; İbn Hicce, II, 297; İbn Ma‘sûm, VI, 163). Fahreddin er-Râzî ile Sekkâkî muhtemelen istiâre-i terşîhiyye (muraşşaha) bağlamında terşîh terimine temas eden ilk müelliflerdir. Râzî’ye göre bu tür istiarede terşîh, “müstear minh (müşebbeh bih) tarafına itibar edildiğini gösteren ve onunla ilgili olan ilâve ifadeler” anlamına gelir (Nihâyetü’l-îcâz, s. 249). Sekkâkî’ye göre ise müstear minh tarafını güçlendiren, onunla ilgili tâli vasıf ve kayıttır (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 385). Terşîhi müstakil bir edebî tür gibi ele alıp açıklayan ilk yazar İbn Ebü’l-İsba‘ olmuştur. Daha sonra İbn Hicce, Süyûtî, İbn Ma‘sûm, Abdülganî en-Nablusî ve Cermânûs Ferhâd gibi müellifler onun ortaya koyduğu tanım ve çerçeveyi aynen nakletmiş, örnekleme dışında kayda değer bir şey eklememiştir.

Terşîhin istiare bağlamında kullanımına örnek olarak, “أولئك الذين استروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم” (Onlar dalâleti hidayet karşılığında satın aldılar da ticaretleri kâr etmedi) âyeti (el-Bakara 2/16) zikredilebilir. Burada satın alma (iştirâ) “değişme” (istibdâl) mânasında istiâre-i asliyye şeklinde kullanılmış, bu asla uyularak “değiştiler” (استبدلوا) anlamında “satın aldılar” (اشتروا) istiâre-i tebeiyyesi gerçekleşmiş, müşebbeh bih olan “satın aldılar”

ifadesini güçlendirmek için onunla ilgili bir terşîh kaydı mahiyetinde "ticaretleri kâr etmedi" ifadesi istiareye ek olarak getirilmiştir. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin istiare konusunda kaleme aldığı Ferâʾidü'l-fevâʾid adlı eserinin üçüncü bölümünde terşîh meselesi ayrıntılı biçimde ele alındığı ve özgün bir yaklaşım ortaya konulduğu için esere er-Risâletü't-terşîḥiyye adı da verilmiştir.

Terşîhin tevriye bağlamında kullanımına örnek olarak, "اذكرني عند ربك فأنسيه الشيطان ذكر ربّه" (Beni efendinin yanında an, ancak şeytan efendisine anmayı ona unutturdu) âyeti (Yûsuf 12/42) verilebilir. Burada "ربك" (efendinin) lafzı, "ربه" kelimesini tevriye eksenli bir anlam (uzak anlamı olan "efendi, sahip" anlamı) yüklenmesi için hazırlayan bir terşîh işlevi görmüştür. Zira "ربك" kelimesiyle hem "Allah" hem "kral, efendi, sahip" anlamı murat edilebilir. Söz, "اذكرني عند ربك" (Beni efendinin yanında an) cümlesi anılmadan sadece "فأنسيه الشيطان ذكر ربّه" (Şeytan efendisine anmayı ona unutturdu) ifadesiyle sınırlı kalsaydı o zaman "ربّه" lafzı sadece Allah'a yönelik olacak, "kral, efendi" anlamına hamli (tevriye) imkânsız hale gelecekti. Sadece "kral" anlamını yüklenme durumu olan "ربّك" lafzının önceden anılmasıyla "ربِّه" lafzına her iki anlamı yüklenme imkânı verilmiş ve uzak anlamın kastedilmesini hazırlayarak tevriye sanatının icrasına imkân sağlanmıştır (İbn Ebü'l-İsba', s. 273-274; İbn Hicce, I, 249). Hz. Ali'nin Eş'as b. Kays hakkındaki "وهذا كان أبوه ينسجُ الشمالَ باليمين" (Bunun babası sağıyla kadife ihramlar, örtüler diker) sözünde de "yemîn" (sağ el) ifadesi geçmeseydi veya onun yerine "el" (يد) kelimesi kullanılsaydı "şimâl"in yakın anlam olarak "sol el" ve uzak anlam olarak "kadife ihramlar, örtüler" anlamında tevriyeye hamli mümkün olmazdı (İbn Ebü'l-İsba', s. 271).

Terşîhin tıbâk sanatı bağlamında kullanmasına örnek olarak da Mütenebbî'nin, "لو رأيت لهيبَهُ يا جنَّتي لظننتِ فيه جهنّما" (Bir kalbin çarpıntısı ki [içinde tutuşan] alevini görseydin ey cennetim/[o kalbin] içinde cehennem [tutuşuyor] zannederdin) beyti (Dîvân, IV, 28) zikredilebilir. Çünkü beyitte "يا جنَّتي" lafzı "جهَنَّمَ" lafzını tıbâk eksenli bir kullanıma hazırlamıştır. Onun yerine "يا منيتي" (ey arzum), "يا بغيتي" (ey maksudum) gibi başka bir ifade kullanılsaydı beyitte tıbâk sanatı söz konusu olmayacaktı (İbn Ebü'l-İsba', s. 271-272; İbn Hicce, II, 297).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 420-421; Mütenebbî, Dîvân (Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi'd-Dîvân içinde, nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, IV, 28; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1385/1965, s. 232; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 249; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 385; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1416/1995, s. 271-274; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Sayda 1426/2006, I, 249; II, 297-298; İbn Ma'sûm, Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, VI, 163; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 106-107; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1406/1986, s. 132-134; İn'âm Fevvâl Akkâvî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿulûmi'l-belâġa, Beyrut 1413/1992, s. 305-306.

Halil İbrahim Kaçar

TERTÎB

(الترتيب)

Filâlîler’de XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yapılan vergi düzenlemesi.

Sözlükte “sıralamak, düzenlemek” anlamındaki tertîb kelimesi, Filâlîler’de XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yapılan ve daha sonra Fransa himaye

yönetimi tarafından devam ettirilen ekonomik reformlar için kullanılmıştır. Bu düzenleme ile zekât ve öşrün yanı sıra “tekâlîf-i mahzeniyye” denilen diğer vergiler kaldırılmış, tek tip vergi sistemine geçilmiştir. Ülkedeki konsolosların ayrıcalıklı bir statüye sahip olması, yabancılar ve onların himayesindeki Faslılar’ın vergiden muaf tutulması Fas Filâlî hükümetinin gelirlerini azaltıyordu ve devletin maliyesi giderek kötüleşmişti. Herkesin vergi ödemesini sağlama yolunda ilk önemli adım, Mevlây Hasan zamanında 1880’de ticarî ve ekonomik konuların görüşüldüğü Madrid Konferansı’nda atıldı; imtiyaz sahibi yabancılar ve konsolosların himayesi altındaki Fas vatandaşları vergi mükellefi sayıldı. Buna karşılık yabancılara Fas’ta gayri menkul satın alma izni verildi. Mart 1881’de başlatılan bu uygulamada zekât, öşür ve tekâlîf-i mahzeniyye kaldırılmamıştı. Vergi koyma, miktarını tesbit ve tahsili görevi hükümet tarafından tayin edilen emin unvanlı kişilere verildi. Eminlere yardımcı olmak üzere kabilelerden şeyhler ve mükelleflerin durumunu inceleyecek kāidler tayin edildi. İkinci tertîb uygulamasına 1884’te geçildi. Ancak her iki tertîb uygulaması yabancıların muhalefeti sebebiyle yürürlükten kaldırıldı.

1894 yılında Mevlây Hasan ölünce yerine on dört yaşındaki oğlu Mevlây Abdülazîz geçti. İlk yıllarda idareyi vasîsi sıfatıyla Hâcib Ahmed b. Mûsâ (Bâ Ahmed) üstlendi. Ahmed b. Mûsâ’nın 1900’de ölümünün ardından ülkedeki Avrupalı temsilciler sultanın siyasî tecrübesizliğini ve Batı medeniyetine düşkünlüğünü istismar ettiler. Silâh ve mühimmat üretimi, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkelerinden önemli silâhların

ithalinin yanı sıra sultan ve devlet ricâlinin bisiklet ve motorlu kayık gibi bazı Avrupa icatlarına düşkünlüğü yüzünden yapılan büyük masraflar hazinenin kaynaklarını tüketti. Ayrıca yabancılardan ve onların himayesindeki kişilerden vergi alınamaması üç yıl geçmeden hazineyi büyük bir sıkıntıya soktu. Neticede Mevlây Abdülazîz idarî ve askerî alanda olduğu gibi malî alanda da ıslahat yapmak zorunda kaldı. Babası Mevlây Hasan zamanında kısmen uygulanabilen tertîb vergisinin yeniden konulması kararlaştırıldı (1901). Ancak Avrupa temsilcileri kendilerine ve himayelerinde bulunanlara vergi konulmasını yine engellemeye çalıştılar. Avrupa devletleri yeni verginin uygulanmasını önce Fas'ta şerifler, şeyhler, kāidler ve dinî cemaatler gibi büyük kitlelerin yararlandığı vergi imtiyazlarının kaldırılması şartıyla kabul edebileceklerini bildirdiler. Bu yüzden kanun ancak 2 Nisan 1902 tarihinde çıkarılabildi. Kanunun birinci maddesinde yabancıların, onların himayesinde olanların ve reâyânın ziraî ürünler, hayvanlar, ekilen topraklar üzerine konulan vergi hususunda eşit kılındığı ifade ediliyordu (kanunun tamamı için bk. Menûnî, II, 85-115). Tertîb vergisinin ardından liman gümrük vergisini düzenleyen kanun çıkarıldı.

Mevlây Abdülazîz'in en önemli ıslahatı sayılan ve "et-tertîbü'l-Azîzî" adı verilen bu vergi kanunuyla şerifler, şeyhler, kāidler gibi önemli bir kesimin vergi muafiyeti iptal edildi. Bütün ülke vatandaşları ile Avrupalı tüccarlar ve himayeden yararlananlar vergi mükellefi sayıldı. Mevlây Hasan dönemindeki ilk uygulamadan farklı şekilde zekât ve öşür gibi şer'î vergilerle birlikte diğer vergiler de kaldırıldı. Ayrıca vatandaşları nüfuzlu kimselerin tahakkümünden kurtarmayı ve eşitliği sağlamayı amaçlayan önemli bir yenilik olarak kāidlerle mahallî yöneticilerin yetkileri sınırlandırıldı ve halktan vergi almaları yasaklandı; artık vergileri vergi memurları toplayacaktı. Mahzen tertîb vergisiyle ilgili çalışmayı nüfus sayımı yapılarak vergi mükellefi aile reislerinin tesbiti, sahip oldukları arazi, hayvan, bahçe vb. mallarının yazılıp vergi miktarlarının belirlenmesiyle başlattı. Yerleşim merkezlerine ve kabilelere emin unvanını taşıyan birer görevliyle yardımcı olarak iki bilirkişi gönderildi. Tesbit işine Merakeş civarından başlandı, bunlara kabile kāidinin nâibi de katılacaktı. Böylece mal varlıklarına göre aynî veya nakdî vergi tahakkuk ettirildi. Mallarını gizleyenlerin bu malları müsadere edildi.

Tertîb vergisinin, Fransa’nın Mağrib’de yayılmasına karşı çıkan İngiltere’nin teşvikiyle veya Fransızlar’ın mahzen içinde bunu ilk savunan bakan olan Abdülkerîm b. Süleyman’a tavsiyesiyle yapıldığı iddiaları ortaya atılmıştır. Ancak Mevlây Hasan zamanında sonuç alınamayan ilk teşebbüsün ardından bu ikinci ıslahatı Fas devlet adamlarının düşünmüş olması ihtimali daha kuvvetlidir. 1901’de Hariciye Veziri Abdülkerîm b. Süleyman’ın Fransa, İngiltere, Almanya ve Rusya’yı ziyaretinin sebebi vergi ıslah planı hususunda Avrupa devletlerini ikna etme arzusu olmalıdır (Allâl el-Hudeymî, VII, 2317). Ancak halk nezdinde mahallî idarecilerin vergi toplama hususundaki baskı ve zulmünden kurtulma vesilesi gibi görülen bu uygulama en başta önceden zekât ödemeyen, fakir oldukları için kendilerine zekât verilen yoksulları memnun etmedi; çünkü bunlar bir tek hayvana sahip olsalar bile vergi mükellefi sayıldılar. Ayrıca ödemekte oldukları verginin birkaç katını ödemek zorunda kalan zenginler, vergi muafiyetleri kaldırılan kesimler ya da vergi vermek istemeyen yabancılar bu vergiye karşı çıktı. Neticede kamuoyu Abdülazîz’in aleyhine döndü. Din âlimleri de bu hareketi destekledi; tertîbin Kur’an ve Sünnet ilkelerine uymadığını söyleyerek vergiyi iptal ettirmek için harekete geçti. Bütün bunlar, 1904 yılında sultanın vergi toplamada başarısız kalmasına ve nüfuzunu büyük ölçüde yitirmesine yol açtı. Devlet iki yıl yeni vergi toplayamadığı gibi eski vergileri de kaybetti. Bu durum merkezî hükümetin zayıflığı ile birleşince sosyal, siyasal ve malî bakımdan bir felâkete dönüştü. Sultan kāidlere söz geçiremez hale geldi. Ülkenin çeşitli yerlerinde isyanlar çıktı. Bilhassa Vücde şehri yakınlarında Cilâlî b. İdrîs ez-Zerhûnî'nin (Bû Hamâre er-Rûkî) başlattığı isyan devleti zor durumda bıraktı. Karışıklık her tarafa yayıldı; isyanları bastırmak için yapılan harcamalar sebebiyle malî kriz büyüdü. Hazine açıklarının kapatılması yolunda aşırı dış borçlanmaya gidildi. Ağır şartlarla alınan paraların çoğu eski borçları kapatmaya harcandığından ekonomik kriz daha da derinleşti. Yönetimden ayrılmak zorunda kalan Abdülazîz’in yerine kardeşi Abdülhafîz geçti (1908). 1912’de Fas’ı işgal eden Fransızlar, himaye yönetimi lehine gerekli değişiklikleri yaptıktan sonra yeni bir tertîb vergisi uygulaması başlattı (25 Kasım 1913). Yeni usule göre mayıs ve haziran aylarında ziraat mahsullerinin, ağustos ayında hayvanların ve güz mevsimi ürünlerinin tesbiti yapılıyordu. Ayrıca kişi başına “darîbetü’l-üzün” (darîbetü’r-re’s) denen bir vergi kondu. Ülkede Fransızlar’ın elindeki ekilebilir arazilerden tertîb vergisinin yarısını ödemeleri kararlaştırıldı.

Daha sonra çeşitli tarihlerde yeni vergi düzenlemeleri yapıldıysa da II. Hasan 6 Haziran 1961'de tertîb uygulamasını, ülkenin ekonomik gelişmesini engellediğini ve sosyal adalet ilkelerine uygun düşmediğini ileri sürerek yürürlükten kaldırdı.

BİBLİYOGRAFYA

A. Cousin - D. Saurin, Le Maroc, Paris 1905, s. 121-125; Muhammed b. Muhammed el-Meşrefî, el-Ḥulelü'l-behiyye fî mülûki'd-devleti'l-ʿAleviyye (nşr. İdrîs Bû Helîle), Rabat 2005, II, 260-267; Şevkī Atâullah el-Cemel, el-Maġribü'l-ʿArabiyyü'l-kebîr fî ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1977, s. 245-249, 315-316; Celâl Yahyâ, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut

1981, III, 506-507; Menûnî, Meẓâhiru yaḳaẓati'l-Maġribi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 132-133; II, 64-68, 85-115; E. Aubin, Le Maroc d'aujourd'hui, Paris 1994, s. 153-156; E. Doutté, "Abdülaziz", İA, I, 62; G. Yver, "Fas", a.e., IV, 484; Brahim Boutaleb, "Tartīb", EI² (İng.), X, 307-309; Muhammed Razûk, "Filâlîler", DİA, XIII, 72; Allâl el-Hudeymî, "et-Tertîbü'l-ʿAzîzî", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1415/1995, VII, 2316-2319.

İsmail Yiğit

TERTÎBÜ’l-MEDÂRİK

(ترتيب المدارك)

Kādî İyâz’ın (ö. 544/1149) Mâlikî mezhebine dair fukaha tabakatı kitabı.

Tam adı Tertîbü’l-medârik ve taḳrîbü’l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi meẕhebi Mâlik olup fukaha tabakatı türünün Mâlikî mezhebi tarihindeki en tanınmış örneğidir. Müellif kitabın ismini girişte belirtmese de eş-Şifâʾ adlı eseri için yazdığı bir icâzetnâmede bu şekilde geçer (Makkarî, IV, 350). Ayrıca oğlu Ebû Abdullah Muhammed eserin ismini açıkça kaydetmiştir (et-Taʿrîf, s. 116; kitabın adının bazı kaynaklardaki farklı yazılışları için bk. Kāsım Ali Sa‘d, I, 31-32). Eser bir girişle dört bölümden meydana gelir. Kādî İyâz girişte kitabın yazılış amacı, kaynakları, tasnifi ve üslûbu ile Mâlikî mezhebinin yayıldığı coğrafya hakkında bilgi verir (Tertîbü’l-medârik [Rabat], I, 6-31). Asıl konuya giriş niteliğinde kaleme alınan mukaddimelerden oluşan ilk bölümde Medine’nin faziletleri, Medine ilim geleneği ve Medine âlimlerinin üstünlükleri, Medine icmâı, Medine ameli, Mâlikî mezhebini diğer mezheplerden üstün kılan yönleri ele alınır (a.g.e., I, 32-104). İkinci bölüm Mâlik b. Enes’in menâkıbına ayrılmıştır. Mâlik’in hayatı, kişiliği, sosyal ve siyasî ilişkilerinin yanında özellikle ilmî şahsiyeti ve fıkıh anlayışı, hadis ve fıkıh alanlarındaki eğitim faaliyetiyle başta el-Muvaṭṭaʾ olmak üzere eserlerine dair geniş bilgi verilir (a.g.e., I, 104; II, 169). Bu bölüm İmam Mâlik’ten hadis, fıkhî görüş ya da eserlerini rivayet eden hocaları, akranları ve öğrencilerinin adlarından oluşan altı tabakaya ayrılmış (ilk beşi bölgelere göre, sonuncusu alfabetik olarak tasnif edilmiş) bir listeyle sona erer (a.g.e., II, 170-224). Kādî İyâz, Mâlik’ten rivayette bulunan 1300’den fazla kişiyi tanıttığı Cemheretü ruvâti Mâlik adlı eserinden özetlediğini söylediği bu listede yaklaşık 1000 isme yer verdiğini belirtir.

Kitabın yaklaşık dörtte biri hacmindeki bu iki bölümün ardından Mâlikî fakihlerinin biyografilerine yer verilen bölümler gelir. Bu kısım, İmam Mâlik’in yaşadığı II. (VIII.) yüzyılın ortalarından VI. (XII.) yüzyılın ilk çeyreğine kadar Hicaz’dan Endülüs’e İslâm dünyasının farklı bölgelerinde

yaşayan ve Mâlikî mezhebinin gelişimine katkıda bulunan 1500'den fazla âlimin biyografisini içermektedir. İkinci bölümün sonundaki listede mevcut isimlerden Mâlik'e öğrencilik yapmış ve fakih olarak tanınmış olanlar onunla öğrencilik ilişkileri açısından üç tabakaya ayrılarak bu bölümde işlenir. Mâlik hayatta iken ilmiyle ön plana çıkan, ondan bir şekilde yararlanan ve kendisine yakın tarihlerde vefat edenler birinci tabakayı, uzun süre Mâlik'e öğrencilik yapan, onun fıkhını sonraki nesillere aktaran, 802-850 yılları arasında vefat etmiş olanlar ikinci tabakayı, hayatının son yıllarında Mâlik'in derslerine katılmakla birlikte daha çok onun öğrencilerinden yararlanan ve 829-862 yılları arasında vefat edenler üçüncü tabakayı teşkil eder. İkinci tabakada İmam Şâfiî'ye uzunca bir yer tahsis edilmesi dikkat çekicidir (a.g.e., III, 174-195). Mâlik'in fıkhını onun öğrencilerinden öğrenen ve 812-868 yılları arasında vefat edenlerle başlayıp yaklaşık üç buçuk asırlık dönemde yaşamış fakihlerin biyografilerini içeren dördüncü bölüm günümüze ulaşan Tertîbü'l-medârik nüshalarında on tabakaya ayrılmıştır. Ancak bir Muḫtaṣarü'l-Medârik nüshasında bu bölüm on birinci tabakayla sona ermektedir. Bu kısım son cildi neşreden Saîd Ahmed A'râb tarafından kitaba dahil edilmiştir (a.g.e., VIII, 167-187). Kādî İyâz'ın girişte hocalarına ve kendi akranlarına yer vereceğini söylediği halde bunların mevcut nüshalarda bulunmaması, kitaba son şeklinin verilemediğini ya da mevcut nüshaların eksikliğini akla getirmekle birlikte eser üzerine ihtisar çalışması yapan İbn Alvân'a göre Mâlik'in hocalarını almamasının sebebi daha sonra onlar hakkında el-Ġunye adıyla müstakil bir kitap yazmış olmasıdır (neşredenin girişi, VIII, 1-2; Kāsım Ali Sa'd, I, 33).

Üçüncü ve dördüncü bölümlerdeki tabakalardan her biri yaklaşık yarım yüzyıllık bir zaman dilimine tekabül etmekle beraber bir yüzyıl içinde yaşayan Mâlikî fakihlerinin hoca-talebe ilişkileri dikkate alınarak birbiriyle kesişim halindeki üç tabakaya ayrıldığı görülmektedir. Her tabakada yer alan âlimler kendi coğrafî bölgelerine göre tasnif edilmiş olup bölgeler içindeki biyografilerin dizilişinde sistematik bir yöntem benimsenmemiş, ancak mezhebe katkısıyla öne çıkanlar başta yer almıştır. Coğrafî bölgeler bütün tabakalarda şu sırayla tasnif edilmiştir: Medine, Hicaz/Mekke, Yemen, Irak ve diğer doğu illeri, Şam, Mısır (bazan Şam'dan önce), Tunus/Kayrevan, Kuzey Afrika'nın batı kesimi ve Fas, Endülüs. Bu tasnif büyük ölçüde Mâlik'in öğrencilerinin yayıldığı ve hocalarından aldıkları birikimi rivayet ettikleri bölgelerin kronolojik sıralamasını yansıtır. Bu

bölgelerin tamamında Mâlik'in rivayet ve görüşlerini esas alan "sürekli" ilim ve fıkıh halkaları teşekkül etmediğinden bölgelerin isimleri bazı tabakalarda azalıp çoğalmaktaysa da Medine/Hicaz, Irak, Mısır, İfrîkıye ve Endülüs bütün tabakalarda öne çıkmaktadır. Mâlikî mezhebi tarihine dair eserlerde bu coğrafî tasnif esas alınarak mezhep içi ekollerden söz edilmektedir (meselâ bk. M. İbrâhim Ali, s. 62-81). Bu yaklaşım, Mâlik'in öğrencileriyle birlikte oluşan coğrafî bir ekolleşmeyi tesbit etmekle birlikte birebir coğrafî ekollerle eşleştirilemeyecek olan metodolojik farklılıkları ifade etmekte yetersiz, hatta yanıltıcıdır (Çavuşoğlu, s. 16-18, 65-67). Müellifin eş-Şifâʾ için Endülüs'te iken yazdığı 7 Muharrem 532 (25 Eylül 1137) tarihli icâzet kaydında icâzet verdiği kitapları arasında Tertîbü'l-medârik'i de sayması (Makkarî, IV, 350) eserin bu tarihten önce tamamlandığını göstermektedir. Kādî İyâz'ın fırsat bulamadığı için öğrencilerine okutamadığı (Ebû Abdullah Muhammed, s. 116) eserin müellif nüshası VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış Endülüslü fıkıh âlimi ve tarihçi Nübâhî'nin eline geçmiştir (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, s. 32, 46).

Öğrencilik yıllarında yaklaşık bir yıl süren (507-508) Endülüs seyahati dışında memleketi Sebte'den hiç ayrılmamış ve doğuya gitmemiş olan Kādî İyâz'ın zengin bir kütüphanesinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Tertîbü'l-medârik'i yazarken daha önce telif edilen belli başlı tarih, ricâl ve tabakat kitaplarından faydalanmıştır. Girişte listesini verdiği, sayıları altmışa ulaşan bu kitaplardan (Tertîbü'l-medârik [Rabat], I, 8-14, 28-30) en çok yararlandıkları, İbn Ebû Düleym Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî'nin Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt fî men revâ ʿan Mâlik ve etbâʿihim min ehli'l-Emṣâr'ı, Darrâb el-Mısrî'nin er-Ruvât ʿan Mâlik'i, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ömer et-Tüsterî'nin Menâḳıbü Mâlik'i ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾsı ile Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin bazı eserleridir (a.g.e., I, 6, 12; V, 269; VI, 150; sıkça atıf yaptığı diğer kaynaklar için bk. neşredenin

girişi, VI, 5-6; Muhammed et-Tâlibî, s. 27). Öte yandan III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Mâlikî fakihleri arasında hızla gelişen Şâfiî ve Hanefîler'e yönelik reddiye literatürü de Kādî İyâz'ın dolaylı kaynakları arasındadır (Tertîbü'l-medârik [Beyrut], neşredenin girişi, I, 27-28). Ancak bu eserlerin hiçbiri bir Mâlikî mezhebi tabakatı niteliği taşımadığından Kādî İyâz'ın eseri, türünün ilk ve en geniş kapsamlı örneğini teşkil ettiği gibi

aynı zamanda Mâlikî mezhebini savunmak amacıyla yazılmış en önemli kaynak niteliği taşır (a.g.e., I, 28-29; Muhammed et-Tâlibî, s. 23, 41). Müellifin özellikle Mâlikî oluşları tartışmalı bazı Endülüslü ehl-i hadîs fakihlerini eserine dahil etmesi bir mezhep tabakatı meydana getirme gayretiyle açıklanabilir (Çavuşoğlu, s. 104-105, 118, 127-128). Kādî İyâz'ın hem giriş kısmında mezhebin itikadî yönü hakkında verdiği bilgiler hem kaydettiği bazı biyografiler (başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkıllânî) hem de birçok Mâlikî fakihini Eş'arîlik'le irtibatlandırmaya çalışması onun aynı zamanda bir Eş'arî-Mâlikî tarihi yazmaya çalıştığına işaret etmekte ve eserini kelâm tarihi açısından da önemli hale getirmektedir. Bu yönüyle benzer bir çabayı Şâfiî mezhebi için gösteren Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve Tâceddin es-Sübkî'ye öncülük ettiği söylenebilir.

Tertîbü'l-medârik üslûp ve metot açısından benzeri eserler arasında üstün niteliklere sahiptir. İyi bir tarihçi olduğu kadar hadisçiliğiyle de tanınan Kādî İyâz çok farklı kaynaklardan derlediği zengin malzemeyi bir hadisçi titizliğiyle işlemiş, kişiler hakkında ricâl tenkidi yöntemini kullanmış, isimlerin doğru tesbitine önem vermiş, ihtilâflara işaret edip değerlendirmeler yapmış, bilhassa Mâlikî fakihlerine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Öte yandan topladığı bilgileri kitabın amacı doğrultusunda ayıklayıp özetlemiş, zaman zaman daha geniş bilgi için diğer kitaplarına atıf yapmıştır (Tertîbü'l-medârik [Rabat], VIII, 83). Bu sebeple eser yazıldığı tarihten itibaren bütün tarih ve tabakat yazarlarının ilgisine mazhar olmuş, alanında temel kaynak kabul edilmiştir. İbn Ferhûn'un ed-Dîbâcü'l-müẕheb'inden Muhammed Mahlûf'un Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye'sine kadar yazılmış Mâlikî fukaha tabakatı literatürü Tertîbü'l-medârik'i esas alarak daha sonraki dönemlerde yaşamış isimleri ilâve etmek suretiyle meydana getirilmiştir. Kādî İyâz'ın Mağrib ülkelerinde yaygın olan, "İyâz olmasaydı Mağrib'in adı da kalmazdı" sözünde (a.g.e., neşredenin girişi, I, s. e) Tertîbü'l-medârik'in de önemli rolü olmalıdır.

Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan Tertîbü'l-medârik iki defa yayımlanmıştır Ahmed Bekîr Mahmûd'un Tunus'ta mevcut dört nüshaya dayanarak yaptığı üç ciltlik neşir (Beyrut 1967-1968) eksik ve yetersiz, indeks kısmı da karışık ve kullanışsızdır. Fas Kralı II. Hasan'ın desteğiyle Fas Evkaf Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen diğer neşrin I. cildi Muhammed Tâvît et-Tancî (Rabat 1965), II, III ve IV. ciltleri

Abdülkādir es-Sahrâvî (Muhammediye 1966, 1968, 1970), V. cildi Muhammed b. Şerîfe (Muhammediye, 2. bs., 1983), VI, VII ve VIII. ciltleri Saîd Ahmed A‘râb (Muhammediye 1981; Tıtvân 1982-1983) tarafından hazırlanmıştır. On yedi yılda tamamlanan bu yayında Fas'ta bulunan altı nüsha ile Madrid nüshası kullanılmış, yedi ciltlik Madrid nüshasının tasnifi esas alınmakla birlikte bazı değişiklikler yapılmış (Tertîbü'l-medârik [Rabat], neşredenin girişi, IV, s. h), ayrıca Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye'de kayıtlı (nr. 672) bir Muḫtaṣarü'l-Medârik nüshasındaki ilâveler kitabın sonuna eklenmiştir (a.g.e., VIII, 167-210). IV ve V. ciltler dışındaki her cildin sonunda indeks bulunmakla birlikte Juan Castilla Tertîbü'l-medârik'te yer alan Endülüslüler için müstakil bir indeks hazırlamıştır (Índices del Tartīb al-Madārik: Biografías de Andalusíes, Madrid 1992). Öte yandan Muhammed et-Tâlibî eserden sadece Tunuslular'a ait 173 biyografiyi bir araya getirip yayımlamıştır (Terâcim Aġlebiyye müstaḫrece min Medâriki'l-Ḳāḍî Iyâz: Biographies aghlabides extraites des Madarik du Cadi ‘Iyad, Tunis 1968). Eserine Fransızca bir giriş yazan Tâlibî Tertîbü'l-medârik'in on bir farklı yazmasını kullanmış ve bunları diğer kaynaklarla mukayese ederek neşrettiği biyografileri âdeta yeniden inşa etmiştir (Pellat, XVII/1 [Leiden], s. 95-96). Benzer bir çalışmayı Kāsım Ali Sa‘d eserdeki bütün biyografiler için yapmıştır (Cemheretü terâcimi'l-fuḳahâʾi'l-Mâlikiyye: el-Ḥalḳatü'l-ûlâ ricâlü'l-Mâlikiyye min Kitâbi Tertîbi'l-medârik, Dübey 1423/2002). Fas neşrinin sonuna eklenen on birinci tabakadaki şahısları almayan ve Kādî İyâz'ın bir biyografi içinde yer verdiği şahsın ailesinden olan bazı kimseler için müstakil biyografiler oluşturan Kāsım Ali, toplam 1477 biyografiyi alfabetik sıralamış ve her birinin Tertîbü'l-medârik'teki tabakasına işaret etmiştir. Ayrıca biyografilerin içeriğini özetlemiş, başka kaynaklarla mukayese etmiş ve zaman zaman bu kaynaklarda verilen bilgileri tercih etmiştir. Neşirler arasında isim ve nisbelerin yazılışlarındaki farklılıkların ötesinde önemli muhteva farklılıkları bulunduğundan Tertîbü'l-medârik'ten daha sağlıklı biçimde yararlanabilmek için Tâlibî ve Kāsım Ali'nin çalışmalarına da başvurulmalıdır. Fas neşrindeki üçüncü tabakanın önemli bir kısmı ile (150 biyografi) dördüncü tabakanın tamamı eksik olan Ahmed Bekîr neşrinde toplam dokuz tabaka bulunur. Eser üzerinde çalışanların kanaatine göre bunun sebebi mevcut yazmalar arasındaki farklılıklar, bunların kaynağı da Kādî İyâz'ın eserini öğrencilerine okutmamış ve yeterince tashih edememiş olmasıdır. Ayrıca Kādî İyâz'ın yazısının bozuk

ve okunaksız (İbn Ferhûn, s. 292), mevcut nüshaların da çok geç tarihli oluşu buna ilâve edilebilir (Muhammed et-Tâlibî, s. 43-50; Pellat, XVII/1 [1970], s. 95-97; Tertîbü'l-medârik [Rabat], neşredenin girişi, I, s. kh-kt; VIII, 167, ayrıca neşredenin girişi, s. 2). Kāsım Ali Sa'd, eserin neşirlerinde mevcut ciddi hataların Tertîbü'l-medârik ve muhtasarlarına ait bütün nüshalar üzerinde yapılacak titiz bir çalışmayla giderilebileceğini kaydeder (Cemhere, I, 19-20, 41-42).

Muhtasarları. 1. İbn Hammâd (Hamâ-duh) el-Burnusî es-Sebtî, Muḫtaṣaru Tertîbi'l-medârik. Kādî İyâz'ın akranı ve öğrencisi olan İbn Hammâd'ın bu çalışmayı Kādî İyâz'ın sağlığında muhtemelen 530'lu yıllarda (1135-1144) yaptığı anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 33, 51). Ezher Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eserde (nr. 208 [6097]; a.g.e., I, 44-45) İbn Hammâd tarafından Kādî İyâz'a nisbet edilen, ancak mevcut Tertîbü'l-medârik nüshalarında bulunmayan on birinci tabaka ile kendisinin eklediği zeyil niteliğindeki on ikinci tabakanın yanı sıra bazı ilâve biyografiler de bulunmaktadır. Kādî İyâz'dan sonraki en meşhur Mâlikî tabakat yazarı olan İbn Ferhûn, İḫtiṣârü'l-Medârik adıyla kaydettiği bu eseri temel kaynakları arasında sayar (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 445). Eser, İbn Hamîs Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Endelüsî tarafından Menhecü's-sâlik fi'ḫtiṣâri Muḫtaṣari'l-Medârik adıyla ihtisar edilmiştir (Kāsım Ali Sa'd, I, 60). 2. Ebû Abdullah Muhammed b. Reşîḳ el-Endelüsî, Muḫtaṣarü'l-Medârik. İbn Hammâd'ın muhtasarından faydalanılarak kaleme alındığı anlaşılan bu eser de İbn Ferhûn'un kaynakları içinde ilk sırada yer alır (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 445). İbn Ferhûn'un Tertîbü'l-medârik'i değil İbn Reşîḳ'in Muḫtaṣar'ını esas aldığı ve İbn Hammâd'ın eserinden de yararlandığı anlaşılmaktadır (Kāsım Ali Sa'd, I, 52-54). Rabat

el-Hizânetü'l-Haseniyye'de kayıtlı (nr. 672) müellifi belli olmayan ve içerdiği ilâve kısımlar Saîd Ahmed A'râb tarafından İbn Hammâd'a nisbet edilerek Tertîbü'l-medârik'in sonuna eklenen Muḫtaṣarü'l-Medârik nüshası Kāsım Ali Sa'd'a göre İbn Reşîḳ'in Muḫtaṣar'ına aittir (a.g.e., I, 53). 3. Ebû Muhammed Abdullah b. Sehl el-Kudâî, Mülaḫḫaṣ min tertîbi Muḫtaṣari'l-Medârik (Tertîbü Muḫtaṣari'l-Medârik ve iḫtiṣâruh). Bazı kaynaklarda İḫtiṣârü'l-Medârik, Muḫtaṣarü'l-Medârik isimleriyle de kaydedilen eser İbn Hammâd'ın veya İbn Reşîḳ'in Muḫtaṣar'ı üzerine yapılmış bir çalışma olup biyografiler önce alfabetik, ardından tabaka esasına göre yeniden

düzenlenmiştir. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (a.g.e., I, 61-63; Mach, s. 401). 4. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Alvân el-Mısrî, Muḫtaṣarü'l-Medârik. 5. İbn Karâ Şehâbeddin Ahmed b. Ömer el-Hârizmî ed-Dımaşkī, el-Münteḳā mine'l-Medârik. Tertîbü'l-medârik'in giriş kısımlarıyla rastgele seçilmiş bazı biyografilerin özetlendiği eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (nr. 3863; Hâlid er-Reyyân, II, 695). 6. Necmeddin İbn Fehd, Tertîbü esmâʾi terâcimi'l-Medârik. Eserdeki biyografiler, Mâlik'in öğrencileri ve diğerleri şeklinde iki bölüm halinde alfabetik sırayla yeniden tasnif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd), I-III, Beyrut 1967-68, neşredenin girişi, I, 7-38; a.e. (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî v.dğr.), I-VIII, Rabat 1965-83, I, 3-193; ayrıca bk. M. Tâvît et-Tancî'nin girişi, s. e-lc; II, 13-225; ayrıca bk. Abdülkādir es-Sahrâvî'nin girişi, s. e-d; III, 174-195; Abdülkādir es-Sahrâvî'nin girişi, IV, s. h; V, 269; VI, 150; ayrıca bk. Saîd Ahmed A'râb'ın girişi, s. 3-8; VII, Saîd Ahmed A'râb'ın girişi, s. 3-4; VIII, 83, 167-210; ayrıca bk. Saîd Ahmed A'râb'ın girişi, s. 1-3; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, İspanyolca bl., s. XXXIV; Ebû Abdullah Muhammed, et-Taʿrîf bi'l-Ḳāḍî ʿİyâż (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Muhammediye 1402/1982, s. 116; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 32, 46; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 292, 445; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed b. Tâvît), Rabat 1398/1978, IV, 348-350; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 226; Muhammed et-Tâlibî (M. Talbi), Terâcim Aġlebiyye müstaḫrece min Medâriki'l-Ḳāḍî ʿİyâż: Biographies aghlabides extraites des Madarik du Cadi 'Iyad, Tunus 1968, Fransızca bl., s. 23-50; Hâlid er-Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭati Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1393/1973, II, 695; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett

Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 401; Beşîr Ali Hamed et-Türâbî, el-Ḳāḍî ʿİyâż ve cühûdüh fî ʿilmeyi'l-ḥadîs̱: Rivâye ve dirâye, Beyrut 1417/1997, s. 157, 415-430; Muhammed el-Beşîr Zâfir el-Ezherî, el-Yevâḳītü's̱-s̱emîne, Kahire 1420/2000, s. 7-10; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-meẕheb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 62-81; Kāsım Ali Sa'd, Cemheretü terâcimi'l-fuḳahâʾi'l-Mâlikiyye, Dübey 1423/2002, I, 16-111; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.) (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-18, 65-67, 104-105, 118, 127-128; Ch. Pellat, "al-Qadi Iyad, Tartib al-madārik wa-taqrib al-masālik li ma'rifat a'lām madhab Mâlik", Arabica, XVII/1, Leiden 1970, s. 95-97.

Ali Hakan Çavuşoğlu

TERTÎL

(الترتيل)

Kur'ân-ı Kerîm'in tilâvet usullerinden en ağır biçimde okumayı ifade eden tecvid terimi

(bk. TİLÂVET).

TERTİP

(bk. KAZÂ).

TERVİYE

(التروية)

Hac menâsikinin başlangıç vakti olan zilhicce ayının sekizinci günü.

Sözlükte terviye “düşünmek, akıl yormak; sulamak, suya kandırmak” mânalarına gelir. Terviye gününün ilk anlama göre adlandırılmasıyla ilgili üç görüş kaydedilir. Birincisi bunu, Hz. Âdem’in Kâbe’yi inşa ettikten sonra tefekkürde bulunup rabbine yönelerek bu ameli karşılığında nasıl bir mükâfatı hak ettiğini sorması, Cenâb-ı Hakk’ın tavafın ilk şavtından itibaren günahlarının bağışlanacağını bildirmesi, Hz. Âdem’in mükâfatın arttırılmasını talep etmesi üzerine Kâbe’yi tavaf eden evlatlarının da bağışlanacağı müjdesini alması, tekrar ısrar edince tavaf yapanların bağışlanmalarını diledikleri bütün mümin evlâtlarının günahlarının bağışlanacağını öğrenmesiyle; ikincisi, Hz. İbrâhim’in terviye gecesi rüyasında oğlunu kurban ettiğini görünce rüyanın rahmandan mı şeytandan mı olduğunu düşünmesi, arefe gecesi de aynı rüyayı görünce rahmandan olduğunu anlamasıyla; üçüncüsü Mekke halkının terviye günü Mina’ya çıkıp orada ertesi gün Arafat’ta okuyacakları duaları düşünmeleriyle ilişkilendirmiştir. Terviyenin ikinci anlamından hareketle de üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlara göre Mekkeliler’in hacılar için su depo ettikleri ve arefeden bir gün önce hem hacılara hem hayvanlarına su vererek onları suya kandırdıkları, arefe gününe hazırlık olmak üzere Arafat’a su götürdükleri yahut günahkâr insanların susuz kimseler gibi Allah’ın rahmet deryasından kana kana içmeleri sebebiyle bu güne terviye adı verilmiştir (Râzî, V, 173). Eskiden Mina ve Arafat’ta su temininde güçlük çekilmesi ve Mekke’de bunun için gerekli hazırlığın yapılması sebebiyle bu güne terviye denildiğine dair yorum daha çok kabul görmüştür. Bu konuda ayrıca kelimenin “rivayette bulunmak” veya “görmek, göstermek” kökünden geldiği, terviye günü hac imamı Arafat’a çıkacak hacılara menâsikle ilgili bilgiler verdiği yahut Hz. Âdem’in Havvâ’yı bugün gördüğü veya Cebrâil’in Hz. Peygamber’e hac menâsikini bugün gösterdiği için terviye isminin verildiği söylenmektedir. Ancak bu yorumlar isabetli görülmemiştir (Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, VIII, 150).

Terviye hac menâsikinin ifasına başlanılan ilk gün olması bakımından önem taşır. Zilhiccenin sekizinci günü Mekke'de sabah namazını kılıp güneş doğduktan sonra Mina'ya gitmek, geceyi orada geçirmek, arefe günü güneş doğduktan sonraki zamana kadar Mina'da kalmak, böylece öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah olmak üzere beş vakit namazı orada eda etmek sünnettir (Müslim, "Ḥac", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 34). Eğer mümkün olursa Mina'da Hz. Peygamber'in konakladığı Hayf Mescidi'ne yakın bir yerde konaklamak sünnete daha uygundur. Temettu‘ haccına niyet edenlerin, yani umre yapıp ihramdan çıkanların -daha önce de hac için yeniden ihrama girmeleri mümkün olmakla birlikte-terviye günü ihrama girerek Mina'ya gitmek üzere yola çıkmaları da sünnettir. Terviye gününün cumaya rastlaması halinde zeval vaktine kadar Mekke'den ayrılmayan kimse cumayı eda etmeden Mekke'yi terketmemelidir. Çünkü bu namazı kılmak farz, Mina'ya çıkmak sünnettir. Cuma namazının fecrin doğuşuyla vâcip olacağını söyleyenlere göre de bu durum dikkate alınmalıdır. Terviye günü veya daha önce nâfile bir tavafın arkasından haccın sa‘yi yapılabilir; fakat bu sa‘yin ziyaret tavafından sonra yapılması daha faziletlidir. Temettu‘ haccına niyet edenler bu sa‘yi ancak hac için ihrama girdikten sonra yapabilirler.

İbn Abbas'ın bildirdiğine göre, "Şafak vaktine ve on geceye, çifte ve teke ... andolsun" meâlindeki âyette (el-Fecr 89/3) zikredilen "çift" terviye ve arefe günleri, "tek" ise kurban kesme günüdür. Saîd b. Müseyyeb, "Burçlara sahip gökyüzüne, vaad edilen güne şahitlik edene ve şahitlik edilene andolsun" âyetinde geçen (el-Burûc 85/3) "şahitlik eden" ile terviye gününe, "şahitlik edilen" ile arefe gününe işaret edildiğini söylemiştir (Râzî, V, 173).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "rvy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "rvy" md.; Buhârî, "Ḥac", 82, 83, 86; Müslim, "Ḥac", 336; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 58; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987,

III, 189-190; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 173; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 404-407; Kurtubî, el-Câmiʿ, XV, 102; XIX, 284; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, VIII, 69-70; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 376-379; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400/1980, III, 515-517; a.mlf., ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VIII, 149-151; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, II, 588; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 489-491; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, III, 517-518; M. Emîn b. Ahmed el-Cekenî eş-Şinkītî, Şerḥu Ḫalîl b. İsḥâḳ el-Mâlikî (Naṣîḥatü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve irşâdü'l-aġviyâʾ), Beyrut 1413/1993, II, 128-129; R. Paret - [W. A. Graham], "Tarwiya", EI² (İng.), X, 312.

Salim Öğüt

TERZİ BABA

(ö. 1264/1848)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Elli dokuz yaşında öldüğü rivayetine göre 1789'da doğmuş olmalıdır. Asıl adı Mehmed Vehbi, babasının adı Fazlızâde Abdurrahman'dır. Mesleği terzilik olduğundan Terzi Ağa, Terzi Baba veya Hayyât Vehbi; boyunun uzunluğundan dolayı Uzun Terzi, Uzun Terzi Ağa diye tanınmıştır. Mahmud Sadreddin'in Şevkistan adlı eserinde aslen Erzincanlı olduğu, evinin Câmi-i Kebîr ile Kurşunlu Cami arasında bulunduğu belirtilmektedir. Bazı eserlerde Erzurumlu diye kaydedilmesi, terzilikte çırağı olan Erzurumlu bir başka Terzi Baba ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Aşçı İbrâhim Dede ikinci Terzi Baba ile tanıştığını, Kādiriyye tarikatına intisap eden bu kişinin Erzurum'da terzilik yaptığını söyler (Aşçı Dede'nin Hatıraları, I, 456).

Genç yaşta, Şirvanlızâde lakabıyla tanınan bir Kādirî şeyhine intisap eden Terzi Baba'nın çocukluğundan itibaren tekkelere devam ettiği ve dinî bilgileri sözlü kültür vasıtasıyla öğrendiği kaydedilmektedir. Kırk yaşlarında iken Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Abdullah Mekkî'ye intisap etti. Rivayete göre Abdullah Mekkî'nin Erzincan'a geldiğini haber alan Terzi Baba, Kurşunlu Cami Medresesi'nde onu ziyarete gitmiş, birkaç gün sonra Abdullah Mekkî, Terzi Baba'yı davet ederek Hâlid el-Bağdâdî'nin verdiği emanet için uygun birini bulmak amacıyla yola çıktığını, kendisini bu emanete lâyık gördüğünü söylemiş ve Terzi Baba'yı Nakşibendî-Hâlidî halifesi tayin etmiştir. Bu olaydan sonra Terzi Baba'nın şöhreti Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Bayburt ve Sivas yörelerinde yayılmış, menkıbeleri günümüze kadar gelmiştir. 1848 yılında Erzincan'da kolera salgınında ölen Terzi Baba, Erzincan Defterdarı Mecid Efendi ve halifelerinden Fehmi Efendi tarafından yaptırılan ahşap türbeye defnedilmiştir. Bir yangında harap olan türbenin yerine Erzincan Belediyesi 1980'li yıllarda kesme taştan yeni bir türbe yaptırmıştır. Erzincan şehir mezarlığına Terzi Baba adı verilmiştir. Terzi Baba'nın üç erkek kardeşinden

Fâzıl Abdülkerim Feyzi onun yanında medfundur. Erkek çocuğu olmayan Terzi Baba'nın soyu kızları vasıtasıyla devam etmiştir. Soyundan gelen bazı kişilerin mezar taşları halen Terzi Baba Mezarlığı'nda ve Terzi Baba Türbesi'nin çevresinde yer almaktadır. Erzincan'da Terzi Baba adına bir dernek kurulmuş, yine onun adını taşıyan büyük bir cami ile külliye inşa edilmiştir.

Hâlidiyye tarikatının Erzincan ve çevresinde yayılmasını sağlayan Terzi Baba damatları Mustafa Fehmi Efendi ile Mehmed Rüşdü'den başka Süleyman Efendi (Leblebici Baba), Abdülbâki Baba, Abdüssamed Efendi, İrşâdî Baba gibi birçok halife yetiştirmiştir. Fehmi Efendi'nin müridi Aşçı İbrâhim Dede'nin Hatıralar'ında Terzi Baba, Fehmi Efendi ve çevresi hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Terzi Baba'nın dinî-tasavvufî konuları işlediği Kenzü'l-fütûh (Miftâh-ı-Kenz) adlı bir eseri bulunmaktadır. 1286 Ramazanı ortalarında (Aralık 1869) basılan nüshasından aslının mensur olduğu ve Kenzü'l-fütûh adını taşıdığı, daha sonra Rüşdü Efendi tarafından nazma çevrilip Miftâh-ı Kenz ismi verildiği anlaşılmaktadır. 1242 beyitten meydana gelen eserin sonunda Rüşdü Efendi'ye ait yirmi altı beyitlik bir münâcât ve "Medhiyye-i Hayyât" başlıklı yirmi dört beyitlik bir manzume yer almaktadır. Eserin aslının manzum olduğu ileri sürülmüşse de (Şafak, sy. 42 [1993], s. 72-74) bu doğru değildir. Zira Terzi Baba'nın şiir söylediğine dair bir rivayete rastlanmamıştır. İlk defa 1275 (1859) yılında basılan Miftâh-ı Kenz'in iki yazma ve on bir basma nüshası tesbit edilmiştir (a.g.e., a.y.). Yazma nüshalarından biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2340). Osmanlı Müellifleri'nde Terzi Baba'ya Sübûtiyye Risâlesi adlı bir eser daha nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Terzi Baba'nın Hayatı ve Miftah-ı Kenz (haz. Orhan Aktepe), Erzincan 1979 (genişletilmiş 2. bs., Erzincan 2003); Aşçı İbrahim Dede, Aşçı Dede'nin Hatıraları (haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, I, 344-346, 456-457, 469-470, 503-504; Mahmud Sadreddin, Şevkistan,

Münip Yıldırgan özel kütüphanesi (Erzurum); Osmanlı Müellifleri, I, 50; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, s. 331-332; Vehbi Cem Aşkun, Terzi Baba ve Erzincan'ın Mutasavvıf Şairleri, Balıkesir 1956, s. 5-13; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 622; Leblebici Baba (Şems-i Hayâl), Tuhfetü'l-uşşâk (haz. Recep Toparlı v.dğr.), Erzurum 1990; a.mlf., Tuhfetü'l-uşşak (haz. Orhan Aktepe), Erzincan 1997, tür.yer.; Vehbi Yurt, Terzi Baba: Hayyat Vehbi el-Erzincanî/Hayatı ve Eserleri, Erzincan 1995; Abdulkuddüs Bingöl, "Terzi Baba'nın Tasavvuf Anlayışı", EFAD, sy. 17 (1989), s. 193-198; Yakup Şafak, "Terzi Baba'nın Miftahu'l-Kenz'inin Aslı Mensur mudur?", Yedi İklim, sy. 42, İstanbul 1993, s. 72-74.

Nurettin Albayrak

TESÂHÜB KAYDI

(bk. TEMELLÜK ve TESÂHÜB KAYDI).

TESALYA

Yunanistan’ın orta kesiminde tarihî bölge.

Orta Yunanistan’da 14.030 km²’lik bir alanı kapsar. Günümüzde Karditsa, Larissa, Magnesia ve Trikkala idarî bölgelerine (nomos) ayrılan Tesalya (Thessalía) verimli iki ovasıyla Yunanistan’ın önemli bir kesimini oluşturur. Yunanistan’ın en büyük düzlüklerini meydana getiren bu ovaların etrafı bölgenin en yüksek dağlarıyla çevrilidir. Kuzeyde Khassia ve Kamvounion, kuzeydoğu uçta Olimpos, güneyde Othrys ve batıda Pindos dağları yer almakta, Pindos dağı Yunanistan’ın omurgasını teşkil etmektedir. Doğu tarafında Ege denizi boyunca uzanan Ossa, Mavro, Vouni ve Pelion dağları ile kapatılmış olup sadece dar bir geçitle Volos (Golos) körfezine açılır. Düz alanın doğu kesimindeki ovada belli başlı yerleşim yerleri olan Çatalca (Pharsala), Tırnova (Tyrnavos), Golos Limanı ve merkez Larissa (Yenişehir) bulunur. Batıdaki ovada Trikkala (Tırhala), Karditsa ve Sofades, eskiden daha önemli olan Fanari (Fener) gibi ana merkezler vardır. Bu iki ova tarih boyunca Yunanistan’ın tahıl ambarı görevini yapmıştır. Ortaçağ’da her iki ovada farklı gelişmeler cereyan etmiştir. Osmanlı döneminin başlangıcında (1386) Tesalya’nın özellikle doğu düzlüğü Anadolu’dan gelen çok sayıda Türk göçebelerinin yerleştiği alandı. Tesalya ayrıca Osmanlılar tarafından İslâmî yaşam tarzı için gerekli olan pek çok heybetli eserin yapıldığı yerdir. Bunlar arasında camiler, okullar, hamamlar, dükkânlar, tekkeler, kervansaraylar ve gösterişli taş köprüler bulunmaktadır. Bütün bu eserlerden sadece beşi veya altısı günümüze ulaşmıştır.

Tesalya’nın yerleşme tarihi Neolitik çağa kadar iner. Tesalyalı Grek kabilelerinin yerleşiminden sonra milâttan önce XII. yüzyılda burası antik Yunan mitolojisinde geçecek derecede önem kazandı. Milâttan önce 352’de Makedonya Kralı II. Filip Tesalya’yı ele geçirdi. Milâttan önce 196-148 yılları arasında Tesalya tekrar bağımsızlığına kavuştu. Ardından Romalılar’ın idaresine girdi. Roma İmparatorluğu döneminde Tesalya’da şehirleşme gelişti, büyük yapılar inşa edildi. Hıristiyanlık ise erken tarihlerde yayıldı. V ve VI. yüzyıllarda büyük sayıda bazilika yapıldı. Antik kültür ve ilk dönem Bizans idaresi 600 yılından itibaren başlayan Slav

işgalleri ve yerleşimiyle birlikte sona erdi. Slavlar iki büyük dalga halinde geldi. Slavca birçok köy, nehir ve dağ isminin bölgeye ait XIX. yüzyıl haritalarında görülmesi bu hareketin kalıcı duruma geldiğine işaret eder. 922-925 yıllarında I. Bulgar Çarı Simeon, Makedonya ve Tesalya'nın içlerine kadar ilerledi. 985-986'da yarım yüzyıllık bir barışın ardından, Makedonya ve Batı Bulgaristan çarı Samuil, Larissa'yı ve Tesalya'nın tamamını ele geçirdi, 996-997 yılına kadar idaresinde tuttu. Daha sonra Bizans idaresi yeniden kuruldu.

Slav işgallerinin ardından Latince konuşan ve Ulah (Vlach) diye adlandırılan Balkan göçebeleri Tesalya dağlarında yerleşti. Bölgenin 1075-1078 yılları arasındaki tarihini yazan Kekaumenos bunları açıkça zikreden ilk kişi olmuştur. 1066'da Ulahlar Bizans idaresine karşı isyan etti. İspanyol yahudisi Tudelalı seyyah Benjamin onların 1066'da, Vlachia şeklinde adlandırdığı Lamia (İzdin) şehri civarındaki topraklarda faaliyet gösterdiklerini söyler. Hatta Vlachia bütün Tesalya için kullanılmıştır (Akropolites, Pachimeres'in eserleri, 1336'da III. Andronikos'un imparatorluk buyrukları ve 1342'de Kantakuzenos'un tarihi). XIV. yüzyılda Balkanlar'ın diğer kesimlerinde de Vlachia denilen bölgeler ortaya çıktı. Tesalya'daki Vlachia'dan bunları ayırmak için buralara Megali Vlachia adı verildi (Bizans tarihçileri Nicetas Choniates, Akropolites, Pachimeres). Ulahlar özellikle Pindos dağlarında ve iki ovanın güneyindeki engebeli arazide yerleştiler. 1204 yılında Haçlılar'ın İstanbul'u işgalinin ardından Makedonya ve Tesalya, Latin Selânik Krallığı'na dahil oldu. 1218'de Epir Despotu I. Theodoros Angelos, Tesalya'nın önemli bir kesimini ele geçirdi. 1259'da Pelagonya savaşından sonra İmparator VIII. Mikhail Palaiologos adına Ioannes Palaiologos, Tesalya'nın doğu yarısını alıp Nicea (İznik) İmparatorluğu'na kattı. Bununla birlikte Tesalya büyük oranda otonomiye sahipti.

1320'lerde Katalanlar, Tesalya'da özellikle doğu ovasında büyük tahribata yol açtı. Ardından savaşçı Arnavut grupları Tesalya'ya saldırdı ve korumasız düzlüklerdeki yıkıma katıldı. 1342 sonunda Ioannes Kantakuzenos, Tesalyalılar tarafından imparator kabul edildi. Kantakuzenos güvenilir adamı olan Angelos'u Tesalya valiliğine tayin etti. Angelos 1348'deki veba salgınında öldü; Sırp İmparatoru Çar Stefan Duşan bunun üzerine Tesalya'yı ele geçirdi. Tesalya Valisi Preljub'un ardından Duşan'ın

1355’te âni ölümünden sonra 1356 ilkbaharında iç karışıklık yaşandı. Epir’in eski Bizans idarecisi II. Nikephoros Tesalya’yı zaptetti ve Epir’i geri aldı. Nikephoros sadece üç yıl hüküm sürdü ve Arnavut kabilelerine karşı yürütülen savaşta yenildi. Tesalya ve Epir tekrar idarecisiz kaldı. Bu sırada Çar Duşan’ın üvey kardeşi Sırp Prensi Simeon buraya girdi ve Trikkala’da imparator ilân edildi. 1366-1367’de Simeon, Trikkala’nın kuzeyindeki dağlarda Meteora manastırlarını inşa ettirdi. Daha sonra Alexis Angelos Philanthropenos Tesalya’nın idaresini üstlendi (1370-1390). Onun ardından yerine Manuel Angelos geçti (1390-1393). Her iki idareci de Batı ovasında bulunan Trikkala’da ikamet etti. Çünkü Katalan ve Arnavut işgalleriyle XIV. yüzyılda cereyan eden ve sonu gelmeyen feodal savaşların neticesinde Larissa ve doğu ovası yaklaşık 1315 yılından itibaren büyük oranda yıkılmış ve boşaltılmıştı.

Osmanlılar’ın XIV. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli yakasındaki fetih faaliyetleri Tesalya’yı da etkiledi. Doğu ovası Gazi Evrenos Bey tarafından 1386-1387 kışında fethedildi. Kendisi ve oğulları daha sonra buraya Anadolu’dan Türk yerleşimcileri getirdi ve bölgede ilk İslâmî yapıları inşa ettirdi. XV. yüzyılın ilk yarısında Evrenosoğlu İbrâhim Bey, Alasonya (Elasson) şehrinde bir imaret yaptırdı. Bu imaret 1871 yılında hâlâ yoksullara ve yolculara yiyecek veriyordu. İbrâhim Bey’in oğlu Ahmed Çavuş imarete bir cuma camisi ilâve etti. İbrâhim Bey’in torunu Ömer Bey,

Badracık kazasındaki Yaç Ağaç/Pazarlu Fakih’in nahiye merkezinde bir cuma camisi ve İzdin’de bir kervansaray inşa ettirdi. Harap edilen ve boşaltılan Tesalya’nın doğu ovasının yeniden iskâna açılması Osmanlı idaresi döneminde gerçekleşti. 1320’lerden itibaren yıkılan ve boş kalan Larissa tepesindeki Bizans şehrinin kalıntılarının aşağısında çoğunluğu Türkler’in oluşturduğu Yenişehir kuruldu. 1400 yılı civarında Gazi Evrenos’un oğlu Barak Bey bir imaret-cami, bir kervansaray ve otuz iki dükkân yaptırdı, böylece yeni yerleşim merkezi bir kasaba olma sürecine girdi. Makedonya’daki diğer iki kervansarayın dışında Barak Bey, Yenişehir’in batısında dağın tepesindeki Fener Kalesi’nin aşağısında bulunan açık şehirde bir zâviye, kervansaray, hamam ve dört kemerli bir köprü inşa ettirdi. 1506’da Yenişehir’deki imaretin 64.116 akçelik geliri ve on dokuz kişi çalışanı vardı; yolcularla yoksullara büyük miktarda yiyecek dağıtılıyordu. Zaman içerisinde Yenişehir gelişerek Tesalya’nın büyük bir

şehri, önemli bir İslâm merkezi, pek çok yazar ve şair çıkaran bir mekânı oldu.

Tesalya'nın gelişmesinde rol oynayan ikinci büyük hayrat sahibi, 1380'lerin sonunda Gazi Evrenos'un mîrâhuru diye zikredilen ve 1422'den itibaren 860 (1456) yılındaki ölümüne kadar Tesalya valisi olan Gazi Turahan Bey'dir. Sancakların merkezi Tırhala'da bir cami, iki mescid, bir hamam, bir kervansaray, zâviye ve 120 dükkân yaptırdı. Yenişehir'de bir cami, medrese, zâviye ve altmış dört dükkân, Platamona'da Selânik'e giden ana yoldaki Tempe kanyonunun girişinde bir kervansaray ve yine Selânik yolu üzerinde biraz daha kuzeyde Çitroz'da bir başka kervansaray inşa ettirdi. Karahalilçayırı ve Petrepoli kasabalarında da iki taş köprüsü vardı. Oğlu Turahanoğlu Ömer Bey de büyük bir inşa faaliyeti başlattı. Tırhala'da bir medrese, bir mektep, bir hamam, iki halvethâne, iki kervansaray, bir bedesten, üç mescid, bir imaret, 241 dükkân, birkaç köprü ve taş döşeli yollar yaptırdı. Diğer inşa faaliyetleri içinde Larissa/Yenişehir'de bir cami, imaret, mescid, iki hamam, bir kervansaray, bir bedesten ve 210 dükkân; Tatarlar kasabasında bir cami ve bir mescid; Platamona'da bir zâviye, kervansaray ve bir mescid; Likostom Derbendi'nde bir zâviye, cami ve kervansaray; Çeşme olarak adlandırılan ve Çatalca'nın (Pharsala) yakınında bulunan yerde bir zâviye ve kervansaray; Çatalca'nın içinde bir hamam, bir kervansaray ve otuz dokuz dükkân; Fener kasabasının yakınında bir ılıca hamamı; Çaputlu kasabasında (Cumapazarı) bir cami; İzdin'de bir imaret, bir mescid, birkaç çeşme ve bir köprü sayılabilir. Ömer Bey 908 Rebîülâhirinde (Ekim 1502) vefat ederek Malkara'da yaptırdığı caminin yanındaki âbidevî türbeye defnedildi. Tesalya'daki bu eserlerinden sadece Larissa'da inşa ettirdiği büyük bedestenin kalıntıları ve daha önce Hasan Baba Tekkesi olan türbenin harabeleri günümüze kadar gelebilmiştir.

XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlılar, Tesalya'da birkaç yeni şehir ve kasaba daha kurdular. Kırsal kesimde gittikçe büyüyen alışveriş ihtiyacını karşılamak için oluşturulan pazar yerleri daha sonra kasaba haline geldi. Bunların içinde Yenişehir başta olmak üzere Agia (Yenice), Cumapazarı, Embelek (Ambelakia), Ermiye (Almiros), Karditsa, Tırnova, Velestin zikredilebilir. Bunlardan bazıları Bizans-Slav Ortaçağı'nda mevcut olup XIV. yüzyılda ortadan kalkmıştı, diğerleri ise yeni yapıldı. Kasabalardan Cumapazarı Tırhala'dan Karditsa ve Çatalca üzerinden Dömeke'ye

(Domokos), yine dağlar üzerinden İstife, Atina ve Mora'ya giden yol üstünde olup yeni Osmanlı şehirlerine güzel bir örnek teşkil eder. XVII. yüzyılda iki kubbeli ve kurşun kaplı cuma camileri, beş mescidi, bir hamamı, medrese ve üç tekkesi bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda büyük oranda Yunan şehri oldu ve Megali Pazaraki (Büyük Pazaryeri) diye adlandırıldı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bu isim küçük bir Yunan kasabası haline gelen Aghios Visarion şeklinde değiştirildi. Camilerinden birinin yalnızca fotoğrafı günümüze ulaşmıştı. 2006'da Yunan arkeologları tek kubbeli sağlam bir cami ve büyük bir hamam buldu. Büyük ihtimalle bu cami, 912 (1506) tarihli Tırhala Livâsı Tahrir Defteri'nin vakıf bölümünde ve 1668'de Evliya Çelebi'nin eserinde zikredilen Turahanoğlu Ömer Bey'in eseridir. Ermiye, XIV. yüzyılda ortadan kalkan ve aynı adı taşıyan küçük bir ticaret ve liman şehrinin devamı niteliğindedir. Ermiye'nin geniş ovası Akkeçili yörükleri ve Aydın'dan gelen yerleşimciler tarafından yeniden iskân edildi. Ermiye ovasının eski yer adları hemen hemen bütünüyle Türkçe'dir. XVII. yüzyılın başına kadar Ermiye küçük bir yer halinde kaldı; ardından büyük bir şehir görünümü aldı. Evliya Çelebi 1668'de burayı güzel evleri, camileri, tekkeleri, mektepleri, hanları ve hamamları bulunan, ancak ismini vermediği bir kadılık merkezi diye zikreder. 1806'da seyyah William Martin Leake kasabayı geniş bir alan üzerine dağılmış, 300 evin arasında pek çok bahçesi ve tarlası olan bir yerleşim birimi olarak tasvir eder. Bunların çoğuna Türkler sahipti, ellisi Yunan ahalisine aitti. 1848 tarihli nüfus defterine göre burada 190 müslüman, 200 hıristiyan hânesi, yaklaşık 2000 civarında nüfus vardı (BA, D.CRD, nr. 2045).

1833-1834 tarihli bir vakıf defteri parçasında Arslan Çavuş, Esmihan Hatun, Kâmile Hatun, Keyvan Çavuş ve Sâlih Ağa camileriyle Ali Efendi, Mehran ve Ömer mescidlerinin adına rastlanır. Ermiye'de ayrıca iki medrese (Keyvan Çavuş ve Sâlih Ağa), bir mektep (Ali Efendi Mektebi), bir zâviye kaydedilmiştir. Fakat bu liste tam değildir. Arslan Çavuş Camii Ermiye'nin en eski camisidir. Günümüzde Volos Müzesi'nde bulunan kitâbesinde inşaatın Arslan Çavuş tarafından başlatıldığı ve kızı Ümmühan Hatun tarafından 1005'te (1596-97) tamamlandığı yazılıdır. 1868'de cami Miralay Sâdık Bey tarafından yeniden inşa edildi. Adı geçen binalardan Miralay Sâdık Bey'in kitâbesi dışında hiçbir kalıntı bugüne ulaşmamıştır. Küçük

Almiros Müzesi'nin bahçesinde bazı Osmanlı mezar taşları ve diğer yazıtları şehirde unutulan müslüman varlığını hatırlatan unsurlar olarak durmaktadır. Tırhala'nın 30 km. güneydoğusundaki Batı ovasında Karditsa şehrinin ortaya çıkışı dikkat çekicidir. 1540-1570 yılları arasında Türk ve hıristiyanlardan oluşan bir köy iken bir dükkânı, bir camisi, mektebi, Kasım Çavuş Hamamı ve altı mescidiyle bir kasabaya dönüştü. Yeni kasabanın vergi yükünün %70'ini dükkân kira gelirleri karşılıyordu. 1805'te W. Martin Leake, Karditsa'nın 500-600 hânesi bulunan ve hemen hemen tamamı Türkler'den meydana gelen bir şehir olduğunu belirtir. Günümüzde Karditsa 40.000'den fazla nüfusuyla Batı ovasının ulaşım ve ekonomik merkezi konumundadır.

Tırnova, Küçük Olimpos'un bir kolunun aşağısındaki düzlükte Yenişehir'in kuzeybatısına 18 km. mesafede bulunmakta olup son derece önemli bir yerleşim merkezidir (bk. TIRNOVA). Ambelakia, Selânik ve Atina arasındaki ana yollar ve demiryollarının bulunduğu yerde Tempe vadisi civarındadır. Yunan tarihçisi Vakalopoulos, Ambelakia'nın Türkler tarafından imha edilen kıyıdaki Stomion'dan gelen Yunan göçebeleri tarafından kurulduğunu ileri sürmüştür. Ancak 1454 tarihli Tahrir Defteri'ndeki bir not gerçek durumu açık şekilde ortaya koyar. Burada Ambelakia yeni bir timar köyü olarak görülür. Burası bir mezraa durumunda iken Hacı Mustafa'ya içine cizye alınabilecek nüfus yerleştirme ve sefer sırasında asker çıkarma gibi şartlarla verildi. Hacı Mustafa da gayri müslimlerden on iki hâneyi buraya yerleştirdi. Çünkü çiftçiler, henüz yeni bir yerleşim köyünden beklenecek miktardaki vergi oranını elde edememişti. 1466 yılına ait bir icmal defterinde Ambelakia'daki yirmi hâne halkı zikredilir (BA, MAD, nr. 66). 1569-1570 kayıtları elli iki mücerret (bekâr), yirmi dul kadın dahil 200 hânelik bir büyümeye işaret eder. Köy bu son tarihlerde Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın mülkü olmuş, ardından onun İstanbul'daki camilerine ve diğer kurumlarına vakfedilmiştir. Vakfın koruması altında Ambelakia daha da büyüdü; tekstil üretiminde ve yoğun biçimde pamuk, şarap, tütün, ipek, zeytinyağı ticaretinde Dresden, Hamburg, Viyana, Buda, Lyon, Odessa, Londra ve Amsterdam şehirlerindeki ticarî mümessilleriyle müreffeh küçük bir şehir haline geldi. 1791'de Daniil Filippidis'in Geografia Neoteriki adlı eserinde Ambelakia'da "çok güzel" 550 hânenin varlığı zikredilir. Ambelakia, daha sonra Tırnova ve Tesalya'daki diğer yerler gibi bazı sebeplerden dolayı

düşüşe geçti. Bu bölgelerde XVIII. yüzyıl Osmanlı tarzıyla inşa edilmiş zengin süslemeli konaklar hâlâ geçmişteki refaha şahitlik eder.

Osmanlılar, dağlardan ovalık alanlara inen hıristiyanları iskân ederek Tesalya'nın doğu ovasının nüfusunu yeniden düzenledi. Anadolu'dan göç eden Türkler'in bölgeye yerleşimi Yenişehir'in doğusundaki büyük Kastritsa nahiyesindeydi. Düzlükte bataklık olan Karla gölü civarında 1455'te Türkçe isimleriyle birlikte sadece müslüman nüfusu bulunan on üç köy mevcuttu (BA, MAD, nr. 10). Bunların dördü daha önceki kayıtlarda yer almayıp yeni kurulmuştu. "Önceki kayıt"la kastedilen, ya II. Mehmed'in ilk saltanat dönemi olan 1443-1444 yıllarına ya da II. Murad dönemi başlangıcına ait defterler olmalıdır. Böylece 1423-1443 yıllarında ovada dokuz Türk köyünün varlığı ortaya çıkar. 1506'da aynı bölgede yirmi Türk köyü mevcuttu (BA, TD, nr. 36). 1569-1570'te bu sayı yirmi bire ulaştı (TK, TD, nr. 60). Kastritsa bölgesindeki Türk köylerinin kuruluşu büyük oranda XV. yüzyılda gerçekleşti. Köy adları ilk göçmenlerin nereden geldiğini de gösterir (Aydınlı, Germiyanlı, Menteşeli, Saruhanlı vb.). 1644-1815 döneminde hıristiyanlar daha önce tamamen müslümanlara ait olan köylere yerleşmeye başladı. 1570'te Türk köyleri 803 müslüman hânesine sahipti ve hiçbir hıristiyan hânesi yoktu. 1880'de Türk köylerinin yarısı müslüman nüfusun tamamını kaybetti. Nitekim bu tarihte köylerde sadece 202 müslüman hânesi mevcuttu, hıristiyanlar ise 507 hâneye ulaşmıştı. Günümüzde çoğunluğu Yunanlı olan hıristiyan ahali yaşamaktadır. Tamamıyla farklı bir manzara Yunanca ve Slavca isim taşıyan hıristiyan köylerinde görülmektedir. Eski köyler çoğunlukla Osmanlı öncesi dönemden kalma, ovanın kenarında ya da bayırlarda yer almaktadır. Bir grup köy XV. yüzyılın ikinci yarısıyla XVI. yüzyıl boyunca kuruldu, Agia gibi bazıları ise küçük kasabaya dönüştü. Hepsi hemen hemen dağlarda ya da Ossa ve Mavrovouni dağlarının yüksek yaylalarındaydı. Bizans döneminde bu bölgeler rahiplerin hücrelerinde yaşadıkları, başka hiç kimsenin bulunmadığı Kellia dağı diye bilinir. Kastritsa nahiyesinin bütün dağ köyleri hıristiyan-Grek olarak kaldı.

Osmanlı idaresinin ilk yarısındaki Tırhala livâsı bütün Tesalya'yı kapsadı, ayrıca İzdin'le birlikte Sperchios (Karasu) vadisi, Badracık ve Krenbeş (Lamia, Ypate ve Karpenisi), Kravari ve Apokiri diye bilinen büyük sahayı içine alıyordu. 1470'te Eğriboz sancağı kurulduğunda İzdin-Badracık

bölgesi Tırhala'dan ayrıldı ve Eğriboz'a eklendi. 1521-1540 arasında Kravari ve Apokiri, İnebahtı (Lepanto) sancağına bağlandı. Çatalca ve Golos da Tırhala'dan ayrıldı. Eski Tırhala sancağından geriye Tırhala, Fener, Cuma, Agrafa, Alasonya ve Yenişehir kazaları kaldı. XVII. yüzyılda Karditsa küçülen Fener'in yerinde yeni bir kazaya dönüştürüldü. 1830'da İnebahtı Yunan Krallığı'na dahil edildi. Çatalca, Ermiye, Golos ve Agrafa Osmanlı toprağında kaldı. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bütün Tırhala sancağı yeni oluşturulan Yanya eyaletine bağlandı.

XVII. yüzyıl süresince ve özellikle XVIII. yüzyılda Tesalya'da arazilerin çoğu büyük çiftliklere dönüşmüştü. Çok sayıda hıristiyan çiftçi yeni açılan ziraat alanlarına yerleşmeyi kabul etmeyerek müreffeh dağlık köylere ve ovadaki yeni kasabalara yerleşmeyi tercih etti. Müslüman çiftçiler ise büyük şehirlerde kaldı. Batıdaki ovada bu

hareketlilik, köylerdeki nüfusun önemli sayıda azalmasına ve müslüman yerleşimcilerin köyleri boşaltmasına yol açtı. XIX. yüzyıla ait kayıtlar, ova ve vadilerdeki köylerde yaşayan nüfusun XVI. yüzyıla göre 1/3 oranında azaldığına işaret eder. Doğu ovasında XVI ve XVII. yüzyılların başlarında tamamıyla Türk nüfusunun bulunduğu köylerde çiftlikler kurma süreci sebebiyle Rum hıristiyan nüfusu büyük oranda arttı. Bu sürece XVIII. yüzyılın son yıllarıyla XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde âdeta yarı bağımsız davranan Tepedelenli Ali Paşa ve oğulları tarafından hız kazandırıldı. XVIII ve XIX. yüzyıllarda halkın güvenliği de zayıfladı. Özellikle dağlık bölgelerde yaşayan insanlar bu duruma karşı her yerde savunmaya elverişli taş kule evler yapmaya başladılar. Kitâbelerinde tarihleri belli olan bu evlerin pek çoğu günümüzde hâlâ ayaktadır.

Tesalya bölgesinde geç Osmanlı döneminde büyük devlet binaları, özellikle köprüler ayaktaydı. 1726'da Rapsani yakınlarındaki Pineius nehri üzerinde yapılan Topal Osman Paşa Köprüsü ve 1165'te (1752) Çatalca yakınlarında oğlu Tesalya valisi, şair ve devlet adamı Râtib Ahmed Paşa'ya atfedilen köprü örnek olarak zikredilebilir. Tesalya'daki tekkeler hakkında çok az şey bilinmektedir. Defterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa'nın Yenişehir'de büyük bir Mevlevî tekkesi vardı. Tepedelenli Ali Paşa'nın Tırhala'da inşa edilen büyük ve süslemeli Sâdî Tekkesi, yine aynı durumdaki Kestriç nahiyesinde Aydınlı köyündeki Bektaşî Tekkesi mevcuttu. Bunlardan ve benzeri

yapılardan bugün geriye tek bir taş dahi kalmamıştır. Büyüklükleri ve mimari değerleriyle ilgili bir fikir ise Çatalca'nın kuzeydoğusunda yer alan Örenli (İreni) köyü yakınlarındaki bir tepe üzerinde bulunan Durbali (Tur Bâlî) Sultan Bektaşî Tekkesi'nden edinilebilir. XVI. yüzyıl tahrirleri bu tekkeden söz etmediği gibi dergâhın hemen aşağısındaki yoldan geçen Evliya Çelebi de bundan söz etmez. Muhafaza edilen en eski mezar taşı 1174 (1760-61) yılından kalmadır. İki türbeden en eski olanı XVII. yüzyıla kadar gider.

Osmanlı sistemi Tesalya'daki hıristiyanlara, Rum ve Ulahlar'a kiliseler ve büyük manastırlar inşa etme imkânı tanımıştır. Meteora'nın yirmi beş adet kayalık manastırı bu duruma bir örnek teşkil eder. Yıldırım Bayezid, bu manastırların en eskisi olan Grand Meteora'ya kendisinden sonra da bütün sultanlar tarafından tanınan önemli ayrıcalıklar vermiştir. Meteora kayalıklarındaki hemen bütün diğer manastırlar Osmanlı döneminden kalma olup çoğu XVI. yüzyılda inşa edilmiştir. XVI ve XVII. yüzyıllardaki şatafatlı ve heybetli manastırlar dizisi (Dousiko, Drakotrypa, Koroni, Megalo Petra, Rendina ve diğerleri) büyük ovaların güneyindeki sıradağların yamaçlarındadır ve bölgenin müreffeh ve müteşebbis Ulah nüfusu tarafından yaptırılmıştır. Golos'un kuzeyindeki dağlık ve ağaçlık Pelion bölgesinde de birçok yeni kilise ve manastır gelişmiş endüstriyel düzeye ulaşan Yunan köylü nüfusu tarafından inşa edilmiştir. Pelion bölgesi Bizans dönemi boyunca meskûn olmuştur. XV. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın sonlarına kadar pek çok yeni köy bu bölgede kurulmuştur. I. Ahmed döneminde Pelion köyleri vakıf olarak Kızlar Ağası Mustafa Kostiç'e verilmiştir. Makrinitsa, Portaria, Argalasti ya da Zagora'daki zengin duvar süslemeleri bulunan çok sayıda kilise ve büyük konak, Osmanlı dönemiyle birlikte sona eren bölgenin olağanüstü refahına hâlâ şahitlik yapmaktadır. Osmanlı döneminin sonlarına doğru Tesalya'nın toplam nüfusu 365.000 kişi olarak hesaplanmıştır. Arkasında siyasî gerekçelerin bulunduğu Yunan hesaplamaları Türkler'in oranını yaklaşık 40.000 civarında, hatta daha az göstermiştir. 1841'de Johann Fallmerayer, bunun hatalı olduğu ve Türk nüfusunun üçte bir olması gerektiği (yaklaşık 120.000) sonucuna varmıştır ki bu da şüpheli görünmektedir.

1855'te Yunan milliyetçi kışkırtmaları ve kırsal kesimin derin hoşnutsuzluğu Osmanlı idaresine karşı ciddi bir isyana sebebiyet verdi.

Mısırlı yardımcı kuvvetlerle bu isyan Abdi Paşa tarafından bastırıldı. Yeni vali Hüseyin Hüsnü Paşa'nın idaresi altında Tesalya'da refahı tekrar geri getirmek için çok şey yapıldı. 1881'de Yunanlı güçlerin ağır baskısı altında Osmanlılar, Tesalya'yı Yunan Krallığı'na terketti. Müslümanların çoğunluğu Lozan Antlaşması neticesinde Tesalya'daki mülklerini yok pahasına elden çıkardı (1923-1924). Geride bıraktıkları camiler, okullar, tekkeler, hanlar, hamamlar çok hızlı bir şekilde ortadan kayboldu. 1890'ların sonunda Yunan milliyetçilerinin tahriki Osmanlı-Yunanlı savaşına yol açtı (7 Nisan -18 Mayıs 1897). Savaş süresince Hâfız Abdülezel Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu bütün Tesalya'yı yeniden zaptetti. Furka geçidine hücum etti, Lamia'yı aldı; hatta Atina'ya yürümek üzereyken büyük güçlerin müdahalesi neticesinde durduruldu. Savaş sonunda Tesalya Yunanlılar'a kaldı. Doğu Bulgaristan'da Bulgarlar ile Yunan azınlık arasındaki gergin durum 1906'da şiddete, yağmaya, katliama ve kundakçılığa dönüştü. Bulgaristan'dan kaçan 15.000 Rum Tesalya'ya iskân edildi. Bunlara Lozan Antlaşması neticesinde Anadolu'dan gelenler de eklendi. Lozan Antlaşması'n-da Arnavutça konuşan küçük bir müslüman grubun Tesalya'da kalmasına izin verildi. Aralarında Çatalca yakınlarındaki büyük Durbali Sultan Tekkesi'nin Bektaşî dervişleri bulunmaktaydı. Son liderleri olan Baba Seyyid'in 1973 yılındaki ölümüne kadar faal haldeydi. Bu önemli tekke 2005-2006 yıllarından itibaren gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarından sonra yeniden faaliyete geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ekklisíes stìn Elláda metà tín Alosi, 1453-1850 (ed. Ch. Bouras), Athens 1882-1993, II, 121-166; IV, 113-128; C. Bigham, With the Turkish Army in Thessaly, London 1897; L. Heuzy, Excursion dans la Thessalie turque en 1858, Paris 1927; D. M. Nicol, Meteora: The Rock Monasteries of Thessaly, London 1963; N. K. Moutsopoulos, Ta Thessalika Ambelakia, Eisagogi stin istoria, tin koinopraxia kai ta archontika tis komopoleos, Larissa 1966; A. Vakalopoulos, Ta kastra tou Platamona kai tis Orieas Tempon kai o tekes tou Hassan Baba, Thessaloniki 1972; A. P. Avramea, I Vyzantiní Thessalía méhri tou 1204, Symvoli eis tin istorikni geographian,

Athens 1974; B. Ferjančić, Tesalija u XII i XIV veku, Beograd 1974; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini I: Hellas und Thessalien, Wien 1976, tür.yer.; M. Sivignon, "The Demographic and Economic Evolution of Thessaly (1881-1940)", An Historical Geography of the Balkans (ed. F. W. Carter), London-New York 1977, s. 379-407; R. Lawless, "The Economy and Landscapes of Thessaly during Ottoman Rule", a.e., s. 501-533; D. Philippidis - G. Konstantas, Geographia Neoteraki (ed. A. Koumarianou), Athens 1988, s. 164-194; S. Gouloulis, "Oras ton Kellion. Symvoli topographiki kai historiki", Praktika Diethnis Synedriou gia tin Archaia Thessalia, Athens 1992, s. 473-497; a.mlf., Ta Aphierotiria titon Tourchanidon, Larissa 2003; A. S. Choulia, "Les monuments musulmans en Thessalie", La Thessalie, Quinze années de recherches archéologiques, Athènes 1994, I, 453-460; M. Kiel, "Das türkische Thessalien: Etabliertes Geschichtsbild versus osmanische Quellen. Ein Beitrag zur entmythologisierung der Geschichte Griechenlands", Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit (ed. R. Lauffer - P. Schreiner), Göttingen 1996, s. 109-196; a.mlf., "Episimes Tourkikes Piges gia ti Monastiriaki Zoi kai ta Monastiria tis Anatolikis Thessalias kata ton 160 Aiona", Agiá, Istoriká Archaiologiká, Praktiká tou A'Istorikoú-Archaiologikoú Synedriou gia tin Agiá kai tin Eparchia tis, Agiá (ed. D. K. Agrafiotis), Larissa 2002, s. 225-271; a.mlf., "Orta Yunanistan'daki Durbalı Sultan Bektaşi Tekkesi (Mimarisi, Epigrafisi ve Tarihi Üzerinde Birkaç Not)", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 409-425; a.mlf., "Ottomanikés Dioikitikés Pigés tin Istoría tis Thessalías", Thessalía, Istorikes Piges (E.T.E.D.K,

yay.), Larissa 2006, s. 16-35; a.mlf., "To Pistopointiko genniseos ton Ambelakion, Othomanikes piges tis idrusis kai tis istorias tous 1455-1570", Thessaliko Imerologio, sy. 29, Larissa 1996, s. 89-96; sy. 31 (1997), s. 277-278; a.mlf., "I emphanisis kai proimi istoria tis Karditsa symphona me tis Othomanikes Piges", a.e., sy. 53 (2008), s. 65-82; a.mlf., "Durbalı Sultan Resurrected?/Durbalı Sultan Yeniden Ortaya mı Çıkıyor?", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî, sy. 52 (İrene Melikof Anısına), Ankara 2009, s. 53-57; A. Petronó-tis, "Othomaniká Arhitektonímata Thessalikoú Almiroú", Archaiopthiotika, II, Almiros 1997, s. 23-124; J. Alexander, "Thessaly, Hellas, Vlachia and the Earthquake of 1544", Natural Disasters in the Ottoman Empire (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 1999, s. 223-240; N.

Rimatisídis, “Synoptikí perigraphí tis Thessalías, Smyrni 1874”, Thessalía, Istorikes Piges, s. 17-23 (36/37); P. G. Tsiakoumis, O Tekes ton Bektasidon sto Ireni Pharsalon, Athens 2006; S. Laiou, “Some Considerations Regarding Çiftlik Formation in the Western Thessaly, Sixteenth-Nineteenth Centuries”, The Ottoman Empire, The Balkans, The Greek Lands: Toward a Social and Economic History (ed. E. Kolovos v.dğr.), İstanbul 2007, s. 255-277; N. Beldiceanu - P. S. Nasturel, “La Thessalie entre 1454/55 et 1506”, Byzantion, LIII, Bruxelles 1983, s. 104-156; N. Beldiceanu, “Timariotes chrétiens en Thessalie, 1454/55”, Südost-Forschungen, XLV, Leipzig 1986, s. 45-81; P. Magdalino, “Between Romaniae: Thessaly and Epirus in the Later Middle Ages”, Mediterranean Historical Review, IV, London 1989, s. 87-100; N. Karafillis, “To gephira tou Moscholouriou, Phriloi-Paradóseis-Istorí”, Thessaliko Imerologio, sy. 20 (1991), s. 81-91; J. C. Alexandropoulos, “Ta othomaniká tourkiká éngrafa tis Ierás Monís Dousíkou, i moní os ta mésa tou 16ou aióna”, Trikalina, XIV, Trikala 1994, s. 101-120; A. Savvidis, “Splittered Medieval Hellenism, the Semiautonomous State of Thessaly and its Place in History, 1213-1470”, Byzantion, LXVIII (1998), s. 406-418; a.mlf., “Tesalya”, EI^2 (İng.), X, 420-422.

Machıel Kıel

TESÂNÜD

(التساند)

Toplumda bireylerin ve grupların birbiriyle dayanışma halinde yaşamasını ifade eden ahlâk terimi.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamındaki sened kökünden türeyen tesânüd “dayanmak, yaslanmak” (istinâd) ve “her topluluğun kendi sancağı altında toplanması” şeklinde iki farklı mânaya gelmektedir (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “snd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “snd” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “snd” md.). Kelime Türkçe’de toplumu oluşturan bireylerin birbiriyle dayanışma ve yardımlaşma içinde olmasını, birbirine güç ve destek sağlamasını ifade eden ahlâk terimi şeklinde kullanılmaktadır. Bugünkü Türkçe’de yeni kelime olarak dayanışma ile karşılanmaktadır. Kaynaklarda aynı veya yakın anlamda teâvün (yardımlaşma), tezâhür (sırt sırta verme), tenâsur (yardımlaşma), tedâmün (birine destek verme), teâlüf (kaynaşma), teâhî (kardeşlik bağı oluşturma), tevâsül (birbiriyle ilişki kurma) gibi kavramlar geçmektedir. Modern Arapça’da tesânüd yerine daha çok tekâfül kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de tesânüd kelimesi geçmemekle birlikte müminlerin kardeş olduğu ilkesi benimsenerek (el-Bakara 2/220; Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10) dayanışmanın psikolojik ve ahlâkî zemini hazırlanmış, birçok âyette doğrudan ve dolaylı biçimde dayanışma ve paylaşmanın sosyal ve insanî değeri üzerinde durulmuştur. Bazı âyetlerde teâvün (el-Mâide 5/2), tezâhür (el-Bakara 2/85; el-Kasas 28/48; et-Tahrîm 66/4) ve kefâlet (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfl” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nfḳ” md.) kavramları geçmektedir. Birçok âyette müminlerin birbirine maddî yardımda bulunmasını teşvik için kullanılan “infak” da bunlara eklenebilir. Mâûn sûresinin son âyetinde geçen “mâûn” kelimesi müfessirler tarafından yardımlaşmanın örnekleri olan “zekât, sadaka, yiyecek içecek; insanların yardım maksadıyla aralarında alıp verdikleri kap kacak gibi şeyler” diye açıklanmıştır (Taberî, XII, 709-715; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 108-109; Elmalılı, IX, 6163-6164). Kur’an’daki ülfet kavramı

da (Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/63) “birlikte yaşama eğilimi” biçiminde yorumlanmış ve Allah’ın insanlığa bir lutfu olarak görülmüştür (Gazzâlî, II, 157, 158). Mâverdî, ülfetle ilgili âyetleri açıklarken Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasında köklü bir düşmanlık varken İslâm sayesinde birbirine sımsıkı bağlanan kardeşler ve dayanışma içinde olan dostlar haline geldiklerini ifade eder (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 149-150). İlgili âyetler incelendiğinde din kardeşliğinin ilk şartının başkalarına karşı kötü duygular beslemekten ve zararlı davranışlardan sakınmak, ikinci şartının da din kardeşlerine karşı iyi duygular beslemek ve sıkıntılarını paylaşmak olduğu görülür (meselâ bk. el-En‘âm 6/151-153; el-İsrâ 17/23-38; el-Hucurât 49/9-13). İnsanın öncelikle yakın çevresiyle ilgilenmesi ve onlarla dayanışma içinde bulunması onun tabiatının bir gereği olup Kur’ân-ı Kerîm’de bu durumun dikkate alındığı ve ilgili âyetlerde bu çevrenin öncelik sırasına göre ana babayı ve diğer akrabayı, yakın ve uzak komşuyu, yakın arkadaşı, yetimleri, yoksulları, yolcuları ve kişinin sorumluluğu altında bulunan başka insanları, nihayet yardıma muhtaç herkesi kuşatacak biçimde genişlediği görülür (el-Bakara 2/83, 177; en-Nisâ 4/36; el-İsrâ 17/26). Ancak Kur’an’da dayanışmanın özellikle iyilik ve takvâ konularında olması istenir; kötülük, düşmanlık ve saldırganlık türünden işlerde yardımlaşma yasaklanır (el-Mâide 5/2).

Hadislerde tesânüd (Tirmizî, “Tefsîr”, 20; Dârimî, “Muḳaddime”, 24) ve tezâhür (Müsned, V, 100; Müslim, “Ṭalâḳ”, 30; el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭalâḳ”, 22, 23) kavramları sözlük anlamlarıyla kullanılmıştır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “et-Teʿâvün fî binâʾi’l-mescid” (“Ṣalât”, 63), “Teʿâvünü’l-müʾminîn baʿḍuhum baʿḍan” (“Edeb”, 36) başlıklı iki bab bulunmaktadır. İkinci babda zikredilen bir hadiste Resûlullah’ın, “Müminler topluluğu tuğlaları birbirini tutan binaya benzer” buyurduğu ve ardından parmaklarını birbirine kenetlediği ifade edilir. Aynı yerdeki başka bir rivayette bir kişinin ihtiyacını arzetmesi üzerine Resûlullah’ın yanındakilere dönerek, “Ona yardımcı olursanız ecrinizi alırsınız; Allah dilediği şeyi peygamberinin diliyle söyleterek gerçekleştirir” dediği bildirilir. Hadis mecmualarında ana babaya saygı, sıla-i rahim, yetimleri, yoksulları, kimsesizleri himaye, komşu hakları, sadaka, infak ve ihsan, birlik ve kardeşlik, ziyaret, hediyeleşme, dostlara yemek yedirme ve misafirperverlik gibi konulara dair hadisler aynı zamanda yardımlaşma ve dayanışmayı içerir. Bununla ilgili bir hadiste, “Müminler birbirini sevmekte, birbirine acımakta ve himaye

etmekte bir organı hasta olduğunda diğerleri de acı çekip uykusuz kalan bir bedenin organları gibidir” buyurulmuştur (Müsned, IV, 270; Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66). Resûl-i Ekrem’in hicretin hemen ardından Medine’de gerçekleştirdiği faaliyetler arasında selâmlaşmanın yaygınlaştırılması, açların doyurulması, yakınların ziyaret edilip gözetilmesi, mescid ve mektep yapılması gibi sosyal konulara dair tavsiyelerin ön plana çıktığı görülür (Makrîzî, I, 69). Bu uygulamaların en önemlisi bazı Mekkeli sahâbîlerin önce kendi içlerinde, daha sonra ensardan bazı kimselerle kardeş ilân edilmesidir (bk. MUÂHÂT). Bu kardeşliğin taraflar arasında veraset ilişkisine kadar gitmesi, Medine’de yerleşen ilk İslâm toplumunda sosyal adaletin ve dayanışmanın güçlendirilmesi yolunda atılmış önemli bir adımdır (Hamîdullah, I, 196). “Medine anayasası” denilen ve bilinen ilk yazılı anayasa kabul edilen belgede Medine şehir devletini oluşturan müslümanlar, yahudiler ve diğer grupların birbiriyle ilişkilerinin

düzenlenmesi, idarî ve adlî yapıların, din ve vicdan hürriyetinin belirli esaslara bağlanması yanında toplumsal dayanışma bilincinin geliştirilmesi de amaçlanmıştır. Hz. Peygamber’in hicretin 5. senesinde (626-27) baş gösteren kıtlık üzerine kendisini hicret etmeye mecbur bırakan Mekkeliler’in yardım isteğine olumlu cevap vermesi (a.g.e., I, 274) İslâm’da tesânüdün insanî boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

Fıkıh eserlerinde, gerek akrabalar gerekse müslümanlar arasında yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik eden âyetlerden hareketle muhtaç durumda olanlara yardım etmenin öncelikle yakınlarının görevi olduğu belirtilir. Hanefîler’e göre aradaki din farkı bile akrabaların bu yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Yardımlaşma ve dayanışmada gönüllü davranma esastır, ancak bakım yükümlülüğünü yerine getirmekten kaçınan akraba aleyhine dava açılabilir. Kaynaklarda akrabalarla ilgili dayanışmanın çerçevesi oldukça geniş tutulmuştur. Ancak muhtaç kimse bu çerçeveye giremeyecek kadar kimsesiz ve himayesiz ise bu durumda büyük aile olan toplum devreye girer ve muhtacı destekleme görevi ona düşer; bazan toplum adına bu görevi devlet yerine getirir. Devlet görevini ihmal ederse muhtaç durumda olana yargı aracılığıyla hakkını alma yolu açıktır (M. Ebû Zehre, s. 69-74; M. Receb Beyyûmî, II, 1154-1163). Fârâbî bazı siyaset bilimcilerinin, devlet gelirlerinden bir kısmını ihtiyaç sahibi ve düşkün

kesimlerle çalışma gücü bulunmayanların bakımına ayırmak gerektiği düşüncesinde olduklarını ifade eder (Fuṣûl münteze῾a, s. 76). Zekât, kurban, sadaka-i fıtır, fidye, kefâret, nezir, karz gibi konulara ve kardeşlik, yardımlaşma, paylaşmaya dair âyet ve hadisler İslâm kültüründe tesânüdün kurumlaşmasında önemli ölçüde etkili olmuştur (M. Ebû Zehre, s. 97-101; Kemâl Bû Zeyd, III, 1204-1206). Meselâ yemini bozmak, ihramda iken avlanma yasağına uymamak, kasten ramazan orucunu bozmak gibi bazı suçlar için konulan kefâretler (el-Bakara 2/184, 196; el-Mâide 5/89; el-Mücâdile 58/3-4), bir yandan cezalandırma amacı taşırken diğer yandan yoksul ve düşkünlere maddî destek sağlama hedefine hizmet etmektedir. Ayrıca İslâm'ın dört temel ibadeti olan namaz, oruç, zekât ve haccın da toplumsal iletişimi ve dayanışmayı geliştirici etkileri vardır. İlkini bizzat Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği, daha sonraki dönemlerde çok genişleyen vakıflar İslâm medeniyetinde tesânüd ilkesinin hayata geçirildiği en önemli kurumlardır. Menfaati halka tahsis edilen vakıf eserleri, insanların onurunu zedelemeden ihtiyaçlarının karşılanıp sıkıntılarının giderilmesi gibi büyük yararları yanında dolaylı olarak sosyal barışın korunup desteklenmesine de önemli katkı sağlamaktadır.

İslâm âlimleri insanın sosyal varlık oluşunu onun kendi kendine yetersizliğinin, dolayısıyla dayanışmaya ihtiyacının zorunlu sonucu olarak görmüşlerdir. Konuyu felsefî açıdan ele alan ilk müslüman düşünürlerden Fârâbî, insanın kendi varlığını sürdürebilmesi ve insanî yetkinliğini kazanabilmesi için gerekli olan şartları elde edebilmesinin diğer insanlarla bir arada dayanışma içinde yaşamasına bağlı olduğunu, yeryüzünde toplumların meydana gelmesinin temelinde bu zorunluluğun bulunduğunu belirtir. Fârâbî, bu açıdan toplumsal dayanışmayı -hadiste görüldüğü gibi- bir bedenin organları arasındaki ilişkiye benzetir (Ârâ᾽ü ehli'l-medîneti'l-fâżıla, s. 117-119). Bu temel fikir İslâm düşünür ve âlimleri arasında ortak bir kabul haline gelmiştir. Meselâ Râgıb el-İsfahânî de yalnız başına yaşayan insanın en basit ihtiyaçlarını bile gideremeyeceğini, bu sebeple insanların yardımlaşma ve dayanışmaya muhtaç olduklarını ifade ederek eski siyaset kültüründeki, "İnsan tabiatı gereği medenî bir varlıktır" sözüyle Resûl-i Ekrem'in müminler topluluğunu tuğlaları birbirini tutan binaya, yine müslümanlar arasındaki sevgi, merhamet bağlarını biri hastalandığında diğerleri de acı hisseden organlar arasındaki güçlü ilişkiye benzeten hadislerinin bu gerçeği dile getirdiğini kaydeder (eẕ-Ẕerî῾a, s. 374). İbn

Haldûn aynı sebeplerle insanın toplumsal bir varlık olarak yaratıldığını, dayanışma ve yardımlaşmaya ihtiyacı bulunduğunu söyler (Muḳaddime, s. 42-43). Aynı düşünür, ülfetin önemiyle ilgili âyeti (el-Enfâl 8/63) açıklarken kalplerin değersiz heveslere ve dünyaya kapılması durumunda bunun benlik çekişmeleri doğuracağını ve ihtilâfları arttıracağını, buna karşılık kalplerin dünya heveslerinden vazgeçip Allah'a yönelmesi ve O'na teslim olması halinde benlik davalarının ortadan kalkıp yardımlaşma ve dayanışmanın yayılacağını belirtir (a.g.e., s. 157).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ʿavn", "nfḳ", "snd" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿavn", "snd" md.leri; Müsned, IV, 270; V, 100; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, XII, 709-715; Fârâbî, Fuṣûl müntezeʿa fî ʿilmi'l-aḫlâḳ (nşr. Fevzî Mitrî Neccâr), Beyrut 1971, s. 76; a.mlf., Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 117-119; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 149-150; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 374; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 157, 158; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXXII, 108-109; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 69; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 42-43, 157; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6163-6164; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 196, 274; Ömer Ahmed Abdürrahîm, "et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm", Müşkilâtü'l-müctemaʿi'l-İslâmî el-Muʿâṣır, Kahire 1393/1973, s. 259-264; M. Ebû Zehre, et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 69-74, 97-101; M. Receb el-Beyyûmî, "et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm", Kitâbü'l-Müʾtemeri'ṡ-ṡânî ʿaşer li-mecmaʿi'l-buḥûṡi'l-İslâmiyye, Kahire 1423/2002, II, 1151-1168; Kemâl Bû Zeyd, "et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm", a.e., III, 1169-1210.

Osman Demir

TESBİH

(التسبيح)

Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh ve yüce olduğuna inanıp bunu sözleri ve davranışlarıyla belirtme anlamında terim.

Sözlükte "suda hızla yüzüp mesafe almak" mânasındaki sebh (sibâha) kökünden türeyen tesbîh, terim olarak Cenâb-ı Hakk'ı ulûhiyyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eder. Aynı kökten sübhâne kelimesine lafza-i celâlin eklenmesiyle oluşturulan sübhânellah terkibi tesbihle aynı anlama gelir. Her iki terim de Allah'tan başkasına nisbet edilemez. Kur'ân-ı Kerîm'de seksen dokuz yerde geçen "sebh" kavramı ikisi Mekkî, beşi Medenî yedi sûrenin (İsrâ, Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a, Tegābün, A'lâ) başında farklı şekillerde yer alır. Bu sûrelerden Mekke'de nâzil olan İsrâ ve A'lâ dışındakiler "Müsebbihât" diye anılır. Söz konusu sûrelerde ilk âyetlerin muhtevası tesbih ve tenzih kavramlarının âdeta birer gerekçesi niteliğindedir. Râgıb el-İsfahânî, tesbihin terim anlamının kelimenin kökündeki "hızlı biçimde yüzme" mânasıyla alâkalı olduğuna dikkat çekerek bu kavrama "kulun Allah'a ibadet etme niyetiyle her türlü kötülükten hızla uzaklaşması" anlamı verir (el-Müfredât, "sbḥ" md.). Buradan hareketle tesbihe "insanın sürekli biçimde ilâhî kontrol altında bulunduğunu bilmesi, daima iyi ve yararlı işler yapmaya çalışması" şeklinde daha kapsamlı bir içerik belirlemek mümkündür.

Birçok âyette evrenin ve ondaki her şeyin, meleklerin, dağların, taşların, kuşların, yıldızların, hayvanların, gök gürültüsünün ... Allah'ı tesbih ettiği, ancak insanların bunu tam anlayamadıkları ifade edilir (meselâ bk. er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41; er-Rahmân 55/6; el-Haşr 59/24). Bu âyetlerin tefsiri bağlamında İslâm düşünürleriyle İslâm âlimleri dikkat çekici açıklamalar yapmıştır. Ya'kūb b. İshak el-Kindî, âyetlerdeki tesbihin sözü edilen varlıkların tabiatın işleyişi için kendilerine verilen görevi yerine getirmeleri şeklinde anlamıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kindî'ye benzer şekilde naslarda bütün varlıklara nisbet edilen secde ve tesbih ifadelerinin onların yaratılış ve işleyişindeki mükemmelliğin Allah'ın

birliğine delâlet etmesi mânasına geldiğini belirtmiş, ayrıca söz konusu âyetlerde yer alan, “Siz onların tesbihini anlayamazsınız” beyanına dayanarak nesnelerin kendilerine has bir çerçeve içinde tesbihte bulunabileceğini söylemiştir. Râgıb el-İsfahânî de Mâtürîdî’nin bu yorumları paralelinde açıklamalar yapmıştır (el-Müfredât, “sbḥ” md.).

Tesbih kavramı hadislerde geniş biçimde yer alır. Wensinck’in el-Muʿcem’inde bu kavrama dokuz sütun hacminde bir yer ayrılmıştır (II, 390-395). Bu rivayetlerin incelenmesinden tesbihin asıl anlamı yanında zikir, dua ve hamd gibi mânalara geldiği ve nâfile namaz yerine de kullanıldığı anlaşılır. Tesbih hadislerde istiğfar, tekbir, tehlîl ve takdisle birlikte geçmektedir. Birçok rivayette görülen “sübha” kelimesi de tesbihle eş anlamlıdır. “Sübbûhun kuddûs” (her türlü ayıp ve kusurdan arınmış) kelimeleri Resûl-i Ekrem’in rükû esnasındaki tesbihatı arasında zikredilmiştir (Müsned, VI, 35, 94; Müslim, “Ṣalât”, 223). Hadislerde namazdan sonra otuz üç defa tekrarlanması tavsiye edilen tesbih, tahmîd ve tekbirlere de yer verilmiş (Müsned, V, 196; Buhârî, “Ezân”, 155, “Daʿavât”, 17; Müslim, “Mesâcid”, 142, 144-146, “Ẕikir”, 80), ayrıca söz konusu lafızlarla on defa, 100 defa tesbihte bulunulması öğütlenmiştir. Namazlarda iftitah tekbirinden sonra okunan Sübhâneke ile rükû ve secdedeki tesbihler de el-Muʿcem’de yer alan çeşitli rivayetlerde görülmektedir.

Gerek namazların sonunda gerek başka münasebetlerle yapılan tesbih ve zikirlerin tesbih taneleri vb. şeylerle sayılması Asr-ı saâdet’te ve ashap döneminde pek hoş karşılanmamış, bunun yerine parmakla sayılması tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber, hurma çekirdeği veya çakıl taşıyla tesbih ve zikirlerini sayan kadınlara bunu yapmaktansa, “Yaratıkları sayısınca Allah’ı yüceltir, tenzih ederim” demelerini öğütlemiş (Tirmizî, “Daʿavât”, 103), bir defasında, “Ey kadınlar topluluğu! Tesbihlerinizin hesabını parmaklarınızla tutun, çünkü âhirette onlar da sorguya çekilecek ve konuşturulacaktır” buyurmuştur (Tirmizî, “Daʿavât”, 71; krş. Ebû Dâvûd, “Vitir”, 24). Abdullah b. Mes‘ûd bazı kimselerin camide toplanıp ellerindeki çakıl taşları sayısınca tekbir, tehlîl ve tesbihte bulunduklarını haber alınca, bunların yanına gidip, “Bu taşlarla günahlarınızı sayın, sevaplarınızın kaybolmayacağına ben kefilim” demiş ve onları bundan şiddetle menetmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 23). Ancak bu uygulama daha sonraları âdet haline geldiğinden, riyaya vesile kılınmaması ve dinî bir

renge büründürülmemesi şartıyla kullanılmasında sakınca görülmemiş, bid‘attan sayılmamıştır (M. Revvâs Kal‘acî, II, 1787-1788).

Tesbih tevhid inancını pekiştiren bir kavramdır, tenzih ve takdis de aynı mahiyettedir. Kur’an âyetleriyle hadis rivayetlerinde tesbihe yapılan atıflar bu kavrama daha geniş bir içerik kazandırmıştır. Buna göre tesbihin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için duygu ve düşüncenin yanı sıra davranışların ve dilin de buna göre bir işlev üstlenmesi gerekir. Evreni yaratan ve yöneten varlığın yüce ve münezzeh oluşu bilgisine öncelikle düşüncenin ulaşması, gönlün de buna katılması tesbih eyleminin birinci aşamasını oluşturur. Ardından kişinin bütün kötülüklerden süratle kaçıp Allah’a sığınması aşaması gelir. Üçüncü aşamada hem iç etkilenmeyi sağlamak hem bu psikolojiyi sürdürmek için tesbih lafızlarının dille tekrarlanması söz konusudur. Bu kademelerin aşılması sonunda, “Biz, her birimizin sahip bulunduğu makamda saf saf durur ve Allah’ı tesbih ederiz” diyen meleklerin (es-Sâffât 37/164-166) itaat ve tesbih makamına yaklaşmak mümkün olur.

Tesbih kavramıyla ilgili eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Dayf Mücâhid, et-Tesbîḥ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1987); Hasan eş-Şeyh el-Fâtih eş-Şeyh Karîbullah el-Hüseynî, es-Sübḥa: Meşrûʿiyyetühâ ve edilletühâ (Beyrut 1412/1992); Muhammed b. İshak Kendû, et-Tesbîḥ fi’l-Kitâb ve’s-Sünne ve’r-red ʿale’l-mefâhîmi’l-ḫâṭiʾeti fîh (I-II, Riyad 1426); Ahmed Şevkī İbrâhim, Tesbîḥu’l-kevn (Kahire 2003). Songül Şimşek Kur’an’daki Tesbih Kavramının Semantik Analizi (2004, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Gezim Dungaj Kur’an’da Tesbih Kavramı (2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “sbḥ” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 427; Kāmus Tercümesi, I, 894-895; Wensinck, el-Muʿcem, II, 390-395; Müsned, V, 196; VI, 35, 94; Kindî, Resâʾil, I, 245-248; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân

(nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006-2007, VIII, 282-283; X, 180-182; bk. a.e., “Fihrisü’l-muṣṭalaḥât”, “tesbîḥ” md.; Elmalılı, Hak Dini, I, 301, 313; VII, 4729-4730, 4953-4955; VIII, 5737-5743; IX, 6241-6253; R. A. Nicholson, eṣ-Ṣûfiyye fi’l-İslâm (trc. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1371/1951, s. 22; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2001, II, 1787-1788; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 313-314; S. M. Zwemer, “The Rosary in Islam”, MW, XXI/4 (1931), s. 329-343; M. S. Belguedj, “Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains”, REI, XXXVII (1969), s. 291-322; Winifred S. Blackman, “Rosaries”, ERE, X, 852-853; [Nihad M. Çetin], “Sebbih”, İA, X, 289; A. J. Wensinck - [T. Yazıcı], “Sübha”, a.e., XI, 79-81; a.mlf., “Subḥa”, EI² (İng.), IX, 741-742; Fr. Buhl, “Sübhân Allah”, İA, XI, 81; L. Gardet, “al-Asmāʾ al-Ḥusnā”, EI² (İng.), I, 714; D. Gimaret, “Subḥān”, a.e., IX, 742-743; Mehdî Mutî‘, “Tesbîḥ”, DMBİ, XV, 287-289; Mâlik Hüseynî - Muhsin Muînî, “Tesbîḥ (1)”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 293-296; Pervâne Urûcniyâ, “Tesbîḥ (2)”, a.e., VII, 296-299.

Metin Yurdagür

FIKIH.

Güneş doğmadan ve batmadan önce, gece ve gündüzün değişik saatlerinde Allah’ı tesbih etmenin emredildiği âyetlerde (Âl-i İmrân 3/41; Tâhâ 20/130; er-Rûm 30/17-18; el-Feth 48/9; Kāf 50/39-40) tesbihin “namaz” anlamında kullanıldığı birçok âlim tarafından ifade edilmiş ve bu yorum namaza Sübhâneke duasıyla başlanması, rükû ve secdelerde yapılan tesbihlerin namazın bir parçası olması, namazın bir bütün halinde Allah’ı tenzih ve yüceltme anlamına gelmesi gibi delillerle desteklenmeye çalışılmıştır. Yine “sübhâne” lafzının “sübhânellah, sübhânehû, sübhâneke, sübhâne rabbî” vb. şekillerde geçtiği âyetlerin bir kısmında Cenâb-ı Hak kendisini tesbih edip O’na nasıl tesbih edileceğini öğretmiş, bazılarında da peygamberlerin, meleklerin ve sâlih kullarının bu ifadelerle O’nu zikrettiğini bildirmiştir (el-Bakara 2/32, 116; Yûsuf 12/108; el-İsrâ 17/1, 93, 108; er-Rûm 30/17). Birçok hadiste Allah’ı tesbih için farklı lafızlarla yapılan zikir ve dualar yer almakta, “sübha” kelimesi “nâfile namaz” anlamında kullanılmakta, bazı

hadislerde teşehhüd, zikir ve tesbih esnasında Allah'ın birliğine işaret amacıyla kullanılan işaret parmağından "sebbâha" (tesbih eden)

diye söz edilmektedir. Sübhânellah vb. tesbih ifadelerini zikir amacıyla söylerken abdestli olmak gerekmemekle birlikte Allah'ı zikrederken abdestli bulunmanın efdal olduğu belirtilmiştir. Tesbihin sayısını belirlemek için namaz dışında iken parmakların, taş ve tesbih gibi araçların kullanılması câizdir. Namazda iken tesbihi içinden ya da parmak uçlarıyla saymak bazı fakihlerce mekruh, bazılarınca câiz görülmüştür.

Zikir için uygun sayılmayan yer ve zamanlar hariç Allah'ı tesbih etmek herhangi bir vakitle sınırlı değildir. Mutlak anlamda Allah'ı tesbih etmenin fazileti bir hadiste şöyle ifade edilir: "Bir kimse gün içinde yüz defa 'Allah'ı hamd ile tesbih ederim' (sübhânellāhi ve bi-hamdihî) derse deniz köpüğü kadar da olsa günahları affolunur" (Müslim, "Ẕikir", 28). Ancak bazı âyet ve hadislerde belirli zamanlarda tesbihatta bulunulması teşvik edilmiştir (bu âyetlerde geçen tesbihin namaz anlamına geldiği görüşü de vardır). Meselâ vakit namazlarından sonra yapılan tesbihat (Müslim, "Mesâcid", 142-146), sabah akşam yüzer defa "sübhânellāhi ve bi-hamdihî" denilmesi (Müslim, "Ẕikir", 29) gibi. Ayrıca namaza başlarken Sübhâneke duasının okunması konuyla ilgili hadislere dayanan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre sünnet, bu hadisleri zayıf gören Mâlikîler'e göre mekruhtur. Rükûda "sübhâne rabbiye'l-azîm" denilmesi Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre sünnet, Hanbelîler'e göre bir defa söylenmesi vâcip, üç defa söylenmesi sünnettir. Cemaatle kılınan namazlarda bu tesbihin üç defadan fazla söylenmemesinin daha uygun olduğu, tek başına kılınan namazlarda daha çok söylenebileceği kaydedilmektedir. Secdede "sübhâne rabbiye'l-a'lâ" şeklinde yapılan tesbih için de aynı hükümler geçerlidir. İmamın namazda yanılması durumunda cemaatin onu "sübhânellah" deyip uyarması dört mezhebe göre müstehaptır. Mâlikîler kadınların da bu kapsamda olduğu kanaatindedir; çoğunluğa göre ise onlar el çırparak uyarıda bulunmalıdır (ilgili hadisler için bk. Müslim, "Ṣalât", 102-106). Namaz kılarken kapıyı çalan birine namazda olduğunu bildirmek, tehlikeli bir durumu farketmeyen kimseyi uyarmak veya farkına varmadan bir şeye zarar vermek üzere olan kişinin dikkatini çekmek amacıyla "sübhânellah" denilebilir. Bayram namazlarındaki zevâid tekbirleri arasında tesbih vb. zikir sözlerini söylemek Mâlikîler dışındaki çoğunluğa göre müstehaptır.

Şaşırma, hayret etme gibi durumlarda Hz. Peygamber'in "sübhânellah" dediği rivayet edilmiştir (Müslim, "Ḥayıç", 116; "Ḳasâme", 24). Gök gürültüsü işitildiğinde, "Gök gürültüsünün kendisini hamd ile tesbih ettiği, meleklerin de heybetinden dolayı kendisine tesbihatta bulunduğu Allah'ı tesbih ederim" duasını okumak müstehaptır (yakın anlam içeren bir âyet için bk. er-Ra'd 13/13). Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli Risâle fî kelâmihî ʿalâ "sübḥânallāh" bi-iʿrâbihâ ve şerḥihâ, Mekhûl b. Fazl en-Nesefî Kitâb fî fażli sübḥânallāh, Niftaveyh Mesʾeletü sübḥân adıyla birer eser yazmışlardır. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'te tesbih kavramı hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sbḥ" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "sbḥ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "sbḥ" md.; et-Taʿrîfât, "Tesbîḥ" md.; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, VIII, 282-284; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, II, 178-180, 192, 240, 397, 412, 414; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, II, 29; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 347-348, 367, 380, 381; II, 48; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 147, 155, 189-190, 317-318; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 99, 147; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 248; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 272-273; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 320, 328, 332, 551, 559, 568; Muhammed b. İshak Kendû, et-Tesbîḥ fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'r-red ʿale'l-mefâhîmi'l-ḫâṭiʾe fîh, Riyad 1426, I-II; D. Gimaret, "Subḥān", EI² (İng.), IX, 742-743; "Tesbîḥ", Mv.F, XI, 280-292.

Mehmet Boynukalın

MÛSİKİ.

“Sübhânellah” kelimesini söylemek suretiyle “Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih ederek ululamak, yüceltmek” anlamında olan tesbîh bu maksatla her vakit namazının sonunda otuz üçer defa “sübhânellah”, “elhamdülillâh” ve “Allâhüekber” sözlerini terennüm etmekten ibarettir. Bu adın verilmesi namazın sonunda tekrarlanan üç kelimeden birincisinin “sübhânellah” olmasından dolayıdır.

Dinî mûsikinin cami mûsikisi bölümü eserlerinden bir form olup cumhur müezzinliği içerisinde mütalaa edilen tesbih, camilerde namazdan sonra müezzin mahfilinde bir veya birkaç müezzin tarafından bölüm bölüm ve bazan nöbetleşe cemaatin dua etmesine zemin hazırlamak için irticâlen değişik makamlardan ve usulsüz olarak icra edilir. Her bir tesbih sözü ilk defa müezzin tarafından yüksek sesle, geri kalan kısımlar cemaatin gizli tekrarı ile okunur. Dinî mûsiki açısından bu icrada dikkat edilmesi gereken husus müezzinler arasındaki melodi uyumu olup bu da cümleler arasındaki perdelerin uyuşması şeklinde izah edilebilir. Tesbih esnasında bir müezzinin bir önceki ifadede bıraktığı perdeden diğer müezzin uyumlu biçimde devam etmelidir. İcrada tesbih sözleri uzun cümlelerden oluşmadığı için makam geçkisi yapılmamalı, eğer yapılacaksa geçkinin de uyumlu olmasına dikkat edilmelidir. Türk dinî mûsikisinde ayrıca ramazan ayında ve kutsal gecelerde sabaha doğru müezzinler tarafından minarelerde okunan ve “sübhâne’l-melikü’l-mevlâ” veya “sübhâne’l-melikü’l-a‘lâ” sözleriyle başlayan eserlere “tesbih ilâhisi” adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul, ts., III, 67; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), s. 167, 169; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Beste Formları, Ankara 1992, s. 55; Recep Tutal, Türk-Din Mûsıkîsinde Na’t, Tesbih ve Temcidler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Pakalın, III, 471-472; Öztuna, BTMA, II, 391.

Erdoğan Ateş

TESBİH

(التسبيح)

Tekrar edilen zikrin sayısını belirlemek amacıyla ipe dizilen belli sayıdaki boncuklar.

Tesbih kelimesi Allah'ı zikretmenin yanında zikirlerin sayısını belirlemede kullanılan aletin adı olmuş ve Türkçe'de ses uyumuna göre "tespih" şekline dönüşmüştür. Araplar tesbih aleti anlamında "misbaha" kelimesini kullanırlar. İslâm'da tesbihin ilk ortaya çıkışı sahâbe dönemine kadar uzanır. Hz. Peygamber'in terekesi arasında bir tesbih bulunduğunu söyleyenler varsa da bu iddiayı sahih kaynaklarla doğrulamak mümkün değildir (Abdülhay el-Kettânî, III, 98, 100). Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'den tesbihin güzel bir hatırlatıcı olduğuna dair naklettiği söylenen hadis hakkında Nâsırüddin el-Elbânî mevzû demektedir (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, IV, 259). Tesbihin ortaya çıkmasını hadis kaynaklarında yer alan belli sayıda zikirlerle alâkalı rakamların etkilediği şüphesizdir. Zikirlerin eksik veya fazla yapılmasının sünnete uygun düşmeyeceğini düşünen sahâbeden bazıları çakıl taşı, hurma çekirdeği veya ip üzerine atılmış düğümlerle sayıyı belirlemeye çalışırlardı. Tavsiye edilen farklı

rakamlarda başka zikirler söz konusu ise de namazlardan sonra otuz üçer defa "sübhânellah", "elhamdülillâh", "Allāhüekber" demenin mükâfatıyla ilgili olanlar diğerlerine göre öne çıkmaktadır (Buhârî, "Ezân", 155, "Daʿavât", 11; Müslim, "Mesâcid", 114-146). Bu bakımdan müslümanların kullandığı tesbihler çoğunlukla araları farklı tipte boncukla ayrılmış, her zikir lafzı için otuz üçerden doksan dokuz tanelidir. Sayılara riayet için başlangıçta genellikle parmaklar kullanılmaktaydı. Bununla birlikte tesbihin tarihi açısından önem taşıyan bazı farklı uygulamalara rastlanmaktadır. Hz. Ali'nin torunu Fâtıma bint Hüseyin'in ipe atılmış düğümleri saydığı rivayet edilir (İbn Sa'd, VIII, 474). İpe atılan düğümler eskiden beri hâfızaya yardımcı olarak kullanılmıştır. Sa'd b. Ebû Vakkās ile Hz. Peygamber'in birlikte ziyaretine gittikleri bir hanımın çakıl taşı veya hurma çekirdeğiyle tesbih ettiğini görmüşlerdir (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 359; Tirmizî, "Daʿavât",

114). Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın da tesbihlerinin sayısını belirlemede çakıl taşı kullandığı rivayet edilir (İbn Sa‘d, III, 143; İbn Ebû Şeybe, II, 161). Ebû Hüreyre belli sayıda çakıl taşı veya çekirdeği küçük bir keseye koyar ve tesbihatını onların sayısınca yapardı (a.g.e., a.y.). Onun, üzerinde 2000 düğüm bulunan bir ipi olduğu ve bu sayıda tesbih çekmeden yatmadığı söylenir (Ebû Nuaym, I, 383). Resûl-i Ekrem, eşi Safiyye’nin yanında 4000 kadar çakıl taşı görmüş ve sorduğunda hanımı bunların sayısınca tesbih ettiğini söylemiştir (Tirmizî, “Daˁavât”, 104; Taberânî, XXIV, 74). Tesbihin ipe dizilmiş boncuklar şeklini almasının ne zaman başladığı kesin belli değildir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) sübhayı “sayısınca tesbih edilen boncuklar” şeklinde tanımlamaktadır (Kitâbü’l-ˁAyn, III, 152). Bu tarif tesbihin erken bir dönemde ortaya çıktığını gösterir.

Müslümanların kullandığı tesbih 33, 99, 500, 1000 ve 5000’lik olabilmektedir. Genellikle 99’luklar cami ve evlerde, 500’lük ve 1000’likler tekkelerde yer alır. Bunların taneleri normal tesbih taneleri büyüklüğünde olduğu gibi çok daha büyük olanları da vardır. 500’lük ve 1000’lik zikir tesbihleri vefat ettiğinde şeyhin sandukasına asılır. Suriyeli Alevîler kırk erenlerden esinlenerek kırklı tesbih kullanırlar. Alevî tesbihlerinde renklerden kırmızı Hz. Ali’yi, beyaz Fâtıma’yı, sarı Hasan’ı ve yeşil Hüseyin’i temsil etmektedir (Gürsoy, s. 34).

Tam bir tesbih taneler, imâme, nişane (durak), pul, tepelik, püskül veya kamçı gibi bölümlerden meydana gelir. Parçaların şekil ve tezyinat itibariyle birbirine uyumlu ve bir bütün halinde olması gerekir. Eskiden taneler “çıkrık-kemâne” denilen el tornalarında yapılırdı. Tane taslağı çıkrığa takılan ve kemâne ile ileri geri döndürülen matkapla delinir, sonra deliğin bir tarafı “çarkûşe” adlı konik matkapla genişletilir ve ardından taslak malafaya takılarak önce arda, peşinden rende denilen kalemlerle şekillendirilip kaol ile cilâlanırdı. Tesbih ustaları 1965’ten sonra elektrikli torna kullanmaya yönelmiş, son dönemlerde ise bilgisayarlı tornalarla bu iş daha kolay hale gelmiştir.

Tesbih yapılan maddeler genelde mineraller, değerli madenler, hayvanlardan elde edilen kabuk, kemik, boynuz türleri ve dişler; denizden çıkarılan inci, mercan ve sedef; bazı fosiller; sert veya kokulu ağaçlar; bir kısım bitkilerin çekirdekleri ve son zamanlarda ortaya çıkan sentetik

maddeler şeklinde ele alınabilir. Minareller otuz üçlük bir tesbihin her tanesi farklı bir türden yapılacak kadar çeşitlidir. Değişik renklerde akik, jasper, ametist, malakit, hematit, oniks, unakit, azurit, kuvars, ayn-i hir, kaplan gözü, fîrûze (turkuaz), lapis, necef, yeşim, yakut, zebercet, zümrüt ve Afganistan'da çıktığı yere nisbetle şahmaksut denilen (Şah Maksûd) şeffaf serpartin bunların başlıcalarıdır. Amber, bağa, balık dişleri, şîr-i mâhî (deniz aslanı, mors) dişi, fildişi, zergerdandan (gergedan boynuzu) elde edilen maddeler de tesbih yapımında kullanılır. Tesbih yapılan çok sayıda ağaç türü vardır, bunlardan bazıları şunlardır: Assamela (afrormasia [pericopsis elata]), abanoz, anjan, ardıç, demirhindi, fıstık, gül ağacı, pelesenk, sakız, sandal, servi, tik, kokobolo, şimşir ve öd ağacı. Bir tür hindistan cevizinin kabuğundan elde edilen kuka tesbihler çok değerlidir. Ayrıca on yılda olgunlaşan ve dünyanın en büyük meyvesi kabul edilen, yine bir tür hindistan cevizinin zamanla taş sertliğinde

katılaşmış sütü olan narçıl, kuruyunca sertleşen andız meyvesi, hurma ve zeytin çekirdekleri de tesbih yapımında kullanılır. Daha çok Baltık denizi etrafındaki ülkelerde toprak altından çıkarılan ve bir çam reçinesi fosili olan kehribar da tesbih imalinde yararlanılan en değerli maddelerdendir. Son zamanlarda katalin, bakalit ve fiber gibi sentetik maddelerden tesbih yapımı yaygınlaşmıştır.

Tesbihin taneleri genellikle toparlak (kürevî), yassıca yuvarlak, uçlu toparlak, dolgun ya da yarım beyzî (söbü), şalgamî, üstüvâne, kesme (iki tarafı düz), fasetalı (elmas gibi tıraş edilmiş) şeklinde olabilir. Doksan dokuzluk tesbihlerde otuz üçlük bölümlerin arasına diğer tanelerden biraz dışa doğru taşan ve durak denilen (nişane, halk arasında müezzin) iki adet ayırıcı parça yerleştirilir. Duraklar biçim bakımından imâmelerle bir bütünlük arzeder. Bazan tanelerin maddesinden ayrı bir maddeden, bazan da bunların iki tarafına farklı renkte taneler konulmuş olabilir. Pullar daha çok otuz üçlük tesbihlerin her on bir tanesi arasına konur. Tanelerin dizildiği ipin birleştiği yerde tesbihin imâme denilen uzunca başlığı yer alır. İmâme tepelikle birlikte tesbih ustasının sanat gücünü gösterdiği en önemli parçadır. Klasik ağaç tesbihlerde imâmeden sonra ipek bir püskül veya imâme ile arasına küçük taneler dizilmiş, tepelik (hâtime) yer alır. Tepelik, tanelerin dizildiği ipin (tahril) düğümünü gizleyen, ipin içinden geçirildiği "çivi" geri çekilerek ağzı kapatılan uzunca bir parçadır. Torna sanatının

inceliklerine izin vermeyen taş tesbihlerde ise genellikle, imâmenin ucuna altın veya gümüş kılaptanla örülmüş ve küçük mercan parçalarıyla bezenmiş kamçı takılır. Tanelerin arasına süs olarak fazladan konulan parçalara "harç" adı verilir. Tesbihlerin küçük tanelilerine "zenne" (kadın tesbihi), 1000 tanelilerine "elfiye" denir.

Osmanlılar'da tesbihçiliğin bir sanat halini alması XVII. yüzyıldan itibaren başlar. İstanbul İslâm dünyasında tesbihçiliğin merkeziydi. Türk erkeğinin çok sevdiği bir aksesuar olan tesbihin çok yüksek değer taşıyanları vardı. Kuka tanelerin üzeri kalem oymalarıyla süslenebilir ve içi ajur tekniğiyle oyulabilir; fildişi, zergerdan, Oltu taşından tanelerin üstüne kıymetli taşlar ve madenlerden kakma süsler yapılabilir veya çekilirken söylenen hamdele, tesbih ve tekbir lafızları kakma yahut oyma olarak işlenebilirdi. Kakmalı tesbihlerde altın veya gümüş çivilerle değişik motiflerde süslemeler yapılmıştır. Bazan bir tesbihin yapımı bir yıl sürebilmektedir. Müzelerde ve özel koleksiyoncular elinde çok değerli tesbihler bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi'nde çoğu XVIII. yüzyıla ait zümrüt, akik, yeşim, mercan, Oltu taşı, necef, öd ağacı, kehribar, boynuz gibi maddelerden elde edilmiş çok sayıda tesbih vardır. Sarayda özellikle bayramlarda hediyeleşme bir gelenekti ve sadrazamların Kadir gecesi padişaha seccade ve tesbih takdimi usuldendi (Uzunçarşılı, s. 176). Ramazan davetlerinde diş kirası olarak elmaslı veya incili, altın kamçı takılmış çok değerli tesbihler hediye edilirdi.

Tesbihler sanatlarıyla büyük bir saygınlık ve ün kazanmış olan ustalarına nisbetle anılırdı. Ustalar çoğu kere imâmenin alt kısmına imzalarını atarlardı. II. Mahmud'un Mevlânakapılı Mahmud Usta'nın evine kadar gidip kürevî tesbih çektirdiği söylenir. Yine Horoz Sâlih Usta'nın yıl boyunca hazırladığı tesbihleri arefe günü bir torbaya koyup sultana götürdüğü ve karşılığında aldığı bir torba altınla yıllık geçimini sağladığı rivayet edilir (Gürsoy, s. 123). Cumhuriyet döneminin başlarından elektrikli torna dönemine kadar Horoz lakaplı Hasan Usta, Halil Usta, Tophaneli İsmet, Arap ve Sarı Nûri ustalar, Edirnekapılı Galip Usta, Tosunum Halil, Akgerdan Mehmed Efendi, Kehribarcı Muhiddin en tanınmış tesbih ustaları idi. Bazı ustalar yaptıkları tesbihin maddesine göre sedefçi, kehribarcı, fildişici gibi lakaplarla anılırdı. İstanbul'da Uzunçarşı, Mercan Yokuşu gibi tesbihçilerin yoğun olduğu semtler vardı. Eskiden tesbihçi esnafının sayısının çokluğu konusunda bir olay anlatılır. Rivayete göre 1617 yılında

Sultan Ahmed Camii’nin ibadete açılışında I. Ahmed yaptırdığı caminin kaç kişi alacağını merak edip ilk cuma namazına gelen cemaatin tamamına camiye giriş ve çıkışlarında birer öd ağacı tesbih verilmesini istemiş, her iki seferde de seksen altışar bin tesbih dağıtıldığı görülmüştür (Sarıcı, s. 93); bu da çok sayıda ustanın bulunmasını gerektirir. XIX. yüzyılın sonlarında Kapalı Çarşı yöresinde (Uzun Çarşı, Sahaflar) 300’den fazla tesbih tezgâhı çalışırdı. Günümüzde Erzurum’da Oltu taşından yapılan sade, altın veya gümüş kakmalı, Eskişehir’de lüle taşından oyma tezyinatlı tesbihler meşhurdur. Buralarda bu işle geçimini sağlayan çok sayıda esnaf vardır.

Tesbihçiliğin pîri Veysel Karanî kabul edilir ve tesbihçi dükkânlarına, “Besmeleyle açılır her gün bizim tezgâhımız/Hazreti Veysel Karanî pîrimiz üstadımız” yazılı levhalar asılırdı (a.g.e., s. 83). Onun Hz. Peygamber’in Uhud Savaşı sırasında dişinin kırıldığını duyunca otuz iki dişini kırdığı ve Peygamber’in kırılan dişiyle bu rakamı otuz üçe tamamladığı söylenir. Tesbih çekmenin bazı kurallarından söz edilir. Meselâ yaz aylarında doğal kristal olan necef, şahmaksut, yeşim ve Kâbe toprağı tesbihler çekilmelidir, bunların dışındakiler yazın sıcağında ele yapışır. Kehribar tesbihler yumuşak olduğundan deliklerinin büyümemesi için daha nazik çekilir. Tesbihlerin yere düşürülmemesine dikkat edilmelidir.

Çünkü tanelerin üzerinde meydana gelecek pürüzler tesbihin değerini düşürür.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, III, 152; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 143; VIII, 474; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, II, 161; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 74; Ebû Nuaym, Ḥilyetü’l evliyâʾ, Beyrut 1405, I, 383; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri’l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 259; Müsahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı,

İstanbul 1946, s. 154, 155; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s.176; Ronart, CEAC, s. 450; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 98, 100; Deniz Gürsoy, Tespih: Parmak Uçlarındaki Huzur, İstanbul 2006, s. 34, 61, 123 vd.; Necip Sarıcı, Duâ Tâneleri Tesbih, İstanbul 2008, tür.yer.; Perran Ülkümen, "Tesbihin Tarihçesi, Yapılış Tekniği ve Saray Koleksiyonundaki Tesbihler", TEt.D, sy. 12 (1970), s. 111 vd.; Bedîî Gorbon, "Türk Tesbihçilik Sanatı", Türkiyemiz, sy. 31, İstanbul 1980, s. 1 vd.; A. Masala, "Tesbih in Turchia", Islàm: Storia e Civiltà, XII/3, Roma 1985, s.149 vd.; M. Bülent Coşkun, "Tesbihin Tarihçesi, Osmanlı Tesbihçiliği, Tesbih Yapımı, Ustaları, Çeşitleri, Günümüzdeki Durumu", TTOK Belleteni, sy. 77 (1988), s. 56 vd.; Işık Yazan, "Türk Erkeğinin Yüzyıllardır Vazgeçemediği Aksesuar, Türk Tesbihçiliği", Antik Dekor, sy. 8, İstanbul 1990, s. 58 vd.; "Tesbih", SA, IV, 1973-1974.

Nebi Bozkurt

Diğer Dinlerde.

Dualarda yer alan Tanrı isim ve sıfatları gibi kutsal kabul edilen ve tekrarında yarar umulan sözlerin sayısını bilmek amacıyla hâfızaya yardımcı olarak tesbih kullanma İslâm dışındaki dinlerde de oldukça yaygındır. Günümüzdeki formuyla en erken örnekleri Hinduizm'e kadar götürülebilen tesbih kültürünün antik Peru'da ipe düğüm atmak şeklinde uygulanan ve "quipu" denilen hesaplama sistemiyle ilişkisi olması muhtemeldir. Quipu Peru dilinde "düğüm" demektir. İpliğe düğüm atma geleneği aslında hemen her toplumda vardır. Güney Amerika'da Guiana yerlileri bayram ve kutsal günlerin tesbitinde düğümlü iplerden oluşan takvim kullanıyorlardı. Çin'de Yung-ching-che zamanında ipliklere atılan farklı düğümlerin sayıları ve aralıkları farklı anlamlar ifade ediyordu. İpliğe dizili boncuklardan oluşan gerdanlık gibi tesbihe geçişin zamanı kesin şekilde bilinmemekle beraber ilk defa Ortadoğu'da kullanılmış olması muhtemeldir. Eski Mısır'da firavun Tutankamon'un mezarında bulunan otuz yedi taştan müteşekkil bir nesnenin dua etmede kullanılan bir tesbih olduğu düşünülmektedir.

Eski Roma'da kadınların kullandığı taştan yapılmış kolyeleri ifade eden "monile" kelimesi aynı zamanda "zikretme" anlamına gelmektedir.

Kelimenin içeriğindeki bu kavramsal yapı, kolye türünden nesnelerin dua için kullanılan bir fonksiyona sahip bulunduğuna işaret etmektedir. Batı'da tesbih karşılığı kullanılan "beads" kelimesi Anglosakson dillerde "dua" anlamındaki "beade" veya "bede"den gelmektedir. Tesbih geleneğinin uzandığı dinî form tesbihin yalnızca Tanrı ismini zikretmede kullanılan bir nesne olmadığı, belki daha büyük oranda bu tip nesnelerin muska türünden birtakım özellikler taşıdığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bazı Budist rahiplerinin taşıdığı "bodhi" denilen yetmiş iki boncuklu tesbihin taneleri, üzerine dinî ibareler yazılmış yaprakların lake veya vernikle yuvarlanmasıyla elde edilmektedir (ERE, X, 850). Başlangıçta sayı saymaya, hesap yapmaya yarayan veya korunma amaçlı tılsım/muska şeklinde yararlanılan birtakım nesnelerin daha sonraki dönemlerde Tanrı adını zikretmede ya da dua etmede kullanılan bir forma bürünmüş olması kuvvetli bir ihtimal gibi görünmektedir.

Daha gelişmiş bir form olarak tesbih kültürünün klasik anlamıyla ilk bilinen örnekleri Hinduizm'de ortaya çıkar. Hinduizm'de tesbih "japamâlâ" (zikir çelengi) veya "smarani" (hatırlatan nesne) adıyla bilinir. Hint kültüründe bu gelenek, muhtemelen antik Hindistan kültüründe hesap yapma amacıyla kullanılan "pae jamas"lara kadar uzanır. Hint Purana geleneğinde tesbihin ilk formu, Şiva'nın karısı Sati'nin ölümü üzere yaptığı dua sırasında elinde tuttuğu nesneye kadar çıkartılır. Hinduizm'de tanrıların isimlerini zikretmede, dua etmede veya konsantrasyon esnasında kullanılan tesbih, çakıl taşı, metal veya ahşap gibi çeşitli objelerden yapılır ve 108 adet parçacıktan oluşur, Şivacı olarak bilinen Hindu mezhebinde tesbih tanelerinin sayısı otuz ikidir. Hint dinî heykellerinde Brahman'ın dört elinden sağ ön eli, Durgas'ın sekiz elinden sekizincisi, Ganga'nın dört elinden biri, Sarasvati'nin yine dört elinden biri tesbih taşır. Tesbih aynı ad, form ve amaçla Budistler'de ve Sihler'de de kullanılır. Hindular'ın tesbihleriyle Budistler'in tesbihleri arasında pek fazla fark gözlenmez. Bazıları turkuaz, mercan, amber, gümüş, inci gibi daha değerli materyallerden yapılır. Yöreye ve mezhebe göre de boncuk sayılarında bazı farklılıklar görülebilir.

Çin Budistleri'nin "su-chu" denilen tesbihe Tibet'de "phreng-ba" (theng-wa) adı verilir ve Lamalar'ın kıyafetlerinde tamamlayıcı bir aksesuar olarak yer alır. Değişik tanrılar için farklı renkte tesbihler kullanılır ve dindarlar

çoğu kere Sanskritçe birtakım ifadeleri tekrarlar. Tanınmış zikirleri “Om mani padme (pedme) Hum” ifadesidir. 108 taneli tesbih yirmi yedişerden dört bölüme ayrılır. Aralarına diğerlerine göre daha büyük veya farklı renkte üç boncuk konur. 10.800 sayısına ulaşıncaya kadar zikir tekrarlanır. 108 rakamının Buda’nın havârilerini temsil ettiği söylenir. Ancak Buda’nın öğrencilerinin sayısı on sekiz olduğundan bu sayıda boncuğu olan küçük tesbihler de yapılmıştır. Bazılarına göre asıl rakam 100’dür ve fazladan olan sekiz boncuk ihtiyaten konulmuştur. Burma tesbihleri de 108 tanelidir ve tesbih çekimi esnasında Budizm teslîsi tabir edilen üç sığınağın adı tekrarlanır. Bunlar Phra (Büyük Buda), Tara (Dharma) ve Sangha’dır (Soylu). Tesbihin devri tamamlandığında imâme yerindeki merkezî boncuk tutulur ve “anitsa, dukka, anatha” (fâni, acı, gerçek dışı) sözleri tekrarlanır. Japonya’da “sho-zuku-jiu-dzu” denilen tesbihi Budistler milâttan sonra VI. yüzyıldan itibaren kullanmıştır. Burada sosyal statü sembollü tesbihler klasik Japon evinde özellikle çay odasının duvarını süsler. Japonlar modaya, sahibinin zevkine ve servetine göre değerli, ortadan ikiye ayrılan 112 boncuklu tesbihler taşır. Eskiden Japon din adamları boyunlarına bodhi ağacından yapılmış tesbih takarlardı.

Yakındoğu’da tesbihin bilinen formuyla kullanıldığı en önemli gelenek Hıristiyanlık’tır. Batı dillerinde tesbih karşılığında kullanılan “rosary”/“rosaire”, Latince “rosarium” (gül çelengi) kelimesinden gelmektedir. Bu kelime Hz. Meryem’in güllerden oluşan tacını ifade etmektedir. Tesbihin gülle ilişkilendirilmesi Hıristiyanlık’ta gülün bâkire Meryem’in sembolü oluşundan kaynaklanmaktadır (Ahd-i Atîk’te “hikmet”in sembolü olan gül hıristiyan çevrelerinde Meryem’le ilişkilendirilmiştir; Vâiz, 24/14, 50/8). Ayrıca gülün kırmızı rengi Îsâ’nın kanını temsil etmektedir. Umumiyetle Hıristiyanlık’ta tesbih geleneği ilk Haçlı seferleri sonrasında XII. yüzyıldan itibaren Aziz Dominik’le (Saint Dominique) başlatılır. Buna göre Albililer’e karşı Aziz Dominik’in savaşı sırasında Kutsal Meryem ona görünmüş ve tesbih vererek tesbihle nasıl dua edeceğini öğretmiştir. Ancak IV. yüzyıldan beri özellikle manastır çevrelerinde tesbih kültürünün var olduğu söylenir.

Doğu Hıristiyanlığı’na göre tesbihi kullanan ilk kişi Antonohy the Great’tir (Büyük Antoni, ö. 356). 347 yılı civarında ölen, Mısır’da Teb şehrinde yaşamış keşiş Paul’ün tesbih amacıyla 300 çakıl taşını kullandığı

bilinmektedir. Belçika'da Nivelles'de rahibe Gertrude'un (VII. yüzyıl) mezarında tesbih çekmede kullanılan taşlar bulunmuştur. XI. yüzyıla ait Cluny tarikatına ait bazı dokümanlar Cluny manastırlarında tesbih çekildiğine dair bilgiler vermektedir. Ancak Meryem'in Aziz Dominik'ten Tanrı'yı zikretmesi için tesbih kullanmasını istediğine dair yayılan rivayetle XV. yüzyıldan itibaren Dominiken çevrelerinde tesbih kullanan özel keşişlerin oluşturduğu cemaatler ortaya çıkmıştır. XV. yüzyıldan itibaren kilise resimlerinde tesbih görülmeye başlar. Bunların en eskilerinden biri Flaman ressamı Jan van Eyck'in The Virgin of the Fountain adlı tablosudur (Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerp).

1569'da "Consuverunt Romani Pontifices" adlı papalık genelgesi tesbih çekmeyi kanonik hale getiren ilk kilise belgesidir. XV. yüzyılda Dominiken rahip Xlanus de Rupe, Îsâ ya da Meryem sûretleri önünde dua ederken tesbih kullanma geleneğinin öncüsü olmuştur. 1470'lerde manastırlarda 150'lik tesbihler ortaya çıkmıştır. Ellilik üç tesbihin birleşmesinden oluşan bu tesbihleri keşişler entarileri üzerinden boyunlarına takarlardı. Katolik dünyasına tesbihin Haçlı seferleri sırasında müslümanlardan geçtiği de söylenir. Papa V. Pius'un onayıyla kullanılmaya başlanan tesbih elli dokuz taneliydi. Bu sebeple V. Pius "tesbihin papası" olarak anılır. 1586'da Papa V. Sixtus tarafından 150'lik tesbihler kaldırılmış ve elli dokuzluk tesbihlere dönülmüştür. Bu tesbihlerle beş defa Pater Noster, elli defa Ave Maria, üç defa Gloria ve bir defa da Salve Regina duaları okunurdu.

Modern zamanlarda ve özellikle Katolik kilise geleneğinde tesbih kullanmanın önemi Meryem vizyonları ile kökleştirilmeye çalışılmıştır. Buna göre 1858'de Lourdes'da Aziz Bernadette Soubirous'a görünen Meryem ondan tesbih çekmesini istemiştir. Bu olayın birçok defa gerçekleştiği yere Tesbih Bazilikası (The Rosary Basilica) inşa edilmiştir. 1917'de Portekiz'de üç çocuğa görünen Meryem (Lady of Fatıma) öyküsü Katolik kilisesinde tesbih geleneğinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Üç çocuktan biri olan Lucia Santos'un verdiği bilgiye göre bu esnada Meryem'in elinde bir tesbih vardır. Bu sebeple bugün tesbih çekerken yapılan duaya bir "Fâtıma duası" eklenmiştir. 1933'te Belçika'da Banneux'da Mariette Beco adında küçük bir kıza görünen Meryem vizyonunda da benzeri bir olay yaşanmıştır. Bir başka olay 1973'te rahibe Agnes Sasagawa tarafından tecrübe edilmiştir. Papa II. John 1999 yılında

tesbih kullanmayı teşvik etmiş, Ekim 2002’den Ekim 2003’e kadar olan bir yıllık süreyi tesbih yılı ilân etmiştir. Bu tarihlerden itibaren Batı’da tesbih kullanımı daha da yaygınlaşmıştır. Batı’da ilgi duyulan dinlerden biri olan Budizm’in de bunda etkisi olmalıdır.

Bugün özellikle Katolik ve Ortodoks geleneğinde tesbih özel dualar eşliğinde kullanılan, Tanrı’ya yaklaştırıcı bir dinî nesne hüviyetine sahiptir. Batı’da tesbih ustalarına “paternoster” diyorlardı. Bunlar Osmanlılar’da olduğu gibi el tornalarında tesbih çekerlerdi. Taş ya da benzeri nesnelerden yapılan tesbih muhtemelen, manastırlardaki dualar esnasında mezmurlardan seçilerek okunan 150 ilâhiye nisbetle 150 tanecikten müteşekkildir. Bir tesbih dizisi üzerinde bulunan 150 tanecik on beş adet daha büyük tanecikler (nişane) dizisiyle onlu bölümlere ayrılır. Her tesbih dizisini oluşturan ipin ucunda bir haç figürü bulunur. Tesbih çekmeye başlanmadan önce mutlaka haç çıkartılmalıdır. Tesbih çekimi esnasında özellikle İncil’de anlatıldığı kadarıyla Meryem’in hayatına konsantre olunur. Protestanlar’da ve Yahudilik’te tesbih geleneği yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

J. M. Erikson, The Universal Bead, New York 1969, s. 78, 79, 80; R. Gribble, The History and Devotion of the Rosary, London 1992; A. Winston, Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages, New York 1997, s. 2, 3; J. D. Miller, Beads and Prayers: The Rosary in History and Devotion, London 2002; J. Kieschnick, The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture, Princeton 2003; Deniz Gürsoy, Tespih: Parmak Uçlarındaki Huzur, İstanbul 2006, s. 15 vd., 37 vd.; W. S. Blackman, “Rosaries”, ERE, X, 847 vd.

Kürşat Demirci

TESBİH NAMAZI

(صلاة التسبيح)

Nâfile namazlardan biri.

Her rek‘atında yetmiş beş defa “sübhânallāhi ve’l-hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illallāhu vallāhu ekber” şeklinde zikir lafzı okunan dört rek‘atlı bu namaza “sübhânellah” ifadesinin çokça tekrarlanması dolayısıyla “tesbih namazı” (salâtü’t-tesbîh) adı verilmiştir. Terim olarak tesbîh, “Yüce Allah’ı ulûhiyyetle bağdaşmayan sıfatlardan tenzih ederim, O’nu en üstün sıfatlarla anarım” mânasındaki sübhânellah vb. zikir lafızlarını söylemeyi ifade eder. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce’nin es-Sünen’lerinde ve diğer bazı hadis kitaplarında tesbih namazı hakkında pek çok hadis rivayetine yer verilmiştir (Fazl Hasan Abbas, s. 183-184). Ayrıca Dârekutnî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Sa‘d es-Sem‘ânî, Tâceddin es-Sübkî, İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī ve Süyûtî gibi âlimler bu konudaki hadisleri birer kitapçıkta toplamıştır. Tirmizî tesbih namazı hakkında çok sayıda sahâbîden hadis rivayet edildiğini, ancak bunların ekserisinin zayıf olduğunu, ayrıca Abdullah b. Mübârek ve bazı âlimlerin bu namazın faziletini dile getirdiklerini belirtmiştir (“Ṣalât”, 350). Hadis kaynaklarında on iki sahâbîden tesbih namazına dair rivayetler yer almış olup (a.g.e., s. 183) bunların en meşhuru İkrime’nin İbn Abbas’tan naklettiği hadistir. Buna göre Resûl-i Ekrem, amcası Abbas’a tesbih namazı vesilesiyle bütün günahlarının affedileceğini söyleyip bu namazın kılınış biçimini anlatmış, tesbih namazının mümkünse her gün, değilse her cuma yahut ayda, yılda bir veya hiç değilse hayatta bir defa kılınmasını tavsiye etmiştir (Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 14; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 190).

Fıkıh ve tasavvuf kitaplarında tesbih namazının hükmü, fazileti ve kılınış biçimi hakkında bilgi verildiği gibi bazı fakihler bu hususta müstakil risâleler kaleme almıştır (a.g.e., s. 162-164). Konuya ilişkin hadislerin sıhhatiyle ilgili görüş farklılıkları bulunduğu için bazı fakihler tesbih namazını müstehap, bazıları câiz, bazıları da mekruh saymıştır. İlk dönem Hanefî kaynaklarında tesbih namazının hükmüyle ilgili bir değerlendirmeye rastlanmamakta, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren namazın mekruhlarının

anlatıldığı bölümlerde dolaylı biçimde tesbih namazından olumlu şekilde söz edilmekte (Kâsânî, I, 216), daha sonraki dönemlerde yazılan bazı eserlerde ise bunun nâfile/mendup namazlardan biri olduğu ifade edilmektedir. Mâlikî fakihlerinden Hattâb'ın bildirdiğine göre Kādî İyâz tesbih namazını fezâil (nâfileler) arasında zikretmiş (Mevâhibü'l-celîl, II, 8), buna karşılık Ebû Bekir İbnü'l-Arabî konuya dair sahih ve hasen bir hadis bulunmadığı için bu namazın mekruh olduğunu ileri sürmüştür (ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, II, 265-267). Başta Gazzâlî, Begavî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid er-Rûyânî, Abdülkerîm er-Râfiî, İbn Hacer el-Heytemî olmak üzere Şâfiî fakihlerinin

çoğunluğu tesbih namazını müstehap kabul etmiştir. Nevevî el-Eẕkâr ve Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt adlı eserleri yanında el-Mecmûʿda tesbih namazının müstehap olduğunu söylemiş, ancak sonuncu eserde (III, 377) konuya ilişkin hadislerin sened yönünden zayıf olduğunu ve bilinen diğer namazlara benzemediği için ayrıca bunları metin yönünden problemli bulduğunu belirtmiştir. İbn Hacer el-Askalânî de Maʿrifetü'l-ḫiṣâli'l-mükeffire adlı kitabında tesbih hadislerinin sahih, et-Telḫîṣü'l-ḫabîr'de ise zayıf olduğunu kaydetmiştir. Buna karşılık Zerkeşî ve İbnü's-Salâh konuya ilişkin hadislerin sened yönünden sahih ve Münzirî râvilerinin güvenilir olduğunu ifade etmiştir (Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, s. 64-70). Tesbih namazının müstehap olduğu görüşünü benimseyen fakihler, küsûf namazı örneğinde görüldüğü üzere kılınış şekli sahih hadisle sabit olan bir namazın bilinen diğer namazların kılınışından farklılık arzetmesinin önem taşımadığını, ayrıca tesbih namazını kılan kişinin geçmiş ve gelecek günahlarının affedileceği müjdesini içermesi sebebiyle bu rivayete yöneltilen eleştirilerin mâkul olmadığını ileri sürmüşlerdir (a.g.e., s. 58-63). Ahmed b. Hanbel'e göre tesbih namazı konusunda sahih bir hadis bulunmadığı için böyle bir namazın kılınması mekruhtur. Belirli şartları taşıyan zayıf hadislerle fazilet ve nâfile namazlar konusunda amel edilebileceği görüşünde olan Hanbelî fakihi Muvaffakuddin İbn Kudâme ise tesbih namazının kılınmasının câiz olduğunu söylemiştir (el-Muġnî, II, 132). Sonraki Hanbelî fakihlerinin bir kısmı bu namazı müstehap, bir kısmı mekruh kabul etmiştir (Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, s. 86-94). Bu mezhebin âlimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî tesbih namazı hakkındaki hadisleri el-Mevżûʿât adlı eserine alıp zayıf olduklarını kaydetmiş, fakat bazı âlimler, sened yönünden belirli şartları taşıyan bu tür

hadisleri eserinde zikretmesinden dolayı onu eleştirmiş, ayrıca Aḥkâmü'n-nisâ᾽ adlı kitabında tesbih namazını tatavvu namazları arasında zikredip İbn Abbas hadisini bu namazın meşruiyet delili göstermesinin bir çelişki meydana getirdiğini vurgulamıştır (a.g.e., s. 74-75). Zeydiyye mezhebine göre tesbih namazı müstehaptır. Tesbih namazının müstehap ve sevabının çok olduğu kanaatini taşıyan fakihlere göre bunun belirli bir vakti yoktur, kerahet vakitleri dışında her zaman kılınabilir; her gün, haftada, ayda, yılda bir veya hiç olmazsa hayatta bir defa kılınmalıdır. Bazı mutasavvıflar, cuma günleri gece ve gündüz iki defa kılınmasının büyük sevap kazandıracağını söylerken (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 43) bazı fakihler, İslâmî ilimlerle uğraşan âlimlerin tesbih namazı yerine ilme zaman ayırmalarının onlar için daha hayırlı olacağını ifade etmiştir.

Mutasavvıfların ve Hanefîler'in çoğunluğu tesbih namazının kılınış şeklini Abdullah b. Mübârek'in (Tirmizî, "Ṣalât", 350), diğer mezheplerin çoğunluğu ise İbn Abbas'ın (Ebû Dâvûd, "Ṭatavvuʿ", 14) rivayetini esas alarak belirlemiştir. Allah rızası için tesbih namazına niyet edilerek dört rek'at kılınan bu namazda Abdullah b. Mübârek'in rivayetine göre her rek'atta on beşi Sübhâneke'den sonra, onu kıraatin ardından, onu rükûda "sübhâne rabbiye'l-azîm"den sonra, onu rükûdan kalkınca ayakta iken, onu ilk secdede "sübhâne rabbiye'l-a'lâ"nın ardından, onu oturuş halinde ve onu ikinci secdede sübhâne rabbiye'l-a'lâdan sonra olmak üzere "sübhânallāhi ve'l-hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illallāhu vallāhu ekber" ifadesi toplam yetmiş beş defa okunur; böylece dört rek'atta okunan tesbihlerin toplamı 300'e ulaşır. İbn Abbas rivayetinde fark şudur: Sübhâneke'den sonra tesbih okunmaz; kıraati takiben on beş defa, ikinci secdeden sonra oturulunca on defa okunur; bu durumda her rek'atta tesbihlerin sayısı yetmiş beş olur. Bazı fakihler iki rivayetin de sahih kabul edildiğini dikkate alarak tesbih namazını birinde İbn Mübârek'in, diğerinde İbn Abbas'ın rivayetine göre dönüşümlü kılmanın daha uygun olacağını ifade etmiştir. Bir kısım eserlerde tesbihlerin parmak uçlarıyla sayılmasında bir sakınca bulunmadığı belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda tesbih ifadesine "ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-azîm" ibaresinin ilâve edildiği ve selâm vermeden önce, "Allāhümme es'elüke tevfîka ehli'l-hüdâ …" şeklinde başlayıp "… sübhâne hâlikı'n-nûr" diye biten bir duaya yer verildiği görülür; ancak bunların sahih bir hadise dayanmadığı anlaşılmaktadır.

Tesbih namazında Fâtiha’dan sonra belirli sûrelerin okunması gerekmemekle birlikte bazı kaynaklara göre İbn Abbas Tekâsür, Asr, Kâfirûn ve İhlâs, bazı fakihler ise Hadîd, Haşr, Saf ve Tegābün sûrelerinin okunmasını tavsiye etmiştir. Abdullah b. Mübârek, tesbih namazı gece kılındığında iki rek‘atta bir selâm vermenin daha makbul sayıldığını, gündüz kılındığında ise iki veya dört rek‘atta bir selâm verilebileceğini; sehiv secdesini icap ettiren bir durum ortaya çıktığında diğer namazlardaki gibi sehiv secdesi yapılacağını, ayrıca tesbih okunmayacağını söylemiştir. Nâfile namaz olduğu için tesbih namazının teravih, husûf, küsûf, istiskā dışındaki diğer nâfile namazlarda yapıldığı gibi tek başına kılınması gerekir. Bununla birlikte bazı fakihler alışkanlık haline getirilmemek kaydıyla, bazıları iki veya üç kişi halinde, bazıları ise ilân yapılmadan cemaat halinde kılınabileceğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 43-44; Hatîb el-Bağdâdî, el-Cüzʾ fîhi ẕikru ṣalâti’t-tesbîḥ (nşr. Îmân Ali el-Abdülganî), Beyrut 2008, s. 5-94; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 207; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu’s-sünne (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, IV, 156; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, ʿÂriżatü’l-aḥveẕî, Beyrut 1997, II, 265-267; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 216; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, II, 143-146; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa‘bân M. İsmâil), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cumhuriyyeti’l-Arabiyye), II, 132-133, 142; İbnü’s-Salâh, el-Fetâvâ ve mesâʾil (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, I, 235; Münzirî, et-Terġīb ve’t-terhîb (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 468; Nevevî, el-Mecmûʿ şerḥu’l-Müheẕẕeb (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, III, 377; a.mlf., el-Eẕkâr: Ḥilyetü’l-ebrâr ve şiʿârü’l-aḫyâr (nşr. Ali eş-Şürbacî - Kāsım en-Nûrî), Beyrut 1412/1992, s. 307-310; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 579; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 434; Bedreddin ez-Zerkeşî, Ḫabâya’z-zevâyâ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1982, s. 99-100; İbnü’l-

Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San‘a 1366/1947, III, 38; İbn Hacer el-Askalânî, Telḫîṣü’l-ḫabîr (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Kahire 1399/1979, II, 7; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḫiṣâli’l-mükeffire li’ẕ-ẕünûbi’l-mütekaddime ve’l-müteʾaḫḫire (nşr. Câsim el-Füheyd ed-Devserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-beşâiri’l-İslâmiyye), s. 43, 48; Süyûtî, Tuḥfetül-ebrâr bi-nüketi’l-eẕkâr (Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, s. 89-91; Şemseddin İbn Tolun, et-Terşîḥ li-beyâni ṣalâti’t-tesbîḥ (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd M. es-Sa‘denî), Beyrut 1995; Hattâb, el-Mevâhibü’l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1423/2003, II, 8; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 31-32; VIII, 235; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva’l-kübrâ, Kahire 1357, I, 190-191; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 225; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 444; Şevkânî, es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, I, 381; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 27, 48-49; Leknevî, el-Âs̱ârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984, s. 123-143; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, III, 247; Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, et-Tenḳīḥ limâ câʾe fî ṣalâti’t-tesbîḥ, Beyrut 1986, s. 7-107; Ahmed b. Kāsım es-San‘ânî, et-Tâcü’l-müẕheb, San‘a 1414/1993, I, 158; Fazl Hasan Abbas, et-Tavżîḥ fî ṣalâteyi’t-terâvîḥ ve’t-tesâbîḥ, Amman 2003, s. 146-212; “Ṣalâtü’t-tesbîḥ”, Mv.F, XVII, 150-152.

Fahrettin Atar

TESBÎTÜ DELÂİLİ’n-NÜBÜVVE

(تثبيت دلائل النبوّة)

Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) Hz. Peygamber’in mûcizelerine dair eseri.

Adı mukaddimede Tes̱bîtü delâʾili nübüvveti nebiyyinâ Muḥammed (resûlillâh ṣalavâtullāhi ʿaleyhi ve selâmüh) şeklindedir (vr. 2a). Tabakat kitaplarında ise Delâʾilü’n-nübüvve, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve olarak kaydedilmiştir (neşredenin girişi, s. k). Kādî Abdülcebbâr, daha önce telif ettiği el-Muġnî adlı eserinin XV. cildinde nübüvvetin ilâhî dinlerdeki konumunu anlatırken mûcizenin vasıf ve şartlarına temas etmiş (XV, 147-269), XVI. ciltte Kur’an’ın mûciz oluşunun esasları, bunun için ileri sürülebilecek karşı düşüncelerin eleştirisi, Şiî-Bâtınî telakkilerin reddi gibi konuları işlemiştir (s. 143-433). Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve’de ise Resûlullah’ın gaybdan haber vermesi ve olağan üstü tecelliler şeklindeki sosyolojik gelişmeler çerçevesinde başarıya ulaşması hususu yorumlanarak onun nübüvveti için kanıt konumuna getirilmiştir.

Kitap elli sekiz bölümden (bab) meydana gelmiştir. Eserin yaklaşık beşte biri hacmindeki başlık taşımayan son kısmı (vr. 239b-313b) nâşir tarafından on sekiz bölüme ayrılarak kitabın fihrist kısmına konmuştur. Bununla birlikte toplam yetmiş altı bölümden oluşan Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve’nin muhtevasını beş bölüm halinde incelemek mümkündür. Kısa bir mukaddimenin ardından birinci bölümde Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ilk dönemi ele alınmaktadır. Resûl-i Ekrem’in içinde yaşadığı toplumun yanı sıra yahudi, hıristiyan, Mecûsî vb. inanç sahiplerine, Arap, Fars, Hint, Rum gibi ırklara mensup insanlara hitap ettiği, onların inanç ve davranışlarını eleştirdiği, dünyada yenilgiye, âhirette ebedî hüsrana uğrayacaklarını söylediği belirtilir. Resûlullah’ın maddî gücü, fazla taraftarı ve koruması bulunmadığı halde faaliyetlerini sürdürdüğü, ona inananların sayısının gittikçe arttığı, bunların baskı ve işkencelere mâruz kaldığı ifade edilir. Bu arada Hz. Mûsâ ile Îsâ’nın tebliğ hayatına da değinilir. Mısır’da Firavun’un zulmü altında kalan İsrâiloğulları aslında -Hz. Muhammed’in

muhataplarının aksine- önceki peygamberleri bilen, tevhid inancından, âhiret hayatından ve ibadetlerden haberdar olan kimselerdi. Diğer peygamberler ve Hz. Îsâ da aynı soydan gelenlere hitap etmişti. Ardından Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicretine geçilir. Resûl-i Ekrem'in Medine'deki hayatının ve onun yolunu izleyen dört halife döneminin olağan üstü bir durum sayıldığı ifade edilerek bütün bunların Allah'ın iradesiyle vuku bulduğu, Resûlullah'ın sarsılmaz bir metanete sahip kılındığı ve daha sonraki gelişmelerin de böyle gerçekleşeceğini haber verdiği belirtilir. Dolayısıyla son peygamberin nübüvvetini kanıtlayan bu delil bir taraftan sosyolojik bir nitelik taşırken diğer taraftan gaybın bilinmesini gerektirir. Ardından Kur'an'ın ve Resûlullah'ın haber verdiği bazı olaylara değinilir ve bunların gaybın Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinemeyeceği ilkesine göre peygamberlik kanıtlarından kabul edildiği dile getirilir. Söz konusu olaylar arasında Ebû Leheb ile karısının iman etmeyeceği, Kevser sûresinde geçtiği üzere Resûlullah'ın zamanla unutulacağı iddiasının aksine bu iddiayı ileri sürenlerin unutulup yok olacağı, Mekke'de nâzil olan Hac sûresinde (22/39-41) savaşa izin verilip müslümanların baskılardan kurtulacağı günün geleceğinin belirtilmesi ve bunun Medine döneminde gerçekleşmesi, tamamen gayb âlemini ilgilendiren isrâ (mi'rac) hadisesinin müslümanlarca kabul edilmesi, ayın ikiye bölünmesi (el-Kamer 54/1-5), İranlılar'a yenilen Bizanslılar'ın birkaç yıl içinde onları yenilgiye uğratacağı (er-Rûm 30/1-6) ve Mekke döneminde Resûl-i Ekrem'in sıkıntılar içinde geçen hayatının ileriki dönemlerde parlak bir şekil alacağı (Duhâ ve İnşirâh sûreleri) gibi hususlar zikredilir. Birinci bölüm Hz. Peygamber'in beşer olarak gaybı bilemeyeceği, Kur'an'da yer alan bu hususlara ancak vahiy yoluyla muttali olabileceği gerçeğinin hatırlatılmasıyla sona erer (vr. 2a-42b).

Eserin ikinci bölümü Hıristiyanlığın Melkâiyye (Melkiyye), Ya'kūbîler (Süryânîler) ve Nestûrîlik mezhepleri çerçevesinde eleştirisine dairdir. Müellif ilâhî dinler içinde mensupları bulunan, fakat tek tanrı inancını yozlaştıran Hıristiyanlığı İslâmiyet'le karşılaştırır. Hıristiyanların Hz. Îsâ ve Rûhulkudüs hakkındaki inancının tanrı tasavvuru şeklinde göründüğü belirtilir. Ardından Hz. Îsâ'dan çok sonra dünyaya gelen, ırkı, dili, yaşadığı coğrafya farklı ve aynı zamanda ümmî olan Resûlullah'ın ortaya koyduğu tevhid inancına dikkat çekilir. Bu konuya dair âyetlerle istidlâl edildikten sonra Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi olayına geçilir; yahudilerin onu

öldürmediğini ve asmadığını haber veren âyet çerçevesinde (en-Nisâ 4/157) mesele tartışılır. Yahudi ve hıristiyanların bazı peygamberlere yönelik yakıştırmalarına benzer yakıştırmaların İslâm'da Râfizî-Şiî-gālî gruplarınca Kur'an'a, Resûl-i Ekrem'e ve dört halifeye yöneltildiği kaydedilir. Ancak bu tür isnatların naslara aykırı düşmesi yanında aklî istidlâl melekesine ve yeterli bilgiye sahip kişiler tarafından benimsenmediğine işaret edilir. Ardından yine Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi, dört İncil'in durumu, İznik Konsili gibi hususlar tartışılır ve neticede hıristiyanların gerçek Mesîh tebligatından ayrılıp Bizans'ın ve Sâbiîler'in anlayışına yaklaştıkları belirtilir (vr. 42b-100a).

Teṡbîtü delâʾili'n-nübüvve'nin üçüncü bölümünde tekrar Râfizî-Şiî-gālî grupların iddiaları eleştirilir. Müellif, halku'l-Kur'ân meselesinde baskılara mâruz kalan Ahmed b. Hanbel'den bazı kerametlerin zuhur ettiği yolundaki Hanbelî inancını aynı çerçevede değerlendirdikten sonra İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin hilâfeti hakkında nas bulunduğu iddiasını reddeder. Onların bu duygasallığını Hişâm b. Hakem, İbnü'r-Râvendî ve Ebû Îsâ el-Verrâk gibi Râfizîler'in istismar ettiğini söyler. Eserde Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ortaya çıkan hilâfet anlaşmazlıkları, dört halifeden her birinin ve çevresindeki sahâbîlerin uygulamaları, Abdullah b. Zübeyr ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadeleye dair Şîa karşıtı ve Sünnî yanlısı açıklamalar yapılır (vr. 100a-157b). Müellifin bu tür açıklamalardan amacı şu olmalıdır: İslâmiyet'i tebliğ eden Hz. Muhammed dinin anlaşılması ve doğru şekilde temsil edilmesi görevini yerine getirmiş, bu görev kendisinden sonra dört halife ile ardından müslüman çoğunluğunun ileri gelenleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu arada halifeler döneminden itibaren başlayan Râfizî-Şiî-gālî vb. hareketler, hiçbir zaman -Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi-dinin müşterek hüküm ve kabullerini bozacak derecelere ulaşmamıştır.

Dördüncü bölümde Resûl-i Ekrem'in ilk dönemlerine ve sonraki gelişmelere tekrar temas edilir, bu arada ona iman edenlerin samimiyetine vurgu yapılır. Müellife göre bu hususlar başka hiçbir peygambere nasip olmayan mazhariyetler olup mânevî mûcize konumundadır. Sonradan ortaya çıkan yozlaşmalar bile Resûl-i Ekrem'in bunları haber vermesi açısından nübüvvetinin birer kanıtı durumundadır. Ardından, Resûlullah'a

dini tebliğ görevini kimseden çekinmeden yerine getirmesini emreden ve istikbalin iman edenlerin lehine olacağını haber veren âyetlerin ışığı

altında bunların gerçekleşmesinin gaybı bilme mûcizesi sayıldığı belirtilir. İsrâ sûresindeki tehaddî (meydan okuma) âyeti (17/88) zikredilerek Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilememesi mûcizesine vurgu yapılır. Daha sonra Resûlullah'ın Medine'ye hicreti sırasında orada bulunan yahudilerin kendisine düşmanlık beslediği, münafıklarla iş birliği yaptığı, ancak bütün bunların gaybın Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmesi mûcizesiyle neticesiz kaldığı anlatılır. Resûl-i Ekrem'in Bizans ve Fars hükümdarlarına gönderdiği mektuplarda ve ashabıyla olan münasebetlerinde görülen olağan üstü tecellilere temas edilir (vr. 157b-245a). Eserin beşinci bölümü Râfıza'nın Hz. Ali hakkında iddia ettiği mâsumiyet, imamların gaybı bildiği, onların da mûcizelerinin bulunduğu, farz olan hususların Şiîler'i bağlamadığı gibi iddiaların reddiyle başlar. Ardından Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşruluğu vurgulanır, Muâviye'nin hilâfeti saltanata çevirdiği belirtilir, bunun yanında aşırı Şiî telakkiler eleştirilir, Karmatî ve Bâtınîler'in ortaya çıkışı vb. hususlardan söz edilir (vr. 245a-313b).

Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve'de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlama konusunda benzeri eserlerden farklı bir yöntem izlemiş ve Kur'an'ı hareket noktası almıştır. Ona göre Kur'an'ın delâilü'n-nübüvveye dair kesin kaynak oluşu fesâhat ve belâgatı, gaybdan haber vermesi, aklî istidlâllere kılavuzluk etmesi şeklinde gerçekleşir. Kādî Abdülcebbâr, eserini daha çok Kur'an'ın gaybdan haber veren âyetleri yanında yer yer aynı mahiyetteki hadislere dayandırmıştır. Gayb haberlerinin tecellisi için Resûlullah'ın nübüvvet hayatıyla Hulefâ-yi Râşidîn devrini birinci derecede, 400 (1010) yılına kadar olan dönemi ikinci derecede ele almış, bu süreçte gerçekleşen olayları değerlendirerek Kur'an ve hadislerde mevcut gayb haberlerini doğrulamaya çalışmıştır. Müellifin Kur'an'ın haber vermesine, tarihsel ve sosyolojik olgulara dayalı gayb mûcizesini öne çıkaran bu yönteminin orijinal bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir.

Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve âlimler tarafından takdir edilmiş (neşredenin girişi, s. y), M. Zâhid Kevserî, müslümanların inancını sarsmaya çalışan

zümrelerin ileri sürdükleri delilleri bertaraf etmede bu kitaba yaklaşacak başka bir eser görmediğini belirtmiştir (Tebyînü keẕibi'l-müfterî, neşredenin girişi, s. 18). Kādî Abdülcebbâr eserinin baş tarafında (vr. 19b) o esnada hayatta bulunan birinden bahsederken 385 (995) tarihini vermiş, eserin ikinci yarısında ise Resûl-i Ekrem'in zuhurundan itibaren 400 yıl geçtiğini belirtmiştir (vr. 181a). Buna göre eserin telifinin oldukça uzun sürdüğünü söylemek mümkündür. Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve'de tekrarların ve iç plan düzensizliğinin yanı sıra tarihî bilgilerde de bazı hatalar mevcuttur; Hz. Îsâ'nın Resûlullah'tan bin yıl önce yaşadığı (vr. 51a) ve Hz. Peygamber'in Mekke'de on beş yıl kaldığının zikredilmesi gibi (vr. 157b). Tek yazma nüshasının olduğu bilinen eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1575) Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1386/1966 [?]; Tunus 1974). Sholomo Pines, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve'de İnciller'den yapılan alıntıların ilk hıristiyan-yahudi geleneğiyle ilişkisi üzerine bir makale yazmış, S. M. Stern de eserde İnciller yanında apokrif metinlerin de kullanıldığına dikkat çekerek Hıristiyanlığa Roma geleneklerinin etkisine dair bilgileri tahlil etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, s. 124-137; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. y, k; a.mlf., el-Muġnî, XV, 147-269; XVI, 143-433; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, neşredenin girişi, s. 18; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 203; Brockelmann, GAL Suppl., I, 343; Îżâḥu'l-meknûn, I, 478; S. M. Stern, "Quatations from Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbar", Journal of Theological Studies, XVIII, London 1967, s. 34-57; S. Pines, "Gospel Quatations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's Tathbīt in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IX, Jerusalem 1987, s. 195-278.

Bekir Topaloğlu

TESDÎS

(التسديس)

Eski Türk edebiyatında bir şairin gazelindeki beyitlerin önüne onunla aynı vezin ve kafiyede eklenen dört mısra ile bendlerindeki mısra sayısı altıya çıkarılan musammatlara verilen ad

(bk. MUSAMMAT).

TESEBBÜB

(التسبّب)

Bir zararın insan fiilinin dolaylı etkisiyle meydana gelmesi anlamında fıkıh terimi

(bk. MÜBÂŞERET).

TESELSÜL

(التسلسل)

Nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi anlamında terim.

Sözlükte “bir şeyin parçalarını zincir gibi birbirine eklemek” anlamındaki selsele kökünden türeyen teselsül “kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek” mânasına gelir. İslâm âlimleri, Allah’ın varlığını kanıtlamak amacıyla geliştirdikleri hudûs veya İslâm filozoflarından aldıkları imkân delilinde hâdis ve mümkin varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-ma‘lûl silsilesinin kadîm ve vâcip bir ilk illette durmasını zorunlu görür, bundan dolayı teselsülün eleştirisine büyük önem verir. Evrenin yaratılmışlığı ve mümkin oluşundan hareket eden âlimler her hâdisin bir muhdise, her mümkinin bir sebebe dayanması, bu muhdis veya sebebin mutlak şekilde kadîm ve vâcip olması gerektiğini söylemiştir. Aksi halde aklen mümkin görülen iki varlığın birbirinin var edici illeti sayılacağını (devir) yahut sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuzca süreceği gibi yanlış düşünceleri kabul etmenin söz konusu olacağını belirtmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 115, 120; Cüveynî, eş-Şâmil, s. 693; Nesefî, I, 92). Devir kavramıyla ilişkisi ve yakınlığı bakımından teselsüle “devr-i bâtıl” (kıyâs-ı devrî) adı verilmekle birlikte (İsmail Fenni, s. 90; Çankı, I, 351) bu iki kavram arasında önemli farklar vardır. Devirle, mümkin ve hâdis varlıkların var olmak için karşılıklı birbirine (meselâ A’nın B’ye, B’nin de A’ya) illet teşkil etmesinin kastedilmesine mukabil teselsül ile illiyet zincirini oluşturan her varlığın kendinden öncekine nisbetle ma‘lûl, sonrakine nisbetle illet konumunda bulunması anlatılmak istenir (bk. DEVİR). Teselsül düşüncesi İslâm filozofları tarafından reddedilmekle birlikte (İbn Sînâ, el-İşârât, s. 22; en-Necât, s. 235; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt, I, 89-90) felsefî görüşlerini benimsedikleri Aristo’nun etkisiyle ardarda sonsuza gidişi bazı durumlarda mümkün görmüşlerdir (İbn Rüşd, el-Keşf, s. 53-55; Tehâfütü’t-Tehâfüt, I, 128-133). Gazzâlî bu yönden İslâm filozoflarının çelişkiye düştüğünü söyler (Tehâfütü’l-felâsife, s. 141-145).

Kelâmcılar arasında, hâdis varlıkların birbiri ardınca sebep-sonuç ilişkisi içinde vücuda gelmesiyle ortaya çıkan teselsül

konusunda üç farklı yaklaşımın bulunduğu kabul edilir. İlki böyle bir oluşumun geçmişte meydana gelmediğini, gelecekte de vuku bulmayacağını ileri süren Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve onları izleyenlerin, ikincisi sadece mâzide gerçekleşmediğini savunan kelâmcıların çoğunluğunun, üçüncüsü her iki şıkkın da imkân dahilinde bulunduğunu öngören Selefiyye ile filozofların çoğunluğunun görüşüdür (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl, I, 320-326). Birinci yaklaşımı benimseyen kelâmcılara göre ezel yönünde sonlu olan varlığın ebed yönünde de sonlu olması gerekir. İkinci görüşü savunan kelâmcıların çoğunluğuna göre teselsülün mâzi yönünde sonsuza doğru gerçekleşmesi imkânsızdır, bu sebeple yaratmanın bir başlangıcı vardır, fakat gelecek yönünde illet maʻlûlü sonsuza kadar var kılabilir. Nitekim cennet ve cehennem ehliyle cennet ehline verilen nimet ve cehennem ehline uygulanan azabın sonsuza kadar devamı bu şekilde açıklanır (bk. TECEDDÜD-i EMSÂL). Üçüncü görüşü kabul eden Selefiyye'ye mensup âlimlerle İslâm filozoflarına göre ezel yönünde yaratmanın başlangıcı bulunmadığı gibi ebed yönünde de yaratmanın sonu gelmez. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'a göre âlemin ezelî olduğunu ileri süren dehrîlere verilecek en güzel cevap, sonsuz ardarda gelişin imkânsızlığını ispatlayan teselsül delilidir (el-İntiṣâr, s. 33). Necmeddin et-Tûfî imkân ve hudûs delillerini mezceden bir yöntemle, ayrıca âyetlere dayanarak Allah'ın varlığına ilişkin kanıtları zikrettikten sonra hastalıkların sirayetine dair bir hadiste (Müslim, "Selâm", 33) devir ve teselsülü mantıken iptal eden esasların bulunduğunu söyler (el-İşârâtü'l-ilâhiyye, I, 247). İsbât-ı vâcib konusunda devir ve teselsülün yanlışlığını ortaya koymanın önemine işaret eden Devvânî konuya dair risâlesinde Allah'ın varlığını ispat amacıyla imkân delilinden hareketle biri doğrudan doğruya devir ve teselsülün iptalini, diğeri önce vâcibi ispat edip sonra devir ve teselsülün butlânını ortaya koyan iki farklı yöntem izlemiştir (Risâletü is̱bâti'l-vâcib, s. 75-114). Cisimlerin sonlu olduğunu ve sebep-sonuç zincirinin bir noktada durması gerektiğini aklî delillerle izah ederek âlemin hudûsunu ispatlamaya çalışan Şehristânî (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 13-33) ise teselsülün reddine dair çabaları ilk dönem Yunan filozoflarına kadar götürür (el-Milel, II, 149-151, 179).

Teselsüle Allah'ın kıdem sıfatını kanıtlamak amacıyla da değinen kelâmcılara göre teselsül zinciri kadîm bir yaratıcıda sona erdirilmediği takdirde nesne ve olayların sonsuzluğuna hükmedilmesi gibi mantıkî bir yanılgıdan kurtulmak mümkün değildir (Cüveynî, el-İrşâd, s. 22; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 35). Kelâm âlimleri teselsül düşüncesinin yanlış olduğunu burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî diye anılan delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Bunların içinde en çok başvurulan burhân-ı tatbîk şöyle ifade edilir: İlletler zincirinde bize yönelik en son ma'lûlden başlamak üzere geriye doğru sonsuzca devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin bulunduğunu var sayalım. Bu silsilenin başladığı noktadan meselâ bir sayı önce ikinci bir sonsuz silsile düşünelim. İki silsileyi bize doğru olan başlangıç noktalarından çakıştırdığımızda (tatbik) birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkasıyla, ikinci halka ikincisiyle, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bize doğru olan başlangıç noktasına nisbetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki illet-ma'lûl zinciri arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğerinin bir halkası karşılık gelecektir -ki bu, külün cüze eşit olmasını gerektireceğinden muhaldir-veya eksik olan silsile sona erecektir, o zaman da diğer silsile bir kademe fazla gelecektir. Bu durumda sonlu olan kemiyetten belirli bir miktarda fazla olan kemiyet sonlu olacağından mantıken diğer silsile de sonlu olacaktır. Bu ise sebep-sonuç zincirinin sonsuz olmaktan çıkması anlamına gelir (Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 14, 24; Râzî, I, 602).

Aynı düşünce çerçevesinde takrir edilen burhân-ı tezâyüfe göre illetler zincirinin sonsuza kadar sürüp gittiğini var saydığımızda ma'lûl sayısı illet sayısına nisbetle bir fazla olacak ve bu durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nisbetle ma'lûl, sonrakine nisbetle illettir. Halbuki bize doğru olan son ma'lûl aynı zamanda illet olmayıp sadece ma'lûldür, dolayısıyla fazladır. Nihayetsiz olduğu düşünülen varlıklarda fazlalık ve eksikliğin bulunması ise muhaldir (Şerḥu'l-Mevâḳıf, IV, 176-177). Burhân-ı arşîye göre sonsuz kabul edilen silsilenin bize yönelik başlangıcından geriye doğru herhangi bir illete kadar uzanan "bir kısmı"nı ele aldığımızda belirli sayıda olan ma'lûl ile illet arasındaki kısım da belirli ve sınırlı sayıda olacağından silsilenin diğer kısmı sonlu olacaktır. Çünkü sınırlı bir kemiyetten belli bir kemiyetle daha az veya daha çok olan kemiyet de sınırlı olur (Adudüddin el-Îcî, I, 457-

458). Teselsülü iptal etmek amacıyla burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı müvâzât ve burhân-ı tehallus diye anılan başka deliller de kullanılmıştır (İzmirli, II, 21). Teftâzânî bu delillerin sayısını yediye kadar çıkarır ve hepsinin farazî istidlâllerden ibaret olduğunu belirtir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 114-131; Topaloğlu - Çelebi, s. 49). Teselsül fikrinin iptaline ilişkin delillerin hepsi mevcut varlıklardan yola çıkılarak inşa edilmiş ve iddia edilen sonsuzluğun bizden başlayıp geriye doğru devam etmek suretiyle tek taraflı olması şartına bağlanmıştır. Bu düşünce Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin felsefî sisteminde mevcuttur. Söz konusu burhanlar, Kindî'nin cisimlerin bilfiil sonsuz olamayacağından hareketle âlemin hudûsunu kanıtlamak için kullandığı "tenâhî-i ecsâm" delillerine benzemektedir (Topaloğlu, s. 106).

İbn Teymiyye, kelâmcılarca kullanılan hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden "illetlerin teselsülünün imkânsızlığı" ilkesini, Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir noktada durdurmak suretiyle sınırlandırdığı için isabetli bulmaz. Ona göre yaratmanın birbirini izleyecek şekilde devam etmesinde ve hâdislerin başlangıcının bulunmamasında ulûhiyyet açısından bir sakınca yoktur (Minhâcü's-sünne, I, 121-122, 232, 298). Teselsülü ikiye ayırarak ele alan İbn Teymiyye'ye göre fâil-mef'ûl, hâlik-mahlûk, hâdis-muhdis arasında söz konusu olan ve ilk türünü teşkil eden müessirlerdeki teselsülün imkânsızlığı ittifakla kabul edilmiştir. Eserlerdeki teselsülden ibaret olan ikinci tür ise kabul edilebilir. Sadece bir tür teselsülün mevcut bulunduğunu zannedenlerin yanılgıya düştüğünü söyleyen İbn Teymiyye bu yaklaşımıyla hem kelâmcıların hem filozofların görüşlerine muhalefet etmiştir. Ona göre, Allah'ın varlığının ve kıdem sıfatının ispat edilmesinde eserlerdeki teselsülün cevazını ve Allah'ın sonsuza kadar hâdis illetlerle yaratması ilkesini esas almak, bu mukaddimelerden yola çıkarak âlemin ve feleklerin hudûsunun mümkün olduğu sonucuna varmak daha doğrudur (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl, bk. bibl.).

Teselsülün geçersizliğini kanıtlamaya son dönem kelâmcıları da önem vermiştir. İsbât-ı vâcib delilleri konusunda kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delillerinin takririnde iki yöntem bulunduğunu söyleyen Abdüllatif Harpûtî bunlardan birinin devir ve teselsülün geçersizliğine dayandığını, fakat aynı alanda devir

ve teselsülün geçersizliğine dayanmayan ikinci yöntemin daha makbul sayıldığını söyler (Tenḳīḥu'l-kelâm, s. 155-156). Şemseddin Günaltay, isbât-ı vâcib delillerinden olan "hareket"e karşı öne sürülen en önemli itirazın teselsül olduğunu belirtir. Ona göre hareketlerde teselsülün imkânsızlığı ispat edilmedikçe bu delil geçerlilik kazanamaz. Bunun imkânsızlığını göstermek için son asır filozofları çok uğraşmış, bir fiilin sonsuza kadar süremeyeceği düşüncesinden yola çıkarak hareketlerin teselsülünün muhal sayıldığını ispat eden bir yöntem geliştirmiştir (Felsefe-i Ûlâ, s. 104). İsmail Hakkı İzmirli, hâdis veya mümkin olduğuna hükmedilen varlıkların şu anda bulunabilmesi için teselsülün bir noktada kadîm ve vâcip olan bir illette kesilmesinin zorunluluğunu, aksi takdirde hâdis veya mümkinlerin varlık alanına gelmesinin imkânsızlığını belirtir (Yeni İlm-i Kelâm, II, 19). Günümüz din felsefesinde evrenin sonluluğunu kanıtlamak için öne sürülen bazı delillerle teselsülün geçersizliğini kanıtlamak için kelâmcılarca geliştirilen düşünceler arasında dikkat çekici benzerlikler vardır (Craig - Smith, s. 141-160). Teselsülün eleştirisine dair kaleme alınan risâlelerden bazıları şunlardır: Halîmî b. Muhammed eş-Şirvânî, Kasîde-i devir ve teselsül (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5301), Gelenbevî, Risâle fî ibṭâli't-teselsül (İÜ Ktp., AY, nr. 3930); İsmail Hakkı İzmirli, Risâletü't-teselsül (Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3741).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Teselsül" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Naʿsânî), Kahire 1325/1907, IV, 160-178; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 428-432; Kāmûs Tercümesi, III, 1369; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 33-34; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 115, 120; İbn Sînâ, el-İşârât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), III, 21-22; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 235; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 22; a.mlf., eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 693; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 35; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 141-145; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 92; Şehristânî, el-Milel

(Vekîl), II, 149-151, 179-192; a.mlf., Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 13-33, 35, 78; İbn Rüşd, el-Keşf (Felsefetü İbn Rüşd içinde, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 53-55; a.mlf., Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1968, I, 88-90, 128-133; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 596-602; Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṡi'l-uṣûliyye (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb), Kahire 1423/2002, I, 245-247; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 320-326, 365-367; II, 282-288; III, 243; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 121-122, 232, 298; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1998, I, 454-459; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 114-131; Devvânî, Risâletü iṡbâti'l-vâcibi'l-ḳadîme (Sebʿu resâʾil içinde, nşr. Seyyid Ahmed Toyserkânî), Tahran 1423/2002, s. 67-114; Muhammed Hâşim, Zübde-i Akāid-i İslâmiyye, İstanbul 1319, s. 36-49; Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 155-158; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 19-21; M. Şemseddin [Günaltay], Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1341, s. 104; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 90; a.mlf., Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 9; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 350-351; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vâcip, Ankara 1970, s. 103-107; a.mlf. - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 49; W. L. Craig - Q. Smith, Theism, Atheism and Big Bang Cosmology, Oxford 1995, s. 141-160.

Osman Demir

TESELYA

(bk. TESALYA).

TESETTÜR

(التستّر)

İnsanın fıtrî, tabii, örfî veya dinî bir gerekçeyle vücudunun belli yerlerini örtmesi anlamında terim.

Sözlükte "örtünmek, kuşanmak; başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek" anlamlarındaki tesettür, terim olarak ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğünü ifade eder. Kelimenin kökünü oluşturan setr, "örtmek, gizlemek, perdelemek, engel olmak" gibi mânalara gelir. Aynı kökten sitr gizlenmeye yarayan engel, perde vb. şeyler için ve mecazen "çekinme, korku, hayâ" anlamında kullanılır. Yine bu kökten türeyen seter "kalkan" mânasındadır; setîr ve mestûr mecazen "iffetli" demektir. Bir hadiste Allah'ın sıfatı olarak geçen setîr (sittîr) kelimesi "örten ve koruyan" şeklinde açıklanmıştır. "Örtmek, gizlemek" anlamındaki hıdr da yaygınlık kazanmıştır. Örtünmenin hayâ, vakar ve iffetle ilgisini ima eden birçok deyimin bulunduğu Arap dilinde hetk sözcüğü sitr vb. sözcüklerle birlikte kullanıldığı birçok yerde "ar ve hayâ duygusunun parçalanması, vakarın yitirilmesi" anlamını, hetîke ise utanılacak, yüz karası durumu (fazîha) ifade eder. "Birinin ayıplarının ortaya çıkması" mânasında, "Allah onun örtüsünü yırttı" deyimi kullanılır ve bu kişilere "mehtûkü's-sitr" (hayâ perdesi yırtılmış) denir. Yine "hetkü setri'l-haşmet" tabiri "vakar ve saygınlık örtüsünün yırtılması" demektir. Araplar ayrıca siyâb (giysi) kelimesini erdem ve iffetten kinaye olarak kullanırlar. Setr kökünden türeyen kelimelerin üç âyette (el-İsrâ 17/45; el-Kehf 18/90; Fussılet 41/22) ve hadislerde yukarıdaki anlamlarda geçtiği görülür. Tesettür kelimesinin kök anlamı örtünmenin fıtrî, doğal, sosyal-kültürel ve ahlâkî boyutlarını içinde barındırmaktadır. Örtünme zaman içerisinde siyasî, hukukî, dinî boyutlar kazanmış ve çok yönlü bir mesele haline gelmiştir.

Âdem ile Havvâ'nın yasak meyveden yiyip cennetten dünyaya indirildiklerini anlatan âyette onların birdenbire kendilerinin ve birbirlerinin ayıp yerlerini gördükleri ve alelacele oralarını yaprakla kapattıkları belirtilir

(el-A‘râf 7/22). Bu âyette “sev’ât” şeklinde çoğul olarak geçen ve Türkçe’ye “cinsel organ, ayıp yerleri” diye çevrilen “sev’e”, klasik Arapça sözlüklerde “görünmesi durumunda kişinin kendini kötü hissettiği şey” diye açıklanır ve daha çok “cinsel organ ve makat” anlamına geldiği belirtilir. Bu tasvirden hareketle örtünmenin, sıcaktan veya soğuktan korunmak için giyinme ihtiyacından önce utanma duygusunun gerektirdiği fıtrî bir ihtiyaçtan, daha çok mânevî içerikli bir mahremiyet ihtiyacından kaynaklandığı ve örtünmenin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Buna göre hem mânevî hem maddî anlamı ve boyutuyla örtünme tamamen insanî bir eylemdir. Giyinmenin örtünme ile yakın ilgisi ve bir bakıma iç içe oluşu, örtünmenin bir ölçüde giyinmeye yansımasına ve giyim kuşamla ilgili bazı kelimelerin örtünme anlamını da içerecek biçimde kullanılmasına yol açmıştır. Burada özellikle libas (çoğulu elbise) ve kisve kelimelerinin gerek Arap dilinde gerekse Kur’an ve hadislerdeki kullanımına bakmak yeterlidir. Tesettürün/örtünmenin karşıtı çıplaklık, giyinmenin karşıtı soyunmadır. Örtünmenin sosyokültürel, ahlâkî, dinî, hukukî, estetik (süslenme) ve siyasal boyutları sözü edilen iki ana boyut (fıtrî ve tabii) üzerinde temellenir.

Kadınların örtünmesine ilişkin âyetler ve örtünmeyle ilgili temel terimler. Kur’an’da kadının örtünmesinin niteliğine ve biçimine ilişkin temel açıklamalar hımâr, cilbâb ve hicâb kelimeleri üzerinden yapılır; birincisinin yer aldığı âyette geçen ziynetin

anlamı da örtünme hükümleri açısından özel bir öneme sahiptir. Kur’an’da genel anlamda giyinme ve korunma amaçlı giysi libas kelimesiyle ifade edilir. Örtünmenin karşısında “teberrüc” kelimesine atıf yapılmakta, “dikkat çekme ve kendini gösterme” demek olan, bir yönüyle teşhir sayılan teberrüc yasaklanmaktadır.

Hımâr. Bu kelimenin geçtiği âyette, “Mümin kadınlara söyle, gözlerini kıssınlar ve avret yerlerini örtsünler. Görünenler dışında kalan ziynetlerini açmasınlar. Başörtülerini (hımâr) yakalarını da kapatacak şekilde örtsünler. Ziynetlerini kimseye göstermesinler” buyurulup, ardından ziynetin gösterilmesi yasağı dışında tutulan kişiler sayılmaktadır (en-Nûr 24/31). Bu âyetin öncesinde, “Mümin erkeklere söyle, gözlerini kıssınlar ve avret yerlerini örtsünler ...” (en-Nûr 24/30) denilmektedir. İki âyetin ortak noktası

gözleri kısmak yani bakmamak ve avret yerlerini örtmekle ilgili emrin hem erkekler hem kadınlar için tekrarlanmış olmasıdır. Mahremiyete riayet ve iffeti koruma açısından kadınla erkek arasında fark bulunmadığını ortaya koyan bu tekrar, İslâmiyet'te kadının tek başına bir fitne unsuru olarak görüldüğü iddiasının isabetsizliğini gösterir. Kadınlara örtünmeyle ilgili emir yöneltilmeden önce erkeklere bakmama buyruğunun yöneltilmiş olması dikkat çeken bir husustur. Sözlükte "gizlemek, örtmek, saklamak" anlamındaki hamr kökünden türeyen hımâr (çoğulu humur) "kadının başına örttüğü örtü, baş örtüsü" demektir. Hımâr kelimesine bunun dışında meselâ atkı gibi bir mâna verilmesi Arap dili ve geleneği açısından mümkün değildir. Boyutları, şekli, bağlanma biçimi konusunda farklı yaklaşımlar varsa da ilgili âyette kelimenin baş örtüsü anlamına geldiği kesindir. Sünnî ve Şiî tefsirlerinde hımârın yakaya kadar uzanan kadın baş örtüsü olduğu açıkça belirtilir (meselâ bk. Tabersî, VII, 216). Aynı kökten türeyen "hamr" da aklı örttüğü, aklın sağlıklı kullanımını engellediği için "şarap" anlamında kullanılmaktadır. "Topluluk, kalabalık" mânasına gelen hımâr/humâr ve humre kelimeleri kalabalığa karışmak, dolayısıyla "dikkat çekmemek suretiyle kendini gizlemek" demektir. Humre kelimesi ayrıca, "namaz kılan kişinin secde edeceği yere yüzünü toz topraktan korumak üzere koyduğu küçük hasır" karşılığında kullanılır ki "korumak, perdelemek" anlamı belirgindir. Hımârı çoğunluğun kabulünden farklı şekilde "yüz örtüsü/peçe" mânasında yorumlayan bazı âlimler muhtemelen bu kullanımdan etkilenmiştir.

Arapça'da hımâr dışında baş örtüsünü ifade eden başka kelimeler de vardır. Bunların başında "nikāb" gelir. Bağlama biçimlerine göre değişik isimler alan nikāb göze kadar indirilirse "vasvesa, vasvâs", alt göz kapağı hizasına kadar indirilirse nikāb, burun kanatlarına kadar indirilirse "lifâm", ağzı örtecek kadar indirilirse "lisâm" adını alır. Lisâm ve lifâmın eş anlamlı olduğunu ve nikābın ağzı örtecek biçimde bağlanması durumunda bu adları aldığını söyleyen dilciler de vardır. Yine baş örtüsü için kullanılan "rasîs" kelimesinin tanımı vasvâs ile aynıdır. Kaynaklarda İbn Sîrîn'in nikābın muhdes olduğuna dair ifadesi değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Ferrâ bu sözü eskiden Arap kadınlarının nikāb bağlamadıkları şeklinde anlamıştır. Ferrâ'nın yorumunu isabetsiz bulan Ebû Ubeyd'e göre İbn Sîrîn bu sözüyle nikābın eskiden göze âdeta yapışık biçimde ve sadece tek göz görünecek şekilde bağlanırken sonraları her iki göz çevreleriyle birlikte görünecek

biçimde bağlandığını belirtmek istemiştir. “Nasîf” kelimesi de “hımâr” anlamında kullanılır. Baş örtüsünün nasîf diye adlandırılması âdeta kadını diğer insanların gözlerinden perdelemesi (hacz) sebebiyledir. “Miknaa” da nasîf ve hımârın eş anlamlısıdır. İbn Kesîr âyette geçen hımârı açıklarken, “Bu insanların miknaa dediği şeydir” der. Aralarında şekil farklılıkları bulunmakla birlikte baş örtüsü için kullanılan diğer kelimeler arasında “kınâ’, mi’kab, buhnuk, gıfâre, burku‘ (burka‘), sıkā‘, savkaa, mülâe/milâe” sayılabilir. Burku‘ bedevî kadınların giydiği, gözler için iki delik bırakılmış torba gibi bir giysidir. Cübbe de burkua benzer bir baş giysisi olarak tanımlanır. Türkçe’de de baş örtüsünün değişik isimleri vardır: Yaşmak, yemeni, tülbent, yazma, bürüncek, çember, kadın fesi, ferace, maşlah, tepelik, hotoz, tandırbaş, kundak yemeni, salma yemeni, felek tabancası vb.

Genel örtünmeden farklı şekilde baş örtmenin ve baş örtüsünün ilk ortaya çıkışında fıtrî ve ahlâkî bir temel görmek zor olsa da baş örtüsünün soğuktan ve sıcaktan korunmak dahil genelde korunma/kendini gizleme ihtiyacından kaynaklandığı söylenebilir. Kadınlar açısından bakıldığında buna bir de süslenme amacının eklenmesi mümkündür. Bir korunma ihtiyacı şeklinde başlayan baş örtüsü, zamanla birçok toplumda kültürel bir motif ve bazı kültürlerde bir sosyal statü göstergesi, bir tanıtma kriteri haline gelmiştir. Baş örtüsünün evli kadını evli olmayandan, hür kadını köleden ayırmak için kullanıldığı dönemler ve kültürler de vardır. Asurlular’da evli veya dul kadınların evleri dışında başlarını örtmekle yükümlü olup, fahişe ve kölelerin bundan muaf tutuldukları bilinmektedir. Baş örtüsünün Arap toplumunda hür kadını câriyeden ayıran bir işaret sayıldığına dair rivayetler vardır. Hatta cilbâb âyetinin hür kadının câriyeden ayırt edilmesini sağlamak üzere indiği söylenmektedir. Arap dilinde “mukayyedetü’l-hımâr” tabirinin hür kadını anlatması da baş örtüsünün hürlük alâmeti şeklinde algılanmasıyla ilgili görülebilir. Bu tabirin İslâm öncesi dönemden kalıp kalmadığının tesbiti kolay görünmemekle birlikte başı örtmenin özellikle kitâbî dinlerin ve İslâm dininin kadınların örtünmesine yönelik bir buyruğu olduğu açıktır.

Kur’an’da baş örtüsünün yakayı/göğsü kapatacak biçimde bağlanması emrinin anlamına yönelik iki açıklama vardır. Bunlardan birine göre o dönemde Arap kadınları başlarını örtüyorlar, fakat baş örtüsünün uçlarını sırtlarına doğru attıkları ve gömleklerinin yakaları da açık olduğundan

boyun ve gerdanları görünebiliyordu. Baş örtüsünün göğsü de kapatacak şekilde bağlanmasının önerilmesi, giyilen gömleğin yakasının göğsü tam örtmemesinin sakıncasını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Diğer bir açıklamaya göre bunun sebebi, kadınların saçlarının yanında küpelerinin ve boyunlarının örtülmesinin de amaçlanmış olmasıdır. Sonuç bakımından bu iki açıklama arasında önemli bir fark yoktur. Âyette geçen "hıfz-ı fürûc" ifadesi, bazılarınca iffeti korumak veya zinadan kaçınmak şeklinde yorumlansa da yaygın kanaate göre Kur'an'da geçtiği diğer yerlerden farklı olarak burada "mahrem yerlerinin örtülmesi" anlamındadır. Aslında bunlardan ilki tesettürün uzak, ikincisi yakın amacı kapsamında değerlendirilebilir.

Ziynet. Âyette geçen "ziynetlerini göstermesinler" ifadesindeki ziynet kelimesi tesettürün sınırının belirlenmesi konusunda özel bir öneme sahiptir. Ziynet aslında "süs ve süs eşyası" demektir. Burada daha çok, kadınların vücutlarının çeşitli yerlerine taktıkları takı ile süslenmek için süründükleri sürme ve kına gibi şeyler kastedilmektedir. Ziynet eşyalarının çarşıda pazarda görünmesi esas itibariyle mubah olduğundan, âyette salt ziynet eşyasının

gösterilmesinden çok ziynetlerin takılacağı yerlerin gösterilmesi yasaklanmakta ve bu yasak, ziynetlerin yerlerine takılı bulunması durumunda gösterilmesinin yasaklığını öncelikle içermektedir. Kadınların vücutlarından nereleri örtmeleri gerektiği ve nereleri göstermelerinin câiz olduğu daha çok sözü edilen ziynet kelimesine yüklenen anlama göre belirlenmiştir. Âyetin genel ifadesinden hareketle ziynet görünen (dış) ziynet ve gizli (iç) ziynet diye iki kısma ayrılmış, dış ziyneti örtmenin gerekli olmadığı dile getirilmiştir. Âyetin ima ettiği bu ayırım noktasında fikir birliği olmakla birlikte iç ve dış ziynetin sınırları konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Dış ziynet (zînet-i zâhire) için üç temel açıklama mevcuttur. İbn Mes'ûd bunu elbise (siyâb), İbn Abbas ve Misver b. Mahreme sürme ve yüzük, Hasan-ı Basrî, İbn Cübeyr ve Atâ b. Ebû Rebâh yüz ve eller diye açıklamıştır. Sürmenin gözün/yüzün ziyneti, yüzüğün elin ziyneti olarak görüldüğü dikkate alındığında neticede dış ziynetin ne olduğuna ilişkin, sürme ve yüzükle yüz ve eller şeklinde iki açıklamanın aynı noktada birleştiği söylenebilir. Kadının el ve yüzünün zâhir ziynet sayılması, Hanefî fakihleri tarafından kadının alışveriş yapma ihtiyacı

esnasında el ve yüzünün görünmesinin kaçınılmaz olacağı gerekçesiyle temellendirilmiştir. Bazı farklı durumları ayırt eden görüşler bulunmakla birlikte Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde yüz genelde zâhir ziynet kabul edilip örtülmesi gereken bir yer sayılmamıştır. Ayakların avret olup olmadığı konusunda Hanefî ve Mâlikî mezhebi içinde farklı görüşler vardır. Ebû Yûsuf'tan kadının elinin dirseklere kadar avret sayıldığı yönünde bir rivayet bulunmaktadır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise ağırlıklı görüş el ve yüz dahil namaz dışında kadının bütün bedeninin avret olduğu yönündedir. Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye göre bu gereklilik fitneye götürebilecek yolun kapatılması (sedd-i zerîa) gerekçesiyledir. İbn Mes'ûd'un dış ziynetin elbise olduğuna dair açıklaması genel anlamda cilbâba bürünme emriyle uyumlu görünse de pek kabul görmemiştir. İç ziynet ise (zînet-i bâtıne) genelde küpe, gerdanlık, pazıbent ve halhal diye açıklanır. Bilezik Hz. Âişe'ye göre dış ziynet, diğerlerine göre iç ziynettir. Ele yakılan kına dış, ayağa yakılan kına iç ziynet olarak kabul edilmiştir. İç ziynetin "namazda açılması câiz olmayan yerler" şeklinde nitelendirilmesi de ziynet algısının namazdaki setr-i avretin sınırlarıyla irtibatını göstermektedir. Ziynet "avret yerini örten şey" diye yorumlandığı için, "Mescide giderken ziynetinizi alın" âyeti -Mâlikîler dışındaki çoğunluk tarafından-daha çok, "Namaz kılarken avret yerlerinizi örtün" biçiminde anlaşılmıştır.

Kadınların iç ziynetlerini örtmeleri, erkeklerin de buralara isteyerek bakmamaları gerekir. İç ziyneti gösterme yasağının istisnaları âyette koca, baba, oğul, kayınpeder, üvey oğullar, kadının erkek kardeşleri, yeğenleri, kadınlar, kadının sahip olduğu köleler, cinsel arzusu kalmamış erkekler ve kadınların cinselliğini henüz anlamayan çocuklar şeklinde belirtilmiştir. Bunlardan özellikle son üç grupta yer alanlarla ilgili olarak fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Meselâ kadının sahip bulunduğu köleler kapsamına erkek kölelerin girip girmediği konusu tartışılmıştır ve bu husus önemli sonuçlar doğurmaktadır. Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin kanaati bu ifadenin köle ve câriyeleri içerdiği yönündedir. Müfessir Kurtubî tarafından da benimsenen bu kanaate göre kadın iç ziynetini kölesine gösterebilir (el-Câmiʿ, XII, 233; Tabersî, VII, 217; Ebû Hayyân el-Endelüsî, IV, 259). Saîd b. Müseyyeb'e nisbet edilen, bununla sadece câriyelerin kastedildiği yolundaki görüş sonraki âlimler tarafından (meselâ Zemahşerî) daha sahih bulunmuştur.

Kurtubî kadının ziynet olan şeyi göstermemekle ve bunu gizlemeye çalışmakla emrolunduğunu, ancak bunun istisnalarının bulunduğunun âyette belirtildiğini söyler. Nitekim âyette "kendisi görünen hariç" denilerek istisna edilen bu gibi kaçınılmaz durumlar affedilmiştir. Ayrıca bu ifadeden hareketle açık tutulmasında sakınca görülmeyen yerlerin sınırları konusunda insanların örf ve âdetlerinin, sosyal ilişkiler düzeninin nisbî bir etkisinin bulunduğu ve bunun bir şekilde yabancılara gösterilmesi yasaklanan ziynetin sınırlarına da yansıdığı söylenebilir. Saç genelde avret sayılmakla birlikte Hanefî mezhebinde -muhtemelen namazda-baş örtüsünün altından bele doğru sarkan saçın avret kabul edilmediğini ileri süren fakihler bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar, âyette baş örtüsü üzerinden giyilmesi emredilen cilbâbın baştan ayağa bütün bedeni örten bir giysi olduğu yönündeki tefsiri değil onun baş örtüsünün üzerinden başla birlikte omuzu ve göğsü kapatan, baş örtüsünden daha geniş bir atkı olduğu şeklindeki yorumu benimsemiş olmalıdır. Cilbâbın baş örtüsünden daha geniş bir örtü olduğu yorumu, cilbâb âyetinin hür kadınlarla câriyeleri birbirinden ayırmak üzere indiği rivayetiyle ve ilk İslâm toplumlarında câriyelerin baş örtüsü örtmesinin engellenmesi uygulamasıyla uyumlu görünmektedir. Bileziği dış ziynet sayması, kölesi yanında kadının diğer mahremleri yanında davrandığı gibi davranabileceğini söylemesi gibi kanaatlerine dayanarak Hz. Âişe'nin örtünme konusunda diğer sahâbîlere ve fakihlere göre biraz daha rahat ve serbest davrandığı söylenebilir. Onun, "Hz. Peygamber kadınların bugünkü hallerini görseydi mescidlere gitmelerine izin vermezdi" sözü farklı bir bağlamla kullanıldığı için bu tesbitle çelişmez.

Kadın ve erkek açısından örtülmesi gereken yerler avret diye adlandırılır. Erkeğin avret yeri göbekle diz kapağı arası, kadının avret yeri el, yüz ve ayak dışında bütün vücududur. Cinsel organlar ve makat galiz avret olup bazı âyetlerde geçen sev'e kelimesi bu şekilde açıklanmıştır. Galiz avret dışındaki avret yerleri hafif avrettir. Erkeklerin avret yerinin göbekle diz kapağı arası şeklinde belirlenmesi diğer taraflarını serbestçe gösterilebilecekleri anlamına gelmez. Örf, âdet ve görgü kuralları avret sayılmayan yerlerin uluorta gösterilmesini sınırlar. Kerhî gibi bazı fakihler, sadece göbekle diz kapağı arasını örten kısa bir pantolonla sokakta gezmenin kişinin saygınlığını zedeleyeceğini, buna dikkat etmeyenlerin

şahitliğinin kabul edilemeyeceğini öne sürmüştür. Kadının saçının ne ölçüde avret sayılacağına gelince, başın örtülmesi emrinin bir sonucu olarak kadının saçının yabancı gözlerden saklanması gerektiği hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır. Ancak saçın bir telinin dahi görünmesinin azabı gerektireceği tehdidini içeren ifadelere fıkıh literatüründe rastlanmaz. Hanefî mezhebinde konu ağırlıklı biçimde namaz açısından incelenmiş olsa da kadının baş örtüsünün altından beline doğru sarkan saçının avret olup olmadığı hususunda bir tartışmanın bulunması meselenin klasik dönemde hangi çerçevede ele alındığı hakkında bir ipucu vermektedir.

Cilbâb. İçinde cilbâb kelimesinin geçtiği âyetin meâli şöyledir: “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, cilbâblarına bürünsünler. Bu, tanınmalarını ve eza görmemelerini sağlamaya daha uygundur” (el-Ahzâb 33/59). Cilbâb kelimesi “bütün bedeni saran bir

giysi, kadının örtündüğü her şey, kadının elbiselerini baştan aşağı örttüğü -milhafe/çarşaf gibi- şey, milhafeden biraz küçük geniş bir kadın giysisi” şeklinde tanımlanır ve yaygın biçimde mutlak kamîs (en genel anlamıyla gömlek), milhafe, izâr ve mülâe kelimeleriyle açıklanır. Âsım Efendi cilbâbı “baştan aşağı örten çarşaf, ferace, car gibi dış kisve, üstlük” diye açıklar. Bu tanımların ve karşılıkların gösterdiği sonuç cilbâbın normal elbise üzerine giyilen bir dış giysi olmasıdır. Cilbâbın doğrudan baş örtüsü (hımâr) olarak veya “baş örtüsünden geniş, ridâdan dar/küçük olup kadının başını ve göğsünü örttüğü bir giysi” (sevb) yahut “baş örtüsünden kısa ve enli giysi (atkı benzeri bir şey) ve miknaa” şeklinde açıklandığı da görülmektedir. Hafâcî’nin yorumuna göre cilbâb “milhafe” anlamında kullanılırken sonraları istiare yoluyla başka giysiler için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu yorum muhtemelen cilbâb için yapılan farklı tanımları, verilen farklı karşılıkları açıklamaya yöneliktir. Arap kıyafetleri hakkında kapsamlı bir araştırma yapan Dozy cilbâbın izâr ve milhafe ile eş anlamlı olabileceğini ve bunun kadınların dışarıya çıktıklarında baştan ayağa kadar örtünmek üzere giyindikleri bir giysi olduğunu ifade eder (Dictionnaire, s. 122). Hayızdan kesilmiş/çocuk doğurma ümidi kalmamış kadınların siyâblarını çıkarmalarında sakınca olmadığını ifade eden âyette (en-Nûr 24/60) geçen siyâb kelimesinin de cilbâb veya ridâ şeklinde açıklandığı görülmektedir. Ebû Hayyân el-Endelüsî cilbâbın kadını kötü bakışlardan

koruma işlevine sahip bir giysi olduğunu söyler (en-Nehrü'l-mâd, IV, 536). Klasik literatürde cilbâbın, dolayısıyla giyim şeklinin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar yer alsa da baş örtüsü gibi zorunlu bir giysi olduğu yeterince tasrih edilmez. Cilbâbın kadın için bir dış kıyafet şeklinde zorunlu sayılıp sayılmadığı tartışması daha çok ve özellikle modern dönemlerde gündeme gelmiştir. Müslüman kadın için önerilmiş somut ve sabit bir dış kıyafet biçimi bulunmadığından dış kıyafet/cilbâb İslâm toplumlarında zamana ve mekâna bağlı olarak değişiklikler göstermiş, çok defa farklı isimlerle anılmıştır. Aslolan kadının vücut hatlarını belli etmeyecek, tesettürün temel amacını gözetecek biçimde giyinmesi olunca dış kıyafetin şekli ve rengi pek fazla gündeme gelmemiştir. Farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte çağdaş İslâm âlimlerinin genel yaklaşımı, normal giysinin örtünmenin temel amaçlarını karşılayacak tarzda olması durumunda ayrıca bir dış kıyafetin (çarşaf vb.) zorunlu görülmediği yönündedir.

Hicâb. İlgili âyetin meâli şöyledir: "… Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz vakit hicâb arkasından isteyin. Böylesi hem sizin kalpleriniz hem onların kalpleri için daha nezihtir …" (el-Ahzâb 33/53). "Perde, kapı" gibi anlamlara gelen hicâb doğrudan "yüz örtüsü" veya "peçe" mânasını taşımaz. Klasik anlayışta hicâbın peçe olduğu yönünde güçlü bir iddia yer almadığına göre Mûsâ Cârullah'ın Hâtun isimli kitabında hicâbın yüz örtüsü olmadığını ispat etmeye çalışması konuya ilişkin yanlış algıların giderilmesine yönelik olmalıdır. Hicâbın peçe diye anlaşılması muhtemelen kapalı mekânlarda perde, kapı gibi şeyleri ifade eden hicâbın açık alana taşınmasının sonucunda ortaya çıkmıştır. İslâm toplumlarında görülen haremlik selâmlık uygulamasında bu algı yanında genel örtünme ilkelerinin kapsamının ihtiyat vb. gerekçelerle genişletilmesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Hicâb/ihticâb ve cilbâb emrinin câriyeleri değil hür müslüman kadınları ilgilendirdiği konusunda âlimlerin görüş birliğine vardığı kaydedilir. Hz. Ömer'in başını örtmüş bir câriyeye fiilen müdahale ederek başını açtırması sonraki fakihler tarafından ciddi bir itiraz görmemiştir. Örtünme konusunda hür kadınla câriye arasında fark bulunmadığını en etkili biçimde savunan İbn Hazm olmuş, onun bu görüşü başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere sonraki bazı fakihleri etkilemiştir.

Tesettürün Hükmü. Tesettür konusu fıkıh kitaplarının daha çok, namaz,

yasaklar (kerâhiyye/hazr) ve mubahlar (ibâha) bölümünde yer alır. Birincisinde konu “setr-i avret” başlığı altında namazda örtünmenin hükmü, örtünmenin asgari sınırları ve örtünme hükmüne riayetsizliğin namazın sıhhatine etkisi gibi hususlar incelenir. Yasaklar bölümünde erkeklerin ve kadınların kendi aralarında ve diğer cins karşısında örtmeleri gereken yerler ve bu yerlere bakmanın hükmü gibi konular ele alınır. Bir konunun fıkıh kitaplarında incelenmesi, onun mahiyeti bakımından dinin temelini teşkil eden akaid kapsamında değil insanların amellerine ilişkin olduğunu gösterir. Genel kabule göre amele ilişkin bir hususun ihmal edilmesi kişinin dinden çıkmasını gerektirmez. Amelî konularda kişinin dinden çıkmış sayılmasının sebebi farz olduğu sabit bir şeyin yapılmaması değil inkâr edilmesidir. Baş örtme konusu da İslâm’ın inanç esaslarına değil uygulamaya ilişkindir; baş örtüsü takmamak hiçbir dönemde kişiyi dinden çıkaracak bir davranış gibi yorumlanmamış, daha çok takvâ ve dindarlık düzeyi açısından değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’da baş örtüsü emri bulunmadığı yönünde zorlama yorumlar yapmak yerine bunun imanla değil yükümlülükler alanıyla ilgili bir mesele sayıldığını belirtmekle yetinmek, yorum metodolojisi açısından tutarlı olacağı gibi müslüman toplumların bu konudaki telakkileri de doğru yansıtılmış olur. Genel anlamda örtünme ile namazda örtünmenin hükmü konusunda mezhepler arasında temel noktalarda görüş birliği ve bazı ayrıntılarda farklılıklar vardır. Namaz kılarken avret yerlerinin örtülmesi farzdır. Allah’ın huzurunda bulunurken avreti örtmenin tâzim gereği olması bu hükmün aklî; Kur’an, sünnet ve icmâ naklî gerekçeleri olarak zikredilir. Erkek ve kadınların namazda örtmeleri gereken yerler ve bununla ilgili hükümler konusunda bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır (bk. SETR-i AVRET).

Kadınların dışarı çıkması ve örtünme-fitne ilişkisi. İslâmî öğretide toplum hayatının huzurunu sağlama, dinî-ahlâkî değerleri koruma ve muhtemel bazı olumsuzlukları önleme amacıyla erkek için de kadın için de çizilmiş sınırlar vardır ve örtünme bu sınırların korunması amacıyla alınmış tedbirlerden biridir. Kadınlarla ilgili bazı hükümlerin ve sınırlandırmaların gerekçesi olarak çoğu kaynakta fitne endişesi konusu gündeme getirilir. Dinî literatürde fitne, Türkçe’deki yaygın anlamından farklı olarak insanların hayatın tabii akışı içinde karşı karşıya kalabilecekleri, sabır ve metanetle aşmaları gereken her türlü sıkıntı, imtihan, zor durum; imkân veya mahrumiyeti ifade eden anlam yelpazesi hayli geniş bir kavramdır (bk.

FİTNE). Burada dillendirilen fitne endişesi ise dince hoş görülmeyen bir durumun ortaya çıkması, böyle bir durumun muhtemel olmasıyla alâkalıdır. Bu bağlamda gerçekleşmesinden endişe edilen fitne zinadır. Zina yasak olunca yasaklanan bu sonuca götürebilecek yolların kapatılması da bu yasağın tamamlayıcı parçası haline gelmektedir. Bu anlamda kısıtlama sadece kadın açısından olmayıp erkek açısından da söz konusudur. Böyle olduğu içindir ki İslâmî öğretide her iki cins açısından da örtünme, hem İslâm'ın temel yasaklarından olan zinaya götürmesi muhtemel bütün yolların kapatılması, hem de kişilerin

rahatsız edici bakış ve algıdan korunarak toplumda huzurlu bir sosyal ilişkiler düzeninin kurulması hedefleriyle yakın ilişki içinde görülmüş ve genelde bu bağlamda değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bakımdan İslâm'daki örtünme mecburiyetinin gerek erkek gerek kadın açısından bazı sınırlamalar getirdiği kabul edilse bile kadının sosyal etkinliğini engelleme amacı gütmediği açıktır. Dolayısıyla örtünmenin salt cinselliğe, kadının baştan çıkarıcı bir fitne sebebi olarak görüldüğüne ve oradan kadın bedeninin nesneleştirilmesi ve denetlenmesine indirgenmesi isabetli değildir. Çünkü Kur'an'da kadın için örtünme hükmünü getiren âyetin öncesinde erkeklere yönelik gözlerini kısma ve avret yerlerini örtme buyruğu yer almaktadır, yani kadınların örtünmesinden önce erkekler gözlerini kısma emrine muhatap kılınmıştır. Bu nokta tesettür emrinin doğru anlaşılması yolunda önemli bir ipucu sayılmalıdır. Bu sebeple örtünme hükmünün tek yanlı olduğunu ve kadını erkeğe karşı koruma amacı güttüğünü veya erkeğe kadını denetleme yetkisi verdiğini öne sürmek doğru değildir; örtünme hükmünün gerisinde ahlâkî bir ilke ve amaç aramak gerekir. Öte yandan tesettürün modern dönemde kadının sosyal hayata katılmasının bir sonucu olarak gündeme getirildiği dikkate alındığında örtünmenin temel amacının ihlâl edilmemesi ve kadının süslenip bunu başkalarına göstermek üzere dışarı çıkmaktan (teberrüc) kaçınma emri özel bir önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in "giyinik çıplaklar" tasvirini (Müslim, "Libâs", 125) andıracak biçimde kadınlığı ve kadınsılığı olabildiğince teşhir eden bir giyinme anlayışı ve tarzının tesettür emrinin sözü edilen hedefiyle bağdaşmadığı açıktır.

Osmanlı Devleti'nin sonlarından günümüze tesettür tartışmaları. Modern döneme kadar kadının başını örtmesinin dinin bir emri olduğunda herhangi

bir tereddüt ortaya çıkmamış, kadının örtünmesi konusu modern dönemde bir mesele haline gelmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren baş örtüsünün İslâm toplumlarında tartışılmaya başlanmasını dinin bu yönde bir emrinin bulunup bulunmadığından ziyade sosyal, siyasal, ideolojik sebeplerle açıklamak daha doğru olur. Baş örtüsünün dinin bir emri olarak uygulanması yanında çağdaşlıkla, kalkınma ve gelişmeyle irtibatlandırılması, siyasal ve ideolojik simge diye nitelendirilmesi, kadınların baskı altında tutulmasının aracı şeklinde tanıtılması ve bir süslenme nesnesi/aksesuarı biçiminde algılanması modern zamanların ürünüdür. İslâm dünyası, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı'nın kültürel etkilerine mâruz kalmakla birlikte genelde kadın meselesi ve özelde kadınların örtünmesi/açılması sorunu İslâm toplumunda gündeme gelmeye başlamış ve konu günümüze kadar süren çok boyutlu bir tartışmanın odağı haline gelmiştir. Bu dönemden itibaren "müslüman kadın" başlığını taşıyan yüzlerce kitap ve makale yazılmıştır. Niyazi Berkes, Osmanlılar'da 1908 devrimiyle birlikte aile kurumunun tartışılmaya başlandığını, Batıcılar'ın kadınların toplumdaki durumu, eğitim sorunları, çarşaf ve peçe gibi hususları açıkça eleştiri konusu yaptıklarını belirtir (Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 435-436). Batılı olmaya özenen ve öykünen modernleşme projesinin görüntüye yoğunlaşması, görünüşü Batılı'nın görüşüne uydurmaya çabalaması baş örtüsüne ve genelde örtünmeye karşı tavır almasına yol açmış, âdeta tesettürü Batılılaşma'nın önünde bir engel saymıştır. Bu dönemden itibaren Batıcılar ile İslâmcılar arasındaki en sert tartışmalar özellikle kadının örtünmesi konusuna odaklanmıştır. Batıcılar'ın dergisi olan İctihâd'da kadının örtünmesi aleyhine başta Abdullah Cevdet, Selâhaddin Âsım, Kılıçzâde Hakkı ve bunlara göre daha mutedil görünen Rıza Tevfik'in yazıları; İslâmcılar'ın dergisi olan Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd'da Abdürreşid İbrahim, Abdüllatif Nevzad, M. Ferîd Vecdî, İsmail Hakkı İzmirli, Mehmed Fahreddin ve bazı kadın yazarların tesettürü savunan makaleleri yayımlanmıştır. Türkçüler'in kadınların örtünmesi/açılması konusuna ilgisi nisbeten daha zayıf olsa da Batıcılar'a yakın durdukları söylenebilir.

Daha yakın dönemlere bakıldığında genelde kadının örtünmesi, özelde baş örtüsü konusunun siyaset ve devlet adamlarından medya mensuplarına ve bilim adamlarına kadar her kesimin müdahil olduğu bir mesele olarak yoğun bir biçimde ve farklı açılardan tartışılageldiği, benzeri tartışmaların

diğer İslâm ülkelerinde ve müslümanların yaşadığı Batı ülkelerinde de hiç eksik olmadığı görülür. İslâm ülkelerindeki çeşitli ilim ve fetva kurulları, kadının örtünmesinin ve baş örtüsünün İslâm'ın bir emri ve dinî vecîbe olduğunu açıklayıcı birçok karar almış ve kamuoyuna duyurmuştur.

Türkiye'de de Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 30 Aralık 1980 tarih ve 77 sayılı, 3 Aralık 1993 tarih ve 6 sayılı kararlarında ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yapılan müteaddit açıklamada baş örtüsünün Kur'an, Sünnet ve müslümanların ortak kabulüne dayalı dinî bir vecîbe olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ancak bu konudaki tartışmaların ana eksenini baş örtüsünün dinî hükmünün ve bu konuda müslümanların on dört asırlık dinî geleneğinin ne olduğunu öğrenme ve bunu göz önüne alarak dinî özgürlükleri genişletme düşüncesi teşkil etmediği için, dinî kurum ve kurulların konunun dinî hükmüyle ilgili olarak defalarca ve aynı çizgide sürdürdükleri açıklamalar çözüme ulaşmada çok fazla müessir olmamaktadır.

Baş örtüsü meselesinin çağdaşlık ve modernleşme projesinin bir ayağı olarak veya laiklikle ilişki kurularak ele alınması, sorunu çözmek bir yana yeni problemler ve tartışma alanları açmıştır. Baş örtüsünün bir ötekileştirme, ikinci sınıflaştırma aracı olarak görülmesinden vazgeçilmesi onun normal mecrasına dönmesini, sade bir dindarlık uygulamasına dönüşmesini kolaylaştıracaktır. Müslüman dindar birey açısından baş örtüsünün başka din ve kültürlerde bulunması, şekli ve anlamı, olumlu olumsuz algılanışları değil mensubu bulunduğu dinin bir emri oluşu önemlidir. Bu bakımdan tesettür tercihinin kadın haklarıyla çatışan bir durum olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Örtündüğü zaman dinin bir vecîbesini yerine getirmiş olmakla kendini daha mutlu, huzurlu gören bir kadının bu tercihini ve davranışını temel insan hakları, din özgürlüğü ve yetişkin bireyin kendi giyim kuşamı hakkında özgürce karar verebilme hakkı çerçevesinde ele almak daha doğrudur.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ḫmr”, “clb”, “ḥcb”, “str” md.leri; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫmr”, “clb”, “ḥcb”, “str” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, Kum 1397, II, 416; Lisânü’l-ʿArab, “ḫmr”, “clb”, “ḥcb”, “str” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “ḫmr”, “clb”, “ḥcb”, “str” md.leri; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1420/1999, IX, 303-311; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 68, 69, 91; İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr (nşr. Sâlim M. Atâ - M. Ali Muavvaz), Beyrut 2000, VIII, 542; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü’l-maṭlab fî dirâyeti’l-meẕheb (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Beyrut 1428/2007, II, 190-192; XII, 29-38; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mürsî Âmir), Kahire 1397/1977, IV, 123-124; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1585-1586; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Beyrut 1415/1995, VII, 212-217; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 116-117; V, 119-125; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1991,

I, 43-44; IV, 83-87; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, I, 89-90; İbn Şâs, ʿİḳdü’l-cevâhiri’s̱-s̱emîne (nşr. Hâmid Lahmer), Beyrut 2003, I, 115-116; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1997, II, 283-289; IX, 489-507; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu’l-Vecîz (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1417/1997, II, 32-42; VII, 471-483; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 101-105; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 226-238; Ebû Hayyân el-Endelüsî, en-Nehrü’l-mâd (nşr. Ömer Es‘ad), Beyrut 1416/1995, IV, 257-261, 536; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 2003, I, 263-270; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 413-420; VIII, 16-32; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, Amsterdam 1845, s. 122; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 435-436; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Cilbâbü’l-merʾeti’l-müslime fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Amman 1413/1992; Fatmagül Berktay, Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, İstanbul 1996, s.148-167; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, Konya 2004; Murat Aksoy, Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme, İstanbul 2005; Mustafa Gündüz, II. Meşrutiyet’in Klasik Paradigmaları, Ankara 2007, s. 178-186, 316-326, 445-447, 536-541; H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme”, İslâmiyât, IV/2, Ankara 2002, s. 89-98; İ. Hakkı Ünal, “Hadislere Göre Kadının

Örtünmesi”, a.e., IX/1-4 (2006), s. 237-252.

H. Yunus Apaydın

Diğer Dinlerde.

Örtünme, bilhassa başı ve yüzü örtme âdeti eski devirlerden itibaren farklı medeniyet ve geleneklerde gerek soğuk veya sıcaktan korunma vasıtası ve süs aracı, gerek sosyal ve dinî bir gereklilik olarak değişik biçimlerde uygulanmıştır. Kıyafet ve baş örtüsü çoğu kültürde kişilerin cinsiyetini, medenî durumunu, dinini, mesleğini, konumunu ve yaşadığı bölgeyi belirten bir unsur şeklinde görülmüş, özellikle baş örtüsü yüksek statü göstergesi diye algılanmıştır. Ayrıca başı ve yüzü örtme âdeti başta evlenme töreni olmak üzere (duvak âdeti) geçiş merasimlerinin bir parçası halinde geleneklerde yer almıştır.

Mezopotamya’da yaşayan Sumer, Bâbil ve Asur topluluklarının etek, kuşak, şal ve baş örtüsünden meydana gelen elbiseler giydiği bilinmektedir. Kadınlar saçlarını genellikle file, eşarp veya türban tarzında örtülerle kapatmışlardır. Baş ve yüz örtme âdetinin Mezopotamya toplumlarında milâttan önce 4000’lere kadar gittiği kaydedilmektedir. Sumer’deki İnanna mâbedlerinde rahibeler başlarını örtmek mecburiyetindeydi. Asur’da tanrıça İştar başörtülü olarak tasvir edilmiş, evli kadınlarla mâbed hizmetindekiler başlarını örtmüştür. Milâttan önce 1600’lerde bir Asur kralının kanunnâmesinde bütün evli ve dul kadınların başlarını örtmeleri şart koşulmuştur. Asurlu kadınlar (m.ö. XIII. yüzyıl) -köleler ve fahişeler hariç- sosyal bir müeyyide şeklinde toplum içinde az görünmüş ve dışarıda yüzlerini örtmüşlerdir. Bu uygulama Persler’de devam etmiş, onlardan Araplar’a geçmiştir. Anadolu’da yaşayan eski topluluklardan Hititler, Frigyalılar ve İyonyalılar’da kadınların saçlarını örttükleri bilinmektedir. Eski Mısır’da erkekler peştamal tarzında bol ve kalça/diz arasını örten, kadınlarsa uzun ve genellikle omuzları açıkta bırakan elbiseler giymişlerdir. Firavunlar ve aristokrat kesim güç ve konumlarının işareti olarak peruk gibi gösterişli başlıklar takmışlardır. Köleler ve hizmetçiler dışında halk cinsiyete ve statüye göre farklı biçimlerde peruk kullanmıştır.

Hint alt kıtası çok çeşitli etnik ve dinî grupları içinde barındırması sebebiyle kıyafet biçimleri dışarıdan gelen toplumların etkisiyle dönemden döneme değişiklik göstermiştir. Milâdî IV. asra kadar göğüslerini açık bırakan kadınların giyiminde müslümanların bölgeye gelişiyle birlikte daha kapalı kıyafetler tercih edilmeye başlanmıştır. Günümüzde de benimsenen geleneksel Hint kıyafetleri arasında erkeklerin giydiği peştamal tarzındaki "dhoti" ve "lungi", erken dönemlerde sadece erkeklerin kuşandığı, sonraları kadınların da göğüslerini ve bazan başlarını kapatmak üzere kullanmaya başladığı uzun atkı biçimindeki "uttariye", erkeklerin ve kadınların boyun atkısıyla birlikte giydiği şalvar ve tunikten oluşan "şalvar kamîs", kadınlar için bütün vücudu ve çoğu zaman başı da örten tek parça halindeki "sari", daha ziyade müslüman ve dindar kadınların giydiği, bütün vücudu ve başı örten çarşaf tarzındaki "çador" ve yüzü örten "burka" sayılabilir.

Hindu topluluklarında eski dönemlerde soylu erkek ve kadınlar gösterişli başlık ve baş örtüleri kullanmışlardır. Günümüzde kadınlar bazan geleneksel kıyafetlerinin bir parçası olan atkılarla (çunni, dupatta) başlarını ve yüzlerinin bir kısmını örtmektedir. Öte yandan daha önce Mezopotamya toplumlarında uygulanan yüzü tamamen örtme âdeti Hint toplumunda da yer almıştır. Bugün kuzeydeki kırsal bölgelerde yaşayan bazı Hindu ve müslüman gruplar arasında evli kadınlar dışarıda vücutlarını ve yüzlerini tamamen örtmektedir. "Perde" veya "pürde" diye isimlendirilen bu âdet Hindular'da evli kadınların aileden olmayanlarla, hatta kocanın ailesiyle temasını kısıtlayacak biçimde uygulanmıştır. Üst sınıf Hintli erkekler arasında dışarıya çıktıklarında veya önemli merasimlerde (evlilik, cenaze vb.) başa türban sarma âdeti (pagri) yaygındır. Sihler'de Kalsa teşkilâtına mensup tıraşsız erkeklerin Tanrı'ya saygı işareti olarak uzattıkları saçlarına türban (destar) bağlamaları dinî bir zorunluluktur. Sih kadınlarının, saçlarını şalvar kamîsle birlikte kullanılan ince atkıyla örtmeleri âdettir. Modern dönemde ortaya çıkan bir Sih grubunda Kalsa teşkilâtına mensup kadınlar da eşitlik ilkesi gereği atkılarının altına küçük türban takmaktadır.

Eski Yunan toplumlarından Minoalılar ve Mikenliler'de (m.ö. 3000-1200) erkekler genellikle sadece kalça kısmını, kadınlar çoğunlukla göğüslerini açıkta bırakacak şekilde bütün vücutlarını örten uzun, dar elbiseler giymişlerdir. Grekler'de (Dorianlar) erkekler önceleri sadece kalça kısmını örten kısa etek tarzında kıyafetler giymiş, özellikle Atinalı kadınlar toplum

içinde vücutlarını örtmüştür. Bilhassa geç dönemlerde vücuda sarılan dikdörtgen çarşaf biçimindeki “diplaks” ve “himation”un yanı sıra alta giyilen, kadınlar için uzun, erkekler için kısa tunikler tercih edilmiştir. Kadınlar, milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren başlarını diplaks/himation, şal, eşarp, bone (sakkos) gibi değişik örtülerle kapatmıştır.

Roma toplumunun özellikle üst tabakaları arasında Grekler’de olduğu gibi erkek kıyafeti kısa tunik ve genellikle tuniğin üzerine sarılan “toga” (daha eski dönemde “pallium”), kadın kıyafeti uzun elbise tarzındaki “stola” ve onun üzerine başı da örtecek biçimde kuşanılan “palla”dan ibaretti. Dinî merasimlerde din adamlarıyla köleler ve barbarlar (Romalı olmayanlar) dışındaki halk kesimi başlarını da örtecek şekilde toga giymiş, dindarlık ve hayâ kavramları genellikle başı örtülü kadın veya tanrıça biçiminde sembolize edilmiştir. Roma hukuku kocaya dışarıya başı açık çıkan karısını boşama hakkı tanımıştır. Fakat eski Yunan toplumunda olduğu gibi Roma’nın bilhassa üst sınıfları arasında başı örtmek yaygın bir uygulama olmakla birlikte kadınlar her zaman bu uygulamaya riayet etmemiş, özellikle geç dönemlerde süslü saç ve peruk yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Bizans döneminde Hıristiyanlığın etkisiyle örtünmeye vurgu artmış,

gerek erkek gerekse kadınlar vücutlarını tamamen örten kıyafetler giymiş, özellikle üst sınıftan olanlar başlarına türban bağlamış, kadınlar ayrıca dışarıda yüzlerini kapatan ince örtüler kullanmıştır.

Yahudi geleneğinde eski devirlerden itibaren bütün vücudu ve bazan başı da örten kıyafetler giyilmiş, fakat baş örtüsünün dinî bir kural haline gelmesi antik dönemde gerçekleşmiştir. Tevrat’ta baş örtüsünün saygınlık işareti olarak sadece din adamları (kohenler) için bağlayıcı bir hüküm şeklinde yer almasından (Çıkış, 28/4, 36-37, 39-41; 29/5-9; Levililer, 8/9, 13; 21/10) ve Ahd-i Atîk’teki bazı atıflardan hareketle eski İsrâil toplumunun sıradan erkek ve kadınlar için dinî amaçlı baş ve yüz örtme kuralı olmadığı ileri sürülmüştür (Tekvîn, 38/14, 19; Çıkış, 34/29-35; Levililer, 13/45; Tesniye, 21/12; II. Samuel, 15/30; İşaya, 3/18-24; 47/2; Yeremya, 7/29; 14/3-4; Neşîdeler Neşîdesi, 4/1, 3; 6/7; krş. Susana, 32). Bununla birlikte nişanlısı İshak’tan kendini sakınan Rebeka örneğinde görüldüğü gibi muhtemelen üst sınıfa mensup kadınlar arasında hayâ duygusuyla baş örtme âdetine işaret eden pasajlar vardır (Tekvîn, 24/65; Sayılar, 5/18; İşaya, 3/17; Hezekiel,

16/7-8; III. Makkabiler, 4/6). Antik dönemde bilhassa milâdî I. yüzyıldan itibaren yahudi kadınlarının dışarıya çıkarken dinî gereklilik dolayısıyla saçlarını ve yüzlerinin alt kısmını örttükleri bilinmektedir.

Dışarıda baş örtme uygulaması, Mişna (Ketuboth, 7/6) ve Talmud'da (Ketuboth, 72a-b; Shabbath, 118b; Kiddushin, 31a) hükme bağlanmış, kadınların erkekler karşısında hayâ prensibi icabı, erkeklerin ise -kadınlar kadar bağlayıcı olmasa da-Tanrı'ya karşı saygı ve tevazu maksadıyla başlarını örtmeleri gerekli görülmüştür. Söz konusu hüküm, bir kohenin zina ile suçlanan bir kadının saçını ceza ve aşağılama amacıyla topluluk içinde açmasından bahseden Tevrat pasajına dayandırılmıştır (Sayılar, 5/18; ayrıca bk. The Works of Philo, s. 599 [The Special Laws III, 10/56]; krş. Koehler - Baumgartner, III, 970). Buna paralel olarak kadın için baş açıklığı Talmud âlimleri tarafından çıplaklık kapsamında görülmüş, kadının başını örtmeden dışarıya çıkması, kocasının onu nikâh akdinin bir gereği olan mehrini (mohar) vermeden boşaması için yeterli sebep kabul edilmiştir (Ketuboth, 72a-b). Başı açık bir kadının bulunduğu yerde erkeğin günlük Şema duasını söylemesi de şeriata aykırı görülmüştür (Berakoth, 24a).

Talmud'da baş örtme kuralı konusunda kadınlar için evli veya bekâr ayırımı yapılmasa da (Nedarim, 30b; Baba Kama, 90a; krş. Mişna, Ketuboth, 2/1) sonraki dönemlerde bilhassa Ortaçağ Avrupası'nda söz konusu kural evli kadınlarla sınırlandırılmıştır. Ancak İbn Meymûn bu uygulamayı bekâr kızları da kapsayacak şekilde genellemiştir (Forbidden Intercourse, 21/17). Talmud'da yüzü örtmekle ilgili bir hüküm bulunmamasına rağmen İbn Meymûn bunu da gerekli görür (Marriage, 24/12). Müslüman Arap ülkelerindeki yahudi kadınları yüz örtüsü (peçe) kullanırlardı. XVII-XVIII. yüzyıl Avrupa'sında da yahudi kadınlarının dışarıda veya sinagogda yüzlerini örtmeleri hükme bağlanmıştı. Fakat Osmanlılar'da gayri müslim kadınların dışarıda peçe örtmesine izin verilmezdi. Talmud'da baş örtme kuralı dışarıyla sınırlandırılsa da Ortaçağ'da yahudi kadınları evin içinde de saçlarını örtülü tutmuşlardır (Zohar, III, 125b-126a; Talmud'daki benzer uygulama için bk. Yoma, 47a). Başlangıçta yahudi âlimleri peruğa karşı çıkarken günümüzde küçük bir kesim hariç ortodoks yahudilerinde peruk kullanımı yaygındır (Mişna ve Talmud'daki kullanım için bk. Shabbath, 6/5; Nazir, 28b). Bugün Batı Avrupa ve Amerika'da ortodoks grupları dışındaki yahudi cemaatlerinde baş örtüsü uygulaması sinagog dışında

terkedilirken ortodokslarda ve Doğulu yahudi grupları arasında eşarp, bone, peruk ve şapka gibi giysilerle sürdürülmektedir. Baş örtme konusunda son sözün geleneğe mi yoksa yahudi dinî hukukuna mı ait olduğu konusundaki teorik tartışmalar halen devam etmektedir.

Erkeklerin başlarını örtmeleri Talmud'da bilhassa ibadet ve Tevrat çalışması için tavsiye edilmiş, bu husus özellikle din âlimleri ve ibadeti yönetenler için gereklilik kapsamında görülmüştür (Rosh Ha-Shana, 17b; Ta'anith, 20a; Shabbath, 118b; Kiddushin, 31a; krş. Nedarim, 30b; ayrıca bk. The Works of Philo, s. 560 [The Special Laws I, 50/270]; İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn, II, 629; III, 52). Yahudi geleneğinde ve özellikle Avrupa'da erkeklerin sinagogda başlarını örtmeleri zorunluluktan ziyade âdet şeklinde uygulanmış, modern dönemde ise reformist gruplar tarafından yasaklanmıştır. Günümüzde ortodoks veya dindar yahudi erkekleri belli ibadet günlerinde özel dua şalı (tallit) örtünmekte, ibadetlerde ve diğer zamanlarda geleneğe bağlılık adına küçük takke biçiminde başlık (kipa) takmaktadırlar. Ortodoks dışı yahudi gruplarında kipa âdeti sinagoga hasredilmiş veya kişisel seçime bırakılmıştır. Bazı reform gruplarında kadınlar da sinagogda kipa takmaktadır.

Hıristiyanlık'ta başından itibaren kadınların giyimine dinî açıdan büyük önem verilmiştir. Yeni Ahid'de yer alan iki ayrı pasajda kadınların hayâlı ve abartısız biçimde giyinmeleri istenmiş (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/9-10; Petrus'un Birinci Mektubu, 3/3-4), Pavlus'un mektuplarında yer alan bir pasajda baş örtüsüne vurgu yapılmıştır (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/2-16). İlgili pasajda Pavlus, hıristiyan kadınlarının yaratılış ve konum itibariyle -kadının erkeğin aşağısında yer almasından dolayı- erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin sembolü olarak topluluk içinde başlarını örtmelerini, buna karşılık erkeklerin doğrudan Tanrı'nın sûretinde yaratılmış ve Tanrı'yı temsil eden taraf olmasından ötürü başlarının açık kalmasını gerekli görmüştür. Pavlus'a göre saç kadına örtünme için verilmiştir ve başı açmak yalnız saçın kazıtılması halinde mümkündür, bu da yas veya ceza anlamı taşıdığı için arzu edilen bir şey değildir.

İlk kilise babalarının yazılarında da yer alan abartısız giyinme ve baş örtme kuralı Meryem'in örtüsü bağlamında hayâ ile ilişkilendirilmiş ve kadını toplum içinde yücelten bir uygulama diye yorumlanmıştır. Öte yandan

Pavlus’un işaret ettiği (Korintoslular’a Birinci Mektup, 11/7-9) erkekle kadın arasındaki hiyerarşi korunmuş, Rabbânî literatüre de geçmiş bir yorum olarak (Genesis Rabba, 17/8) erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin simgesi mânasında baş örtüsü ilk kadın Havvâ’nın işlediği günahın sonucu şeklinde değerlendirilmiştir. Tertullian’in yazılarından o dönemde (II-III. yüzyıl) övgüyle bahsettiği putperest Arap kadınlarının da hayâ gereği başlarını ve yüzlerini örttükleri anlaşılmaktadır (“On the Veiling of Virgins”). Hıristiyan kadınları ise hem Doğu hem Batı’daki hıristiyan cemaatlerinde uygulandığı üzere, evli veya bekâr ayırımı olmaksızın genellikle yüzlerini açıkta bırakacak şekilde başlarını ve boyunlarını örtmüşlerdir. Ortaçağ hıristiyan teologu Thomas Aquinas ile Martin Luther ve Jean Calvin gibi ilk Protestan teologlarınca da benimsenen baş örtme uygulaması Ortaçağ boyunca ve modern dönemde hıristiyan toplumlarda şal, eşarp, bone veya şapka gibi değişik biçimlerde sürdürülmüştür. Fakat zamanla dışarıda başı örtmek dinî yükümlülükten ziyade âdet şeklinde algılanmış ve

dinî boyutu kilisedeki uygulamayla sınırlandırılmıştır. XX. yüzyıl başlarından itibaren çoğu Protestan cemaatlerinde kadınların kilise içinde başlarını örtmesi de gereklilik kapsamında görülmemeye başlanmış ve ferdî tercihe bırakılmıştır. Roma Katolik kilisesinde 1917 yılı kararına dayanan, sıradan Katolik kadınlar için kilise içinde baş örtme zorunluluğunun 1983 yılına ait karar çerçevesinde iptal edildiğini söyleyenlere karşılık kuralın hâlâ devam ettiği görüşü hâkimdir. Günümüzde Katolik ülkelerindeki uygulama örfe göre belirlenmekte, baş örtme geleneğinin devam ettiği bölgelerde normalde dışarıda başlarını örten kadınlar kilisede de başlarını kapatmaktadır. Bu uygulama bilhassa geleneksel Katolikler diye bilinen grup tarafından sürdürülmektedir. Ortodoks hıristiyan cemaatlerinde ise uygulama bölgeden bölgeye değişmekle birlikte kilisede baş örtme âdetini devam ettiren cemaatler nisbeten çoğunluktadır. Uygulamadaki bu farklılık konunun teorik boyutuyla ilgili tartışmalarda da görülmektedir. Bazı hıristiyan grupları, Pavlus’un baş örtmeyle ilgili ifadesini kadının uzun saçı diye veya “kocası onun örtüsüdür” biçiminde yorumlamakta, bazıları da bunu ilk dönem hıristiyan toplumuyla sınırlı bir âdet şeklinde görmektedir. Uygulamanın devamından yana olan gruplar baş örtmenin her devirde bütün hıristiyan toplumları için mutlak bir kural olduğunu savunurken liberal ve feminist gruplar baş örtüsünü Ortaçağ’dan kalma, kadını

kısıtlayan ve baskı altına alan bir unsur sayıp reddetmektedir.

Öte yandan sıradan hıristiyan erkeklerin kilisede baş açık bulunması kuralına her devirde uyulmuştur. Din adamlarının başlangıçta kilisede başlık kullanmaları yasaklanmış, onun yerine papazlar Tanrı'ya karşı tevazu göstergesi olarak başlarının tamamını veya tepesini kazıtarak soğuktan korunmak için takkeye benzer bir başlık (zucchetto) kullanmış, XIII. yüzyıldan itibaren başlık konusunda serbestlik getirilmiştir. Günümüzde başı kazıtma sürekli bir âdet olarak uygulanmamakla birlikte başlık kullanımı Katolikler arasında devam etmektedir. Ayrıca Katolikler'de ve Ortodokslar'da bilhassa üst düzey din adamları, otoritelerinin sembolü olarak gösterişli kıyafet ve başlıklar kullanmakta, rahibeler ise sadece yüzleri açıkta kalacak şekilde bütün vücutlarını ve başlarını örten sade giysiler giymektedir. Protestanlar'da erkek ve kadın papazlar için başlık uygulaması yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâ᾽irîn: The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963, II, 629 (III, 52); a.mlf., The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Women (trc. I. Klein, ed. L. Nemoy), New Haven 1972, s. 153-155 (Forbidden Intercourse, 21/17); a.mlf., The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Holiness (trc. L. I. Rabinowitz - P. Grossman), New Haven 1965, s. 137 (Marriage, 24/12); The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas, London 1921, XIII, 308-310 (II.II.169:2); W. Kornfeld, "Prostitution Sacréc", DBS, VIII, 1360; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 252; Meral Akkent - Gaby Franger, Das Kopftuch: Başörtü, Frankfurt 1987, s. 85-99; The Nicene and Post-Nicene Fathers (ed. Ph. Schaff - H. Wace), Edinburgh 1989-94, first series: III, 429; XII, 150-152; XIII, 433-434; second series: X, 340, 382; A. Rousselle, "Body Politics in Ancient Rome", A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints (ed. P. Schmitt Pantel), Cambridge 1992, s. 314-315, 320; The Works of Philo: Complate and Unabridged (trc.

C. D. Yonge), Peabody/Massachusetts 1993, s. 560, 599 (The Special Laws I, 50/270; The Special Laws III, 10/56); The Ante-Nicene Fathers (ed. A. Roberts - J. Donaldson), Edinburgh 1994, II, 263-267, 290; III, 687; IV, 14-37; D. F. Sawyer, Women and Religion in the First Christian Centuries, London-New York 1996, s. 104-106, 150-151; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. ve ed. M. E. J. Richardson), Leiden 1996, III, 970; S. M. Lowenstein, The Jewish Cultural Tapestry: International Jewish Folk Traditions, New York 2000, s. 157-173; Luther on Women: A Sourcebook (trc. ve ed. S. C. Karant-Nunn - M. E. Wiesner-Hanks), Cambridge 2003, s. 31, 95; Encyclopedia of Fashion: Custome and Culture (ed. S. Pendergast - T. Pendergast), 2004, I-IV; E. Nesbitt, Sikhism, Oxford 2005, s. 51, 84; R. Langlands, Sexual Morality in Ancient Rome, Cambridge 2006, s. 11, 71, 339; Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia (ed. M. Schaus), New York 2006, s. 52, 82-83, 149-150, 182, 476, 625; J. Larson, Ancient Greek Cults: A Guide, New York 2007, s. 49, 109, 119; J. Morgan, "Women, Religion and the Home", A Companion to Greek Religion (ed. D. Ogden), Oxford 2007, s. 299-300; J. Scheid, "Sacrifices for Gods and Ancestors", A Companion to Roman Religion (ed. J. Rüpke), Oxford 2007, s. 263-264; L. Harlan, "Words That Breach Walls: Women's Rituals in Rajhastan", Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition (ed. T. Pinchman), Oxford 2007, s. 66-69; Nuh Arslantaş, İslâm Toplumunda Yahudiler, İstanbul 2008, s. 211-212; B. A. Brook, "Some Observations Concerning Ancient Mesopotamian Women", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXIX/3, Chicago 1923, s. 187-194; M. J. Broyde, "Tradition, Modesty and America: Married Women Covering Their Hair", Judaism, XL/1, New York 1991, s. 79-87; L. L. Bronner, "From Veil to Wig: Jewish Women's Hair Covering", a.e., XLII/4, 1993, s. 465-477; K. Kohler - G. Deutsch, "Bareheadedness", JE, II, 530-533; M. Ydit - J. R. Baskin, "Head, Covering of the", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, VIII, 506-507; V. D. Lipman, "Veil", a.e., XX, 489.

Salime Leyla Gürkan

TESHÎL

(التسهيل)

Hemzenin yumuşatılarak “hâ”ya (هـ) yaklaştırılmasını ifade eden kıraat terimi

(bk. HARF; HEMZE).

TESHÎM

(bk. İRSÂD).

TE’SÎS

(التأسيس)

Kafiye düzeninde revî harfinden önceki harekeli harfin önünde yer alan elif harfi

(bk. KAFİYE).

TE’SÎSÜ’n-NEZÂİR

(تأسيس النظائر)

Müctehidler arasındaki görüş ayrılıklarını konu alan, yazarı tartışmalı eser.

Eserin adı ve müellifi konusundaki görüş ayrılıkları farklı müelliflere ait benzer eserler bulunduğu gibi bir intiba uyandırsa da kaynaklarda yapılan iktibaslar ve Teˀsîsü’n-neẓâˀir yahut Teˀsîsü’n-naẓar adıyla Ebü’l-Leys es-Semerkandî ve Ebû Zeyd ed-Debûsî’ye atfedilen yazmalarla Teˀsîsü’n-naẓar adıyla Debûsî’ye nisbet edilerek basılan eser incelendiğinde hepsinin bir tek kitaptan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Matbu nüshada Teˀsîsü’n-naẓar adının verilmesine karşılık yazmalarda ve esere yapılan atıflarda çoğunlukla Teˀsîsü’n-neẓâˀir diye anılmaktadır. Nüshalar arasında görülen bazı farklılıklar, eksiklikler veya fazlalıklar bunların ayrı birer eser şeklinde değerlendirilmesini gerektirecek nitelikte değildir. Süleymaniye Kütüphanesi ile (Fâtih, nr. 1501, Kitâbü’t-Teˀsîsi’n-neẓâˀir fi’l-fıḳh ˁalâ meẕhebi’l-İmâmi’l-Aˁżam Ebî Ḥanîfe; Şehid Ali Paşa, nr. 709, Kitâbü Teˀsîsi’n-neẓâˀir fi’l-ḫilâf beyne Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih ve beyne’ş-Şâfiˁî ve Mâlik; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 101) Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 17381, Kitâbü’t-Teˀsîs fi’l-fıḳh) kayıtlı nüshalar kapak sayfalarında ve mukaddimelerinde Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye nisbet edilmektedir. Şehid Ali Paşa nüshasının ilk paragrafı diğer bütün nüshalardan farklı olmakla

birlikte eserin geri kalan kısmı aynıdır. İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 2064) ve Manisa İl Halk (nr. 1216) kütüphanelerindeki nüshaların kapak sayfalarında ise Ebû Zeyd ed-Debûsî’ye izâfe edilmekte, mukaddimede müellif ismi verilmemektedir. Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde (nr. 660/2) Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Taḳvîmü’l-edille adlı eseriyle aynı mecmuada yer alan, müellifi belirtilmeyen ve kütüphane kaydında Kitâbü’t-Taˁlîḳa fî mesâˀili’l-ḫilâf beyne’l-eˀimme adıyla geçen yazma yukarıda anılan nüshalarla aynı muhtevaya sahip olup sonunda “Teˀsîs tamam oldu” cümlesi bulunmaktadır. Selâhaddin en-Nâhî, Şam Zâhiriyye Kütüphanesi’nde Semerkandî’ye nisbet edilen bir nüshanın da matbu nüsha ile aynı olduğunu

kaydetmektedir (en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme, s. 87).

Hanefî biyografi yazarları ve bu esere atıfta bulunan Hanefî fakihleri eseri farklı müelliflere nisbet etmiştir. Teʾsîsü’n-neẓâʾir’i Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye izâfe eden İbn Kutluboğa, Debûsî’nin böyle bir eserinden söz etmezken Takıyyüddin et-Temîmî sahasında benzeri bulunmadığını söylediği aynı isimli eseri Debûsî’ye nisbet eder (Tâcü’t-terâcim, s. 276; eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 177). Kâtib Çelebi, Zeynüddin el-Mergīnânî’nin el-Fuṣûlü’l-İmâdiyye adlı eserinin hastaların hükümleri bölümünden naklen Teʾsîsü’n-neẓâʾir fi’l-fürûʿ adlı eserin Kādî Ebû Ca‘fer es-Sürmârî’ye ait olduğunu, ancak İbnü’ş-Şıhne’nin eserin Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye nisbet edildiğini söylediğini belirterek bu eserin imamlar arasındaki ihtilâfları sekiz kısımda ele alan, ilk kısımda Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi arasındaki ihtilâfların zikredildiği muhtasar bir kitap diye kaydeder. Bu tanımlama Debûsî’ye izâfe edilerek basılan eserle örtüşmekle birlikte Kâtib Çelebi aynı yerde Debûsî’ye Teʾsîsü’n-naẓar fi’ḫtilâfi’l-eʾimme adıyla bir eser nisbet eder ve içeriği hakkında bilgi vermez (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 334). Ahmed b. Muhammed el-Hamevî bir kaide ve ona ait bir örnek naklettiği eseri Ebü’l-Leys’e nisbet ederek Teʾsîsü’n-neẓâʾir adıyla zikreder (Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, I, 437; ayrıca bk. IV, 232; krş. Teʾsîsü’n-naẓar, s. 10-11). Zâhidî esere müellif adı belirtmeden Teʾsîsü’n-naẓar adıyla atıfta bulunur (el-Ḳunyetü’l-münye, s. 39; krş. Teʾsîsü’n-naẓar, s. 98; İbn Âbidîn, I, 551). Mecdüddin el-Üstrûşenî de müellif ismi vermeden Teʾsîsü’n-neẓâʾir fi’l-fıḳh adlı eserden iktibaslarda bulunmuştur (el-Fuṣûl, vr. 210b-211a, 344b, 463b; krş. Teʾsîsü’n-naẓar, s. 41, 60).

Zahîrüddin el-Buhârî’nin el-Fetâva’ẓ-Ẓahîriyye adlı eserinde (vr. 42b) fakih Ebû Ca‘fer’in Teʾsîsü’n-neẓâʾir’inden yaptığı bir iktibas (krş. İbn Nüceym, IV, 391) Debûsî’ye nisbet edilerek basılan Teʾsîsü’n-naẓar’da aynıyla mevcuttur (s. 46). Daha sonra esere Teʾsîsü’n-neẓâʾir fi’l-fıḳh adıyla atıfta bulunup bir kaideyi ve ona ilişkin fürû meselelerini bütünüyle nakleden Zeynüddin el-Mergīnânî müellif olarak Kādî İmam Ebû Ca‘fer eş-Şîrmârî’yi zikreder ve dört ayrı yerde müellif ismi vermeden aynı isimle eserden nakil yapar (el-Fuṣûlü’l-İmâdiyye, vr. 282b; ayrıca bk. vr. 6a-b, 143b, 255a, 270b; krş. Teʾsîsü’n-naẓar, s. 37, 41, 46, 54, 60, 80). Teʾsîsü’n-neẓâʾir adıyla Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye nisbet edilen Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshanın (Fâtih, nr. 1501) hem kapağında hem

sonunda müstensih, bu kitabın gördüğü bir nüshasının başında eserin Ebû Ca‘fer Ahmed b. Abdullah eş-Şîrâzî’ye izâfe edildiğini belirtir (vr. 71b). Hanefî biyografi eserlerinde bu isim ve künyeyi taşıyan ve dedesinin adının Kāsım olduğu belirtilen, ancak Sürmârî nisbesiyle zikredilen bir âlimden ve bu âlimin Ebû Hanîfe’yi müdafaa eden el-İbâne adlı bir eserinden söz edilmektedir (Kureşî, I, 183-184; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 1). el-İbâne’nin mevcut yazmalarında müellifin künyesi, öğrencisi Hatîb Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. Ali tarafından aynı şekilde kaydedilmiş olmakla birlikte nisbesi Şîrmârî diye verilmiş ve Şîrmâr’ın Belh’in bir kasabası olduğu belirtilmiştir (vr. 1b); Sürmârâ ise Buhara köylerindendir. Tabakat kitaplarında Sürmârî’ye nisbet edilerek bölüm başlıkları kaydedilen el-İbâne’nin müellifi hakkında başka bilgi bulunmamaktadır. Ancak Sem‘ânî’nin Hatîb Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. Ali el-Mâsekânî şeklinde kaydettiği (ö. 475/1082) kişi (el-Ensâb, XII, 38) el-İbâne’yi rivayet eden kişiyle aynı ve el-İbâne’de müellifin hocası olarak zikredilen Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Ya‘kūb da Necîremî (ö. 423/1031) nisbesiyle bilinen dil âlimi ise Şîrmârî’nin V. (XI.) yüzyılın ortalarında öldüğü tahmin edilebilir. Müellifin Teʾsîsü’n-neẓâʾir’de zikrettiği hocası Kādî Ebû Muhammed Zeyd b. İlyâs hakkında ise bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Kureşî’nin kayıtlarına göre Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Meşyeḫa’sında, hocaları arasında kendisinden fıkıh ve hilâf ilmi okuduğunu belirttiği Ebü’l-Meâlî Zahîrüddin Ziyâd b. İlyâs adında Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin öğrencisi olan bir âlimden söz edilmektedir (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 213-214). Eğer ismin yazılışında hata yapılmışsa, dolayısıyla bu âlimle Şîrmârî’nin hocası aynı kişi ise Teʾsîsü’n-neẓâʾir müellifi VI. (XII.) yüzyıl ortalarından sonra vefat etmiş olmalıdır. Fakat Zeyd b. İlyâs’ın kimliği ya da müellifin vefat tarihi tesbit edilmeden eserin yazıldığı yüzyılı kesin biçimde belirleme imkânı bulunmamaktadır. Mevcut yazma nüshaları ve Ortadoğu menşeli bazı eserlerdeki atıflar eserin Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye aidiyeti izlenimi doğurmakla birlikte gerek yazıldığı Mâverâünnehir ilim çevrelerindeki eski kaynaklarda Semerkandî veya Debûsî’ye böyle bir eser nisbet edilmemesi, gerekse oldukça erken sayılabilecek dönemde muhitin ilim hayatına vâkıf bulunan en az iki büyük âlimin ve bir müstensihin eseri Ebû Ca‘fer’e nisbet etmesi ve ortada aynı adı taşıyan birden çok farklı eser bulunmaması kitabın Ebû Ca‘fer’e ait olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Müellifin metnin içinde bir yerde fakih olarak anılması ve bu unvanın Semerkandî'nin eserlerinde sıkça kullanılması, Selâhaddin en-Nâhî tarafından ona ait olabileceğinin bir işareti gibi sunulmuşsa da eserin matbu nüshada yer almayan kısmında (Teʾsîsü'n-neẓâʾir, vr. 25b) müellifin kadı şeklinde zikredilmesi, bu unvanla hiç anılmayan Semerkandî'nin böyle bir görevde bulunduğunun bilinmemesi ve eserin üslûbunun onun eserlerinin üslûbuna benzememesi ona nisbetin doğru sayılmadığını göstermektedir. Kitabı Semerkandî'ye izâfe ederek Taḥḳīḳu maḫṭûṭi Teʾsîsi'n-neẓâʾiri'l-fıḳhiyye adıyla yüksek lisans tezi olarak yayıma hazırlayan Ali Muhammed Muhammed Ramazan'ın (1981, Câmiatü'l-Ezher külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn) bu eserin Debûsî'ye nisbet edilen matbu Teʾsîsü'n-naẓar'dan farklı olduğu iddiası da gerçeği yansıtmaz. Çağdaş araştırmacılardan Bâhüseyin de iki eserin ayrı, fakat metotlarının aynı olduğunu, kaideler ve bunlarla ilgili örneklerde önemli bir fark bulunmadığını, sadece Teʾsîsü'n-naẓar'ın kaideler ve örnekler bakımından sınırlı sayıda ilâveler içermesine ve bazı ifade farklılıklarının yer almasına karşılık Debûsî'nin eserinin seksen altı, Semerkandî'nin eserinin yetmiş dört kaide içerdiğini belirtmektedir (et-Taḫrîc, s. 108-110). Fakat bütün bunlar mevcut nüshaların ayrı eserler olduğunu ortaya koymaya yeterli değildir. Zira Bâhüseyin'in işaret ettiği hususların nüsha farklılığından ve onun da belirttiği Semerkandî'ye nisbet edilen nüshayı tahkik eden Ali M.

Muhammed Ramazan'ın yaptığı yanlışlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'n-de Debûsî'ye nisbet edilen nüshada sondan yirmi bir kaide yer almadığı halde yazmanın sonunda eserin tamam olduğu kaydı bulunmakta, Semerkandî'ye nisbet edilen Türkiye'de mevcut diğer nüshalar ise Debûsî'ye izâfe edilen matbu nüsha ile örtüşmektedir. Bununla birlikte bütün yazma nüshalar matbu nüshadaki son kaideyi içermemekte ve matbu nüshada bir kaideyle ilgili örnekler daha az sayıda iken bütün bu nüshalarda bazı örnekler daha eklenmiş ve müellif hocasının ismini Ebû Muhammed Zeyd b. İlyâs diye kaydetmiştir (krş. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1501, vr. 25b-26a; Teʾsîsü'n-naẓar, s. 38). Bu isim künyesiz olarak daha sonra hem matbu hem yazma nüshalarda tekrar edilmektedir.

Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre kitabın yazılış amacı, fıkıh öğrencilerinin müctehidler arasında görüş ayrılığı bulunan konuları

ezberlemelerini kolaylaştırmak, bu ayrılıkların dayandığı esaslar hakkında onları bilgilendirmek ve diğer tartışmalı konuların anlaşılmasında emsal teşkil etmesini sağlamaktır. Mezhep imamları arasındaki ihtilâfları onların esas aldıkları fıkıh kaidelerinden hareketle izah eden kitap, müctehidleri ikili gruplar halinde tasnif ederek sekizi belli bir müctehidle bir başka müctehid veya müctehidler arasındaki ihtilâfları, biri de karma ihtilâfları konu alan dokuz bölüme ayrılmıştır. Kitaba Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed arasındaki ihtilâfların zikredildiği kısımla başlanmış, Hanefî imamlarından Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî ile İbn Ebû Leylâ, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin diğer Hanefî imamlarıyla ihtilâflarına yer verilmiştir. İbrâhim en-Nehaî, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Şa'bî gibi müctehidlerin görüşlerine eseri uzatmamak için yer verilmediği belirtilmekte, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine müstakil bir yer ayrılmaması dikkat çekmektedir. İmamlar arasındaki ihtilâfın bu tür bir tasnifle verilmesi, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Alâeddin el-Üsmendî tarafından düzenlenen Muḫtelifü'r-rivâye adlı eseriyle Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye'sinde de görülmekle birlikte bu eserlerde hilâf meseleleri her fıkıh bölümü veya faslı içinde sistematik biçimde sıralanmış, Teʾsîsü'n-neẓâʾir'de ise imamların ihtilâfları onların esas aldıkları var sayılan kaideler çerçevesinde ele alınmıştır. Eser, isminden de anlaşılacağı üzere (benzer meselelerin esaslarının belirlenmesi) imamlar arasında fıkhî konulardaki görüş ayrılıklarını belli esaslar çerçevesinde açıklamayı hedeflemektedir. Eserin kendisine ait olduğundan yola çıkılarak hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Debûsî'nin söz konusu ilmi bu eserle kurduğu şeklindeki yaygın kanaat doğru görünmemektedir (bk. HİLÂF). Bir hilâf kitabı olarak değerlendirilen eser, fıkhî görüşlerin dayandığı kaidelerin ortaya konması açısından Şehâbeddin ez-Zencânî'nin Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl'ü şeklinde bir tahrîcü'l-fürû eserini andırmaktadır.

Kitapta her biri için farklı sayıda örnek verilen, müctehidler arasında ihtilâflı seksen altı kaide ele alınmıştır. Ancak bu kaideler kavâid eserlerinde görüldüğü gibi kaide ve zâbıt adı altında değil "asıl" adıyla kaydedilmiştir. Birçoğu Mecelle'nin küllî kaidelerini andıran bu kaidelerin bir kısmı teyemmüm, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetleri, bir kısmı kölelik, tazminat, zimmîlik statüsü, boşanma, miras ve dava gibi hukukun özel dallarını ilgilendirmektedir. Eserde bazı usûl-i fıkıh kaideleri de

mevcuttur (s. 65, 75, 87, 106). Eserin kendisinden sonraki kavâid literatürünü etkilediği düşünülebilirse de bu etkinin çoğu zaman doğrudan olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserdeki birçok kaide Mecelle'nin kaideleriyle örtüşmekle birlikte Mecelle mazbatasında, birtakım kaide ve temel meseleleri toplayarak bunların ışığında fıkhî teferruatı muhtasar olarak bir araya getirme çığırını Zeynüddin İbn Nüceym'in açtığı belirtilmektedir. Mecelle tedvin edilirken başvurulduğu tahmin edilen kaynaklar arasında bu eserin ismi geçmemektedir (Mardin, s. 167-169). Teʾsîsü'n-naẓar adıyla Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye nisbet edilerek birçok defa basılan eser (Kahire 1320/1902, 1928; nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf, Kahire 1972; Beyrut, ts.) ayrıca bazı çalışmalara konu olmuştur (bk. bibl.). Şükrü Özen tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi içinde (bk. bibl.) kitapta yer alan kaideler ve her kaideyle ilgili birer örnek, Ferhat Koca tarafından ise kitabın tamamı Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Teʾsîsü'n-neẓâʾir, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1501, vr. 25b, 71b; Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm), tür.yer.; a.mlf., Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi (trc. Ferhat Koca), Ankara 2002, tercüme edenin girişi, s. 60-70; Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah eş-Şîrmârî, el-İbâne, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 697, vr. 1b, 17b; Sem'ânî, el-Ensâb, XII, 38; Zahîrüddin el-Buhârî, el-Fetâva'ẓ-Ẓahîriyye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 56, vr. 42b; Mecdüddin el-Üstrûşenî, el-Fuṣûl, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 94, vr. 210b-211a, 344b, 463b; Zâhidî, el-Ḳunyetü'l-münye li-tetmîmi'l-Ġunye, Kalküta 1245, s. 39; Zeynüddin Abdürrahîm b. Ebû Bekir el-Mergīnânî el-İmâdî, el-Fuṣûlü'l-İmâdiyye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 370, vr. 6a-b, 143b, 255a, 270b, 282b; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 183-184; II, 213-214; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 276; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, IV, 391; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 365, 370; III, 267-268; IV, 177; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1, 334, 721; II, 1838; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 437; IV, 232; İbn

Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 551; III, 203, 411; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 4-7, 188-190, 214; Ebül’ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul 1946), Ankara 1996, s. 7, 167-169, 179; Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme fi’l-ḳānûni’l-muvâzen ve ʿilmi’l-ḫilâf, Bağdad 1388/1968, s. 87; Ahmet Akgündüz, Ebû Zeyd ed-Debbûsî ve İlm-i Hilâf (mezuniyet tezi, 1979), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; a.mlf., “Karahanlılar’ın Büyük Hukukçusu Ebû Zeyd ed-Debbûsî ve Mezheplerarası Mukayeseli Hukuka Te’sirleri”, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, II/2, Konya 1989, s. 89-108; Sezgin, GAS (Ar.), III, 125; Şükrü Özen, İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sîsü’n-nazar Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43-86; a.mlf., “Ebû Hanîfe’nin Usûl ve Furû Anlayışının İtikâdî Temelleri”, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa 2005, II, 129-131; Ya‘kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyn, et-Taḫrîc ʿinde’l-fuḳahâʾ ve’l-uṣûliyyîn, Riyad 1414/1994, s. 68, 79, 108-120; Yusuf Kılıç, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sisu’n-Nazar Adlı Eserinin İslâm Hukuku Bakımından Ehemmiyeti”, İslâm Medeniyeti, V/3, Ankara 1982, s. 45-88.

Şükrü Özen

TE’SÎSÜ’t-TAKDÎS

(bk. ESÂSÜ’t-TAKDÎS).

TESLİM

(bk. SELÂM).

TESLİM

(التسليم)

Sâlikin Hakk'ın bütün tecellilerini gönül rızasıyla kabul etmesi anlamında tasavvuf terimi

(bk. TEVEKKÜL).

TESLÎS

(التثليث)

Milâdî III-IV. yüzyıllar arasında şekillenen ve hıristiyan akîdesinin temelini oluşturan üçlü ilâhlık anlayışı.

Sözlükte “üçleme” anlamındaki teslîs kelimesi (Gr. trias; Lat. trinitas) İslâm geleneğinde Hıristiyanlığın üç unsurlu (baba-oğul-kutsal ruh) ilâhlık anlayışını ifade eder. Teslîs fikri Hıristiyanlık öncesi geleneklerde (Mısır’da İsis, Osiris ve Horus, Hint’te Brahma, Vişnu, Şiva yahut Brahma, Narayana, Rudra vb.) ve yahudi mistisizminde farklı biçimlerde yer almıştır. Kitâb-ı Mukaddes’te teslîs ne kelime ne de doktrin olarak mevcuttur. Ahd-i Cedîd’de “baba”, “oğul/insan oğlu/Tanrı oğlu” ve “kutsal ruh/Tanrı’nın ruhu” ifadeleri geçse de teslîsin üç unsurundan birlikte sadece -muhtemelen geç döneme ait-iki yerde bahsedilmiştir. Matta kitabının sonunda Îsâ havârilerini bütün milletleri baba, oğul ve kutsal ruh adına vaftiz etmekle görevlendirirken (28/19) Pavlus, Korintoslular’a yazdığı ikinci mektubunu, “Rab Îsâ Mesîh’in lutfu, Tanrı’nın sevgisi ve kutsal ruhun yoldaşlığı hepinizle olsun” diyerek bitirmektedir (13/13).

İlk üç İncil’deki (sinoptik İnciller) anlatımdan, sıkça “insan oğlu” diye nitelenen Îsâ’nın, havârileri tarafından beklenen Mesîh olarak görüldüğü ve buna paralel şekilde Tanrı ile özel ilişki içinde bulunduğuna inanıldığı anlaşılmaktadır (Matta, 10/23; 12/28-32; 16/13-16; 20/28; Markos, 8/31, 38; Luka, 2/11; 4/14; 6/5; 9/20; 12/8-10). Hıristiyanlığın oluşum döneminin başlangıcında Stoacı filozoflar tarafından kullanıldığı ve yahudi gnostik çevrelerde bilhassa İskenderiyeli yahudi filozofu Filon (ö. 50) tarafından benimsendiği şekliyle yaratılıştaki ilk ilke ya da “Tanrı’nın kendisiyle dünyayı yarattığı kelimesi” anlamında “logos” fikri Îsâ’nın tabiatı ve ilâhlık konusu üzerine yapılan yorumları etkilemiştir. Yuhanna İncili’nde ve Pavlus’un mektuplarında vurgulandığı üzere Îsâ Mesîh, fizikî anlamda değilse bile mânevî anlamda babanın oğlu yani logosu kabul edilmiştir (Yuhanna, 1/1-3, 14, 18; 3/14-17; 8/28; 10/36-38; 14/8-11; Korintoslular’a Birinci Mektup, 8/5-6; Koloseliler’e Mektup 1/12-20; diğer İnciller’de yer

alan “Tanrı’nın oğlu” ve “baba-oğul” ifadeleri için ayrıca bk. Matta, 3/16; 4/3; 11/27; Markos, 13/32; Luka, 10/22). Kitâb-ı Mukaddes’te Tanrı’dan baba şeklinde bazan çoğul olarak bahsedilmesi, ayrıca Tanrı ile bağlantılı biçimde mevcudiyet, hikmet kelime ve ruh gibi sözcüklerin kullanılması gibi hususlar teslîs doktrini lehine birer delil kabul edilse de, modern Kitâb-ı Mukaddes araştırmacılığındaki hâkim görüş söz konusu ifade ve kullanımlardan hareketle bedenleşen (hulûl/enkarnasyon) çok unsurlu bir Tanrı fikrine ulaşmanın bağlam dışı sayılacağı yönündedir. Fakat bilhassa yahudi gnostik ve mistik çevrelerde kullanılan logos fikrinin hıristiyan teslîsinin ve Îsâ’nın ilâhlığı inancının oluşumunu etkilediği açıktır.

Teslîs kelimesi (triados), ilk defa Antakya Patriği Teofilos tarafından yaklaşık 180 yılında bugün anlaşılan mânada teslîs doktrinini kastetmeden Tanrı, Tanrı’nın kelimesi ve Tanrı’nın hikmeti (ruhu) şeklinde kullanılmıştır. İlk kilise babalarından Irenaeus (II. yüzyıl), oğul ve ruhu tek bir Tanrı’nın (baba) farklı görünümleri biçiminde yorumlamıştır. İlk Latin kilise babası Tertullian (ö. 225), bir asır sonra doktrinleşecek olan teslîs inancını belirleyecek şekilde ilâhlıktaki üç unsurdan bahsetmiş, bunların özde bir, fakat şahsiyet olarak (Lat. personae = gerçek tabiatı gösteren maske) ayrı olduğunu ve bu şahsiyetlerden her birinin kâinatın yaratılışında farklı birer fonksiyon icra ettiğini ileri sürmüştür. Buna göre ilk şahsiyetin (baba) görevi yaratma, ikinci şahsiyetin (oğul) görevi kurtarma, üçüncü şahsiyetin (kutsal ruh) görevi kutsamadır. Doğu kilisesinin en büyük teologu kabul edilen İskenderiyeli Orijen (ö. 254), hiyerarşik bir teslîs anlayışı öngörüp babadan mânevî olarak çıkan kelimenin ya da oğulun kâinatı idare etme, kelimeden çıkan kutsal ruhun ise azizlere ilhamda bulunma görevini üstlendiğine işaret etmiştir.

IV. yüzyılda İmparator Konstantinos’un hıristiyanlara yönelik tolerans kararının ardından genelde Hıristiyanlık, özelde teslîs inancı açısından yeni bir gelişme ortaya çıkmıştır. Konstantinos imparatorluk içinde birliği tesis etmek amacıyla, diğer bir ifadeyle imparatorluğun birliğinin teminatı olarak Hıristiyanlık içinde de birliği gerekli görmüş, Teolojik tartışmaları sona erdirmek ve kilise teşkilâtını güçlendirmek maksadıyla İznik’te 325 yılında bütün piskoposların katılımıyla (ekümenik) bir konsilin toplanmasını kararlaştırmıştır. Baba ile oğul arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşan tartışmalarda Mısırlı hıristiyan teologu Arius, teslîsi şeklen reddetmese de

tek mutlak ilâhî ilke olarak babanın yani tekin hâkimiyetini esas alan bir ilâhlık anlayışını savunmuştur. Arius'a göre logos ya da Mesîh anlamında oğulun ezelî olması imkânsızdır, zira sadece baba yani Tanrı doğurulmamıştır, dolayısıyla tek ezelî olan da O'dur. Yaratılış ve kurtuluşa yönelik ilâhî planın bir vasıtası kabul edilen oğul ise bu mânada ilk aşkın varlık ve her şeyin ilkesi olmakla birlikte yine de yaratılmış bir varlıktır. Bu şekilde Arius teslîsteki ilk ilkenin mutlak ilâhlığını ve ezelîliğini savunmuş, ikinci ilkenin baba ile aynı (Gr. homoousios) tabiata değil sadece benzer (Gr. homoios) tabiata sahip bulunduğunu ileri sürmüştür. Arius, İznik Konsili'nde Doğulu piskoposların çoğunluğu tarafından desteklense de İskenderiye Piskoposu Alexander ve ardından Athanasius ile Batılı piskoposların hücumuna uğramıştır. Yapılan oylama sonunda Arius'un tezi konsildeki piskoposların çoğunluğu tarafından reddedilmiş, buna karşılık oğulun baba ile aynı tabiata sahip, dolayısıyla ilâh olduğu tezi kabul görmüştür. Bu tez, Hıristiyanlık tarihinin ilk ekümenik konsilinde karara bağlanan aslî bir dogma hüviyetine sahiptir. Konstantinos'un ardından İmparator Konstantios ile Valens, Ariusçu tezi desteklese de kilise heretik kabul ettiği Arius taraftarlarını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ariusçuluk, Îsâ'nın ilâhlığını reddeden ve tek Tanrı inancını benimseyen yahudi-hıristiyan Ebionitler gibi VI. yüzyıla kadar varlığını devam ettirdikten sonra tarihe karışmıştır.

Hıristiyanlığı resmî din haline getiren İmparator I. Theodosios zamanında İstanbul'da toplanan ikinci ekümenik konsilde (381) teslîsteki üçüncü unsur olan kutsal ruhun da oğul gibi ilâhî tabiata sahip bulunduğu görüşü karara bağlanmıştır. Bu ilk iki konsilin kararları sonucunda teslîsi meydana getiren baba, oğul ve kutsal ruhun aynı özden geldiği ve hepsinin birer ilâh olduğu tezi kabul edilmiştir. İlk defa Tertullian tarafından söylendiği biçimiyle "üç şahsiyete ve tek öze sahip ilâhlık" yani "üçlü birlik" şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre genel varlık olan Tanrı, şahsiyet diye adlandırılan üç özel varlığa sahiptir. Daha sonra toplanan iki ekümenik konsil ise (Efes, 431; Kadıköy, 451) Îsâ'nın şahsiyetinin mahiyeti, ilâhî ve insanî tabiatlarının birbiriyle ilişkisi konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Efes Konsili'nde Îsâ'nın ilâhî ve insanî tabiatlarını tamamen birbirinden ayırarak Meryem'den doğan Îsâ'nın Tanrı sayılamayacağını ileri süren İstanbul Patriği Nestorius aforoz edilmiş, Kadıköy Konsili'nde ise Îsâ'nın insanî

tabiatının ilâhî tabiatı içinde yok olduğunu iddia eden monofizit görüş reddedilmiştir. Bunun yerine

Îsâ'nın tek bir şahsiyette ilâhî ve insanî iki ayrı tabiata sahip bulunduğu, yani aynı anda hem tam bir insan hem tam bir ilâh ve Meryem'in de Tanrı'nın annesi (theotokos) olduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu şekilde dogma haline gelen teslîs doktrini, hem Grek hem Latin teologları tarafından aklî ve ontolojik bir kavramlaştırmayı gerekli kılacak şekilde hıristiyan teolojisinin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bunun yanında başka dogmaların ortaya çıkması, hıristiyan cemaatine (kiliseye) dahil olanlarla olmayanlar arasında açık bir ayırıma gidilmesine temel teşkil etmiş, diğer bir ifadeyle teslîs, kilisenin sapkınları tesbit etme ve ortadan kaldırma kriteri olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda sıradan insanların inancında ve dindarlığında Tanrı'nın sonsuz sırrının işareti ve sembolü olarak hayranlık ve saygı konusu haline gelmiştir.

İlâhî sırrın derinliğinin göstergesi biçiminde görülen ilâhlıktaki üç farklı şahıs fikri, ilk kilise babaları tarafından dönemin revaçta olan felsefî kavramları çerçevesinde yorumlanmıştır. Söz konusu kavramlardan biri özellikle Yeni Eflâtuncu düşünce içinde gelişen, maddî ve mânevî hakikatin Tanrı'dan sudûr yoluyla çıktığı fikridir. Bu fikir doğrultusunda hıristiyan teologları arasında farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Teslîsi meydana getiren üç şahsiyetin, Tanrı'nın kâinata yönelik faaliyetinde icra ettiği üç farklı fonksiyonun ötesinde birbirleriyle ilişkisi de tartışmaya dahil edilmiştir. Doğu Hıristiyanlığı hiyerarşik teslîs anlayışından hareketle bu üç şahsiyetin özellikleri üzerinde yoğunlaşmış ve ağırlıklı biçimde bu üçünün birliğinin nasıl ortaya konacağı sorusu (üçteki birlik) üzerinde durmuştur. Batı Hıristiyanlığı ise bu üç şahsiyetin ortak ilâhî tabiatını veya özünü esas almış, buradan hareketle birliğin nasıl farklılaştığını (birdeki üçlük) açıklamaya çalışmıştır.

Batı hıristiyan teolojisinde teslîs doktriniyle bağlantılı şekilde yeni bir anlayış geliştiren Augustine (ö. 430) teslîsi oluşturan üç şahıs arasındaki ilişkiyi ilâhî hayattaki süreçler biçiminde açıklamıştır. İlâhlıktaki bu süreçleri kendini bilme veya kendini sevme şeklinde insan hayatında da var olan süreçlerle mukayese etmiştir. Buna göre kutsal ruh esasen baba ile oğul arasındaki karşılıklı sevgiyi ifade etmektedir. Bu şekilde ilâhlığın iç

hayatına ya da iç dinamiğine dikkat çekilmesi, teslîs konusunda Batı hıristiyan düşüncesine daha metafizik bir yönelim kazandırmıştır. Doğu Hıristiyanlığı'nda birinci derecede önem taşıyan, teslîsi oluşturan üç şahsın Tanrı'nın yaratılışla ve dünya ile bağlantısındaki yeri konusuna Batı Hıristiyanlığı'nda daha az önem verilmiştir.

Grek hıristiyan teolojisindeki teslîs doktrini üzerinde ise Kapadokya babaları diye bilinen Kayseriye Piskoposu Basil (ö. 379), Nazianuslu Gregor ve Nyssalı Gregor'un fikirleri etkili olmuştur. Bu teologlar "öz" (Gr. ousia) ve "şahsî varlık" (Gr. hypostasis) gibi bazı teolojik ve ontolojik kavramlar geliştirip teslîs doktrininin rafine hale gelmesine ve Ariusçuluğun tamamen silinmesine yardım etmiştir. Yuhannâ ed-Dımaşkī ise üç ilâhî unsurun karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmesi (Gr. perichoresis) şeklindeki teslîs anlayışına resmî hüviyet kazandırmıştır. Bu doktrin Grek teolojisinde kendiliğinden önem arzeden, klasik söylemiyle ilâhlığın babada ortaya çıktığı, oğula yayıldığı ve kutsal ruha geçtiği biçiminde şahısların ayrılığı vurgusu yerine, Tanrı'nın birliği fikrini öne çıkarmıştır. Bu mânada Latin teolojisi üç ilâhî şahsın ortak olduğu noktayı vurgulamış, teslîsi Grek teolojisinde görüldüğü gibi kendi içine kapalı bir sistem halinde ortaya koymuştur. Doktrin olarak öğretilen ve ibadetlerde yer alan teslîs inancı Ortaçağ boyunca hem Doğu'da hem Batı'da hıristiyan teolojisinin esaslarından biri olmaya devam etmiş, kiliseye mensubiyetin zorunlu şartı şeklinde görülmüştür. Genelde, teslîsin tamamıyla anlaşılmasının insan aklını aşan bir husus olduğu, bu mânada aklın Tanrı'nın varlığının sırrı karşısında boyun eğmesi gerektiği kabul edilmiştir. Buna rağmen birçok Ortaçağ hıristiyan âlimi, özellikle yahudi ve müslüman yazarlara karşı yazdıkları reddiyelerde teslîs doktrinini aklî delillerle destekleme yoluna gitmiştir.

XVI. yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan reform hareketinin Roma Katolik kilisesinin otoritesini kökten sorgulamasıyla birlikte teslîs doktrini tekrar tartışma konusu haline gelmiştir. Hareketin liderleri olan Martin Luther, John Calvin ve Ulrich Zwingli doktrini benimserken aynı dönemde ortaya çıkıp Polonya ve Transilvanya'da (Macaristan) geniş desteğe sahip olan, Hollanda, İngiltere ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde belli ölçüde taraftar bulan Sosinyen ve diğer Unitaryen hareketler "Tanrı'nın üçlüğü" anlamında teslîs doktrinini reddetmiş ve Îsâ'nın

yaratılmış olduğunu söylemiştir. Îsâ'yı bir peygamber kabul eden klasik Unitaryen anlayışa göre Ahd-i Cedîd'de Îsâ ne Tanrılık iddiasında bulunmuş ne de Tanrı'nın üçlüğünden bahsetmiştir. XVIII. yüzyıl Aydınlanma hareketiyle XIX. yüzyıl liberal düşüncesi teslîse fazla önem atfetmemiştir. XX. yüzyıl Batı Avrupası'nda Karl Rahner ve Karl Barth gibi önde gelen Katolik ve Protestan teologlar, bu doktrini Tanrı'nın var oluş biçimi ve kendini kendisiyle vahyetmesi şeklinde izah etmiştir. Geleneksel teslîs teolojisindeki şahıs kelimesinin yerine "var oluş durumu" ifadesini koyan Barth, teslîsi "Tanrı'nın vahyeden, vahiy, vahyedilmişlik olması" şeklinde açıklamıştır.

Günümüzde hıristiyan teolojisi söz konusu olduğunda genellemeye gitmeksizin teslîsin daha ziyade ilişki teolojisi biçiminde yorumlandığı söylenebilir. Buna göre Tanrı'nın yaratılışla ilişkisi ve dünyayı meydana getirme biçimi teslîsi oluşturan baba, oğul ve kutsal ruh arasındaki ilişkiye göre şekillenmiştir. Bu düşüncede Tanrı, hem yarattıklarıyla kendiliğinden bağlantı kuran bir sevgi hem de teslîsi oluşturan şahıslar arasındaki karşılıklı sevgi ilişkisi biçiminde anlaşılıp tecrübe edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

L. Hodgson, The Doctrine of the Trinity, New York 1944; Claude Welch, In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology, New York 1952; C. C. Richardson, The Doctrine of the Trinity, New York 1958; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, New York 1977; W. J. Kasper, The God of Jesus Christ, New York 1983; T. F. Torrance, The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church, Edinburgh 1988; a.mlf., The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons, Edinburgh 1996; Mehmet Bayraktar, Bir Hıristiyan Dogması Teslis, Ankara 2007.

Jacques Waardenburg

İslâm Anlayışında.

Hıristiyan teologları, teslîsin tek bir Tanrı'daki üçlü yapıyı ifade ettiğini ve bir tevhid biçimi kabul edilmesi gerektiğini ileri sürse de, hıristiyan geleneğinde bile tartışmalı olan bu inanç, gerek Kur'an'da gerek sonraki reddiye kitaplarında Allah'ın mutlak birliği ve tekliği mânasında İslâm tevhid akîdesine aykırı görülmüş ve Hıristiyanlığa yönelik en önemli eleştiri konusunu teşkil etmiştir. Kur'an'da, Allah'ın üç veya üçün biri kabul edilmesi (en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73), Allah'ın bir beşer ve peygamber olan Îsâ ile özdeşleştirilmesi (el-Mâide 5/17, 72), Allah'ın yanı sıra Îsâ'ya ve annesi Meryem'e ilâhlık nisbet edilmesi (el-Mâide 5/116), Îsâ'nın Allah'ın oğlu olarak görülmesi ve bu şekilde Allah'a çocuk izâfe edilmesine (et-Tevbe 9/30) işaret edilmekte, bütün bu anlayışların tevhid inancına ve bir peygamber sıfatıyla ancak tevhidi tebliğ eden Hz. Îsâ'nın tebliğine aykırı düştüğü, şirk ve

küfür içerdiği belirtilmektedir (el-Mâide 5/72, 75, 117; Meryem 19/30-38; ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/91; el-Furkān 25/2; el-İhlâs 112/3-4).

Söz konusu âyetlerde, IV-V. yüzyıllarda dogma haline gelen teslîs doktrininin ötesinde bu konuda Hıristiyanlığın ilk döneminden itibaren görülen ve zaman içinde Ortodoks-heretik ayrışmasını doğuran, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde canlılığını koruyan farklı anlayışlara ve halk inançlarına da atıf yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak hıristiyan dinler tarihçisi G. Parrinder, daha ileri bir okuma yaparak, Kur'an'daki ifadelerin dogma haline gelen teslîs inancını değil hıristiyanlar arasındaki heretik görüşleri hedef aldığını ileri sürmüştür. Parrinder, teslîs diliyle ilgili bazı yanlış kullanımların varlığını kabul etmekle birlikte teslîs dogmasında Tanrı'nın/ilâhlığın tekliği konusunda bir şüphenin bulunmadığını, bu dogmadaki üçün ilâhlığı teşkil eden unsurlar olduğunu, ayrıca Tanrı'nın Îsâ ile özdeşleştirilmediğini, böyle bir özdeşleştirmenin Hıristiyanlığın ilk asırlarında ortaya çıkan bazı heretik görüşlere dayandığını iddia etmiştir. Öte yandan Meryem'in ilâhlaştırılması bağlamında Meryem'in Tanrı annesi olarak yüceltilmesine ve Meryem etrafında bir kült meydana gelmesine rağmen kilise anlayışında onun yaratılmışlığı konusunda şüphe bulunmadığını söyleyen Parrinder, Hıristiyanlığın ilk asırlarında Arap yarımadasındaki yarı pagan karakterli bazı heretik hıristiyan grupların Meryem'e bir tanrıça gibi tapındıklarını, hıristiyan geleneğinde de Meryem'in bilhassa monofizit gruplar arasında görüldüğü üzere, teslîsin

üçüncü (ve dişi) unsuru olan kutsal ruhla özdeşleştirildiğini belirtmiştir (Jesus in the Qur'ān, s. 133-137; ayrıca bk. MERYEM).

Teslîsle ilgili Kur'an âyetlerinin müslüman âlimler tarafından nasıl anlaşıldığı konusunda Fahreddin er-Râzî, Allah'ın üç veya üçün biri olmasına yönelik ifadelerin iki şekilde yorumlandığını belirtmiştir. Bunlardan ilki teslîsin Allah, Îsâ ve Meryem'den meydana gelen üç ilâh fikrini yansıttığı görüşüdür. Diğeri ise kelâmcıların hıristiyanlardan aktardıkları şekliyle teslîsin tek öze (cevher) ve baba (zat/vücud), oğul (kelime/ilim), kutsal ruhtan (hayat) oluşan üç unsura (ekānîm-i selâse) sahip tek bir ilâhlık anlayışını ifade ettiğidir; Râzî'ye göre bu şekilde hıristiyanlar hem bu unsurların her birini hem de bütününü ilâh kabul etmektedir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 60; ayrıca bk. Zemahşerî, I, 581; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, I, 79). Râzî ayrıca bu anlayışın söylendiği gibi çok unsurlu değil çok zatlı bir ilâhlığa işaret ettiğini ileri sürmüştür. Bunun böyle oluşunun delili, hıristiyanların sıfat diye adlandırdıkları bu unsurları gerçekte kendi kendine var olan birer zat şeklinde anlamaları ve zatın hem Îsâ'ya hemde Meryem'e hulûl ettiğini söylemeleridir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 116; ayrıca bk. Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bît, I, 92-93, 95; Takıyyüddin İbn Teymiyye, III, 158). Teslîsteki unsurları doğmamış ama doğurmuş olan baba, doğurmamış ama doğmuş olan oğul ve bu ikisinin arasında yer alan eş şeklinde veren Taberî ise, bu inancın kendisi doğmamış ve doğurmamış, bütün doğmuş ve doğurmuşların yaratıcısı tek bir ilâh anlayışına ters düştüğünü belirtmiştir (Câmiʿu'l-beyân, VI, 313).

Müfessirler Îsâ'nın hıristiyanlarca ilâhlaştırıldığını belirten âyeti Îsâ'nın Allah'ın oğlu şeklinde görülmesine atıfla açıklamıştır. Zemahşerî'ye göre hıristiyanlar Îsâ'yı anne yönünden nâsûtî (insan), baba yönünden lâhûtî (ilâh) saymakta, böylece Îsâ'yı Allah'a peygamber olarak değil, cins/öz birliğini gerektirecek şekilde oğul olarak nisbet etmektedir (el-Keşşâf, I, 581). Fahreddin er-Râzî'ye göre de söz konusu âyette, hıristiyanların Îsâ'yı yüceltmede aşırı gitmelerine ve Allah'ın Îsâ'ya hulûl edip onun bedeniyle veya ruhuyla birleştiğini söylemelerine işaret vardır (Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 115). Allah'ın Îsâ ile özdeşleştirilmesine yönelik âyet ise Allah'ın hulûl yoluyla Îsâ'nın zatıyla birleştiğini ve bu şekilde Meryem'in ilâh doğurduğunu söyleyen Ya'kūbîler'in (Süryânîler) anlayışına atıfta bulunularak açıklanmıştır (Taberî, VI, 313; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-

ġayb, XI, 59; ayrıca bk. İbn Hazm, II, 66; Şehristânî, II, 30-31).

İslâm âlimleri tarafından Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerin yanı sıra “milel-nihal” türü eserlerde de teslîs konusu daha ayrıntılı biçimde tartışılmış, bu doktrin naklî ve aklî deliller çerçevesinde çürütülmeye çalışılmıştır. Müslüman âlimlerin teslîse yönelik eleştirileri çok unsurlu bir ilâhlık anlayışı, Allah’ın insana hulûl etmesi, bir beşer ve peygamber olan Îsâ’nın ilâhlaştırılmasının tutarsızlığı gibi hususlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca hıristiyanlar kendi kutsal metinlerini doğru anlamadıkları, Hz. Îsâ’nın ve diğer peygamberlerin tebliğlerini çarpıttıkları, dinlerini paganlaştırdıkları ve inançlarında görüş birliği bulunmadığı gibi noktalardan tenkit edilmektedir. Teslîs inancına karşı en erken reddiyelerden birini kaleme alan Ebû Îsâ el-Verrâk, Ya‘kūbî ve Nestûrî mezheplerine göre kadîm olanın (ilâhlık) tek cevher ve üç uknûm olduğunu, bu üç uknûmun tek cevher, tek cevherin de üç uknûm kabul edildiğini; Melkâîler’e göre ilâhlığın üç uknûma sahip tek bir cevher olduğunu, uknûmların cevher fakat cevherin uknûmlar olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu uknûmların isimlendirilmesi (nitelik, şahıs, sıfat) ve kelimenin (oğul) bedenlenmesi konularında da farklı anlayışların bulunduğuna işaret etmiştir (Thomas, s. 66-69). Ünlü Mu‘tezile kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr hıristiyanlardan bazılarının üç uknûmdan her birini diri, nutuk sahibi ve ilâh kabul ederken diğer bazılarının kabul etmediğini belirtmiştir (el-Muġnî, V, 82).

Müslüman yazarlar teslîse karşı ileri sürdükleri metne dayalı eleştirilerde öncelikle İnciller’deki Îsâ’ya nisbetle kullanılan “oğul” nitelemesi üzerinde durmuşlardır. Müslüman yazarlar, hıristiyanların oğulluğu doğurma (vilâdet) değil oğul edinme (tebennî) biçiminde anladıklarını kabul etmekle birlikte bu nitelemenin mecazi mânaya geldiği ve Îsâ’ya özel olmadığı, Kitâb-ı Mukaddes’te İsrâiloğulları ve havâriler için de kullanıldığı (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 146-147; Ebü’l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Ca’ferî, s. 59-60, 62-63 vd.), oğulluk nitelemesine yüceltme amacıyla yer verilmesinin bile uygun görülmediği, böyle bir kullanımın cins birliğini gerektirdiği (Câhiz, s. 79; Mâtürîdî, s. 213-214; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 105-109 vd.), ayrıca örfte böyle bir yüceltme şeklinin bulunmadığı, bu yüzden yahudilerin, “Biz Allah’ın oğullarıyız” demelerinin Kur’an’da eleştirildiği (Câhiz, s. 74-75; Bîrûnî’ye göre mecazi baba-oğul nitelemesi İbrânîce’ye ve

diğer dillere uygun olsa da Arapça'ya uygun değildir [Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 28-29]), Îsâ'dan önce de mûcizeler gösteren peygamberler geldiği, ancak bunun onların oğul/ilâh şeklinde nitelenmesini gerektirmediği (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 144; Mâtürîdî, s. 211-212 vd.), Âdem'in de babasız doğduğu, fakat onun Allah'ın oğlu kabul edilmediği, aynı durumun Îsâ için de geçerli olduğu (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 143-144; Câhiz, s. 82) gibi deliller ileri sürmüştür.

Söz konusu eleştirilerde teslîsin Îsâ'nın İnciller'de nakledilen sözlerine dayanmadığından hareketle Allah'la Îsâ'yı özde bir kabul eden Melkâîler'in anlayışı, bu ikisinin ayrılığını vurgulayan, Allah'la Îsâ arasındaki birliğin irade birliği olduğunu söyleyen Nestûrî anlayışı, bu inanca ters düşen ve Îsâ'da tek bir ilâhî tabiatın varlığını kabul eden Ya'kūbîler'in görüşüne karşılık Îsâ'nın yaratılmış bir insan olduğunu gösteren İncil ifadelerine de işaret

edilmiştir (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 121-123, 126-134, 144-145; Şehâbeddin el-Karâfî, s. 114-115; Ebü'l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, s. 65, 66-67). İnciller'de Îsâ'nın Allah tarafından gönderildiğini, bir beşer ve peygamber olduğunu ifade eden sözleri (Matta, 13/57; 23/9; Luka, 24/19-21; Yuhannâ, 8/29-42; 20/17), kıyamet vakti gibi sadece Allah'ın bilip kendisinin bilmediği şeylerden bahsetmesi (Markos, 13/32), yakalanmadan önce, "Baba, eğer mümkünse bu kâseyi benden uzaklaştır, ama benim istediğim değil senin istediğin olsun" diye yalvarması (Matta, 26/39), çarmıhta Allah'a, "Beni niçin bıraktın?" diye seslenmesi (Matta, 27/46), karnını doyurmak için yöneldiği incir ağacında meyve bulamaması (Matta, 21/18-19) ve kendisine doğum ölüm, yeme içme, uyuma ve acı çekme gibi insanî özelliklerin atfedilmesi (Matta, 11/19; 17/12) bunlardandır.

Müslüman âlimler, teslîse yönelik eleştirilerinde aklî deliller noktasında daha çok teslîsteki unsurların ve Îsâ'ya atfedilen lâhûtî ve nâsûtî tabiatların kadîm ve hâdis olma bakımından birbiriyle ilişkisi üzerinde durmuştur. Teslîsin bir sayı/terkip biçiminde ortaya konduğu, her terkibin hâdis/mümkin ve bunun da ilâhlığa zıt olduğu (İbn Hazm, I, 53; Rahmetullah el-Hindî, I, 30); sıfat ve niteliğin zat ve mevzuda mevcut bulunduğu, tek başına kaim olan şeyin sıfat ve nitelik değil zat ve mevzu olduğu, teslîs anlayışında ise uknûmların birer zat/mevzu biçiminde ortaya

konduğu, ilk akıl, ezelî kudret ve ezelî hayat şeklinde üç ebedî varlığın öngörüldüğü (Abdulehad Dâvûd, s. 206-209), şayet teslîsteki unsurlar aynı öze sahip ve kadîm ise bunlardan hangisinin baba, hangisinin oğul olarak adlandırılacağı noktasında karışıklık bulunduğu (Mâtürîdî, s. 211; İbn Hazm, I, 48); unsurlar kadîm ise oğul ve kutsal ruh için geçerli sayılmayan bir niteliğin (kudret) babaya, baba için geçerli olmayan bir niteliğin de (ilim ve hayat) diğerlerine atfedilemeyeceği, teslîste ise bu kuralın ihlâl edildiği (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 86); sonralığın hâdislik özelliği taşıdığı, babadan sonra olan oğulun da kadîm değil hâdis olacağı, hâdisin ise ne ilâh olabileceği (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 147; Mâtürîdî, s. 211; Şehâbeddin el-Karâfî, s. 113-114) ne de ilâha dönüşebileceği (İbn Hazm, I, 54); cisim ve araz olmadığına göre Allah'ın bir cisme hulûlünün imkânsızlığı, cisim kabul edildiği takdirde ise O'nun başka bir cisme hulûlü halinde kendi cüzlerinin o cismin cüzleriyle karışması anlamına geldiğinden bu da Allah'ın cüzlerindeki ayrılığı gerektireceğinden bu varsayımın imkânsız olduğu, O'nun araz olduğu düşünülürse bir mekâna ihtiyaç duyacağından bunun da imkânsız olduğu, Allah'ın bir bölümünün veya cüzünün başka bir şeye hulûlünün de imkânsız olduğu, zira Allah'tan ayrılan cüz ilâhlıkta muteberse Allah'tan ayrıldığında Allah'ın ilâhlığının kalmayacağı, muteber değilse Allah'tan bir parça sayılamayacağı (Fahreddin er-Râzî, Münâẓara, s. 24); Mesîh'te birleştiği iddia edilen ilâhî ve insanî tabiat aynı karakterde kaldıysa birleşmenin geçersiz olduğu, eğer birleşmeyle kastedilen kaynaşma ise bunun da cins birliğini gerektirdiği için imkânsız bulunduğu, kastedilen zırhlanma ise kadîmin zırh olması cisme göre şekillenmesi demek olduğundan lâhûtun nâsûta zırh olmasının geçersiz sayıldığı, hâdis olan hâdis olarak kalacağı için nâsûtun lâhûta zırh olmasının da geçersiz olduğu (Ebü'l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, s. 66); zat Mesîh'in insaniyetiyle birleşmiş ve bu birleşme neticesinde iki zat (iki cevher) meydana gelmişse birleşmenin geçersiz olduğu, tek cevher meydana gelmişse her ikisinin sıfatının değişiklik geçireceği yani lâhûtî sıfatın kıdeminden bir şeyler eksileceği, bunun ise imkânsız bulunduğu (Şehâbeddin el-Karâfî, s. 110; Takıyyüddin İbn Teymiyye, II, 158), Allah'ın veya O'nun bir sıfatının Mesîh'le birleşmesinin veya ona hulûl etmesinin bâtıl sayıldığı, zira birliği farzolunan iki şeyin birleşme durumunda ya var ya yok ya da birinin var, diğerinin yok olacağı, ilkinde ikiliğin sürüp hakkındaki birlik tasavvurunun bâtıl olacağı, ikincisinde birleşmeden üçüncü bir şeyin meydana gelmesi gerekeceğinden bunun bir birleşme

olmayacağı, üçüncüsünde ise ma'dûmun mevcutla birleşmesini var saymak gibi mantıken çelişkili bir durum gerekeceğinden bunun da imkânsız olduğu, şayet lâhûtun nâsûta hulûlü ateşin kömürdeki husulü gibiyse bunun Allah'a cisim atfetmek olacağı, rengin cisimdeki husulü gibiyse bunun Allah'ın mahalle tâbi olmasını gerektireceği, sıfatın zatlardaki husulü gibiyse bunun da Allah'ın muhtaç olmasını gerektireceği, ancak bunların hepsinin de bâtıl olduğu (Sırrı Paşa, s. 169-171); Mesîh'in kutsal ruhtan bedenlendiği düşünülüyorsa, bu durumda onun babanın değil kutsal ruhun oğlu kabul edilmesi gerektiği (Şehâbeddin el-Karâfî, s. 116; Takıyyüddin İbn Teymiyye, III, 153) gibi aklî-mantıkî deliller ileri sürülmüştür.

Teslîse karşı en sistematik aklî eleştirileri Ebû Îsâ el-Verrâk ile Ya'kūb b. İshak el-Kindî ortaya koymuştur. Cevherle uknûmlar arasındaki ilişkiyi ayrıntılı biçimde tartışan Verrâk tek cevher üç uknûma, üç uknûm tek cevhere eşitse ve uknûmlar yine de birbirinden farklıysa bunun bir çelişki olacağını, şayet cevher uknûmlardan tamamen farklıysa o zaman ya sadece cevherin ya da uknûmların ilâh olması gerektiğini, bazı açılardan farklıysa bunun da bir birlik meydana getirmeyeceğini ileri sürmüş ve konuyla ilgili bütün ihtimalleri tek tek ele alıp sorgulamıştır (Thomas, s. 77-131). Kindî ise reddiyesini hıristiyanlarla müslümanlar arasında ortak bir zemin kabul ettiği Grek mantığına dayandırarak hıristiyanların inancına göre teslîsteki üç şahsın her birinin ezelî birer cevher olduğunu ve birbirinden farklı birer ezelî niteliğe sahip bulunduğunu, dolayısıyla her birinin ortak bir cevher ve ayrı birer niteliğin birleşiminden teşekkül ettiğini, halbuki her birleşimin bir sebebinin bulunduğunu, sebeplenmiş şeylerin (baba, oğul ve kutsal ruh) ise ezelî olamayacağını söylemiştir. Aynı şekilde ezelî olanın basit ve sebepsiz olması gerektiği ilkesinden hareketle teslîsteki üç şahsın ne ezelî cins ne ezelî tür ne ezelî fert ne ezelî fark ne de genel veya özel anlamda araz olduğunu, çünkü bunların her birinin terkip veya çokluk içerdiğini, aksi takdirde teslîsin bütün unsurlarına ezelî olmayan ezelîler demek gerekeceğini, yani bu unsurların ezelî olmaksızın ezelî gibi kabul edileceğini, bunun da mantıken geçersiz olduğunu ortaya koymuştur (Wolfson, s. 51-56; Aydın, s. 132-136). Ya'kūbî mezhebinden Yahyâ b. Adî, Verrâk ile Kindî'nin söz konusu reddiyelerine karşı eleştiri yazmıştır (Augustin Périer, Revue de l'orient chrétien, III, 22 [Paris 1920-1921], s. 4-14). Teslîs doktrini ayrıca çeşitli müslüman yazarlar tarafından benzer

noktalar üzerinden eleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Rabben et-Taberî, er-Red ʿale'n-naṣârâ (A. Khalifa - W. Kutsch), Beyrut 1959, s. 119-148 [7-36]; Câhiz, el-Muḫtâr fi'r-red ʿale'n-naṣârâ (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Beyrut 1411/1991, s. 72-83; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1373/1954, VI, 37, 313; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 210-215; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 80-151; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 91-121; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (nşr. C. E. Sachau), Haydarâbâd 1377/1958, s. 28-29; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 48-57; II, 66; Gazzâlî, er-Reddü'l-cemîl (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Kahire 1986, s. 125-147; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1424/2003, I, 581; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), II, 25-33; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 59, 115, 116; XII, 60; a.mlf., Münâẓara fi'r-red ʿale'n-naṣârâ (nşr.

Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 24; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ecvibetü'l-fâḫire, Beyrut 1986, s. 109-119; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ, Kahire 1322/1905, II, 152-172; III, 152-184; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, s. 215-240; Ebü'l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, er-Red ʿale'n-naṣârâ (nşr. M. M. Hasânîn), Kahire 1409/1988, s. 57-70; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 29-57; Sırrı Paşa, Nûrü'l-hüdâ li-meni'stehdâ, Diyarbekir 1310, s. 166-188; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, el-Cevâbü'l-fesîḥ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1992, I, 74-212; H. A. Wolfson, "The Philosopher Kindi and Yahya ibn 'Adi on the Trinity", Etudes Philosophiques (ed. O. Amine), Gebo 1974, s. 49-64; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, II, 419-425, 500; III, 38-39; D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islām Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity", Cambridge 1992, s. 66-179; G. Parrinder, Jesus in the Qur'ān, Oxford 1995, s. 133-141; Mehmet Aydın, Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara 1998,

s. 107-136; Abdulehad Dâvûd, İncîl ve Salîb (haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1999, s. 205-210; Mehmet Bayraktar, Bir Hıristiyan Dogması Teslis, Ankara 2007.

Salime Leyla Gürkan

TESMÎ‘

(التسميع)

Namazda rükûdan doğrulurken semiallāhü li-men hamideh cümlesini söyleme anlamında bir terim.

Sözlükte “işittirmek” mânasındaki tesmî‘, fıkıh terimi olarak namazda rükûdan doğrulurken “Semiallāhü li-men hamideh” (Allah hamdedenin hamdini kabul eder) cümlesini söylemeyi ifade eder. Sözlükte “övmek, şükretmek” anlamına gelen tahmîd ise tesmîin ardından ayakta iken, “Rabbenâ leke’l-hamd” (Ey rabbimiz! Hamd sana mahsustur) duasını okumak demektir. Bu duanın farklı şekillerini Zeynüddin İbn Nüceym, Haskefî, İbn Âbidîn gibi Hanefî fakihleri fazilet derecesine göre şöyle sıralar: “Allāhümme rabbenâ ve leke’l-hamd”; “Allāhümme rabbenâ leke’l-hamd”; “Rabbenâ ve leke’l-hamd”; “Rabbenâ leke’l-hamd.” Yine Hanefîler’den Kâsânî ve Burhâneddin el-Mergīnânî gibi fakihlerle Şâfiîler’e göre bunların en faziletlisi “Rabbenâ leke’l-hamd”, Hanbelîler ile Mâlikîler’e göre ise “Rabbenâ ve leke’l-hamd”dir.

Hanefîler ve Şâfiîler tesmî‘ ve tahmîdin sünnet, Mâlikîler tesmîin sünnet, tahmîdin mendup, Hanbelîler her ikisinin vâcip olduğu kanaatindedir. Zâhirîler’e göre tesmî‘ namaz kılan herkese farzdır; tahmîd imama uyan kişiye (muktedî) farz, imama ve tek başına kılana (münferid) sünnettir. Dört mezhep imamın tesmî‘de muktedînin tahmîdde bulunması gerektiği hususunda ittifak ederken imamın tahmîdde, muktedînin tesmî‘de bulunmasının ve münferidin bunlardan birini veya her ikisini yerine getirmesinin gerekip gerekmediği hususunda ihtilâf etmiştir. Zira bu konuda sahâbeden görünüşte birbiriyle çelişen hadisler nakledilmiş, fakihler bunları farklı şekillerde yorumlayarak uzlaştırmaya çalışmıştır. Enes b. Mâlik’in rivayet ettiği, “Resûlullah buyurdu ki: İmam ‘semiallāhü li-men hamideh’ deyince siz ‘Allāhümme rabbenâ leke’l-hamd’ deyin” meâlindeki hadisle (Müslim, “Ṣalât”, 77) Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen, “Resûlullah namaza kalktığında ayakta iken iftitah tekbiri alır, sonra rükûa varırken tekbir alır, sonra rükûdan doğrulurken ‘semiallāhü li-men hamideh’,

ardından ayakta iken ‘rabbenâ ve leke’l-hamd’ derdi” hadisi (Müslim, “Ṣalât”, 28) bunlara örnek gösterilebilir. Ebû Hüreyre’den ayrıca Enes’in rivayeti gibi bir rivayet nakledilmiştir.

Ebû Hanîfe, Enes b. Mâlik’in rivayetine dayanarak imamın rükûdan kalkarken sadece tesmîi, muktedînin ayakta iken sadece tahmîdi, Ebû Yûsuf ile Muhammed ise Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği hadisi delil getirip imam ve muktedînin tesmî‘ ve tahmîdin her ikisini söyleyeceğini ifade etmiştir. Sonraki Hanefî fakihleri Enes hadisini Hz. Peygamber’in cemaatle kıldırdığı namazlara, Ebû Hüreyre hadisini de münferiden kıldığı nâfile namazlara hamletmek suretiyle bu iki hadisi uzlaştırmaya çalışmış (Bedreddin el-Aynî, VI, 71) ve imamın sadece tesmîi, muktedînin sadece tahmîdi söyleyeceğini belirtmiştir. Ancak Tahâvî (Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, I, 241) ve ardından gelen fakihlerden bazıları imamın tesmî‘ ile birlikte tahmîdi de okuyacağını ileri sürmüştür (İbn Âbidîn, I, 497). Münferid hakkında ise üç görüş ortaya çıkmıştır. Mergīnânî ve Sadrüşşehîd gibi fakihlerin tercih ettiği mûtemet görüşe göre münferid tesmî‘ ve tahmîdin her ikisini de söyler. Şemsüleimme es-Serahsî ve Halvânî gibi fakihlerin benimsediği ikinci görüşe göre münferid muktedî gibi sadece tahmîdi okur. Üçüncü görüşe göre münferid imam gibi sadece tesmîi söyler. Ebû Bekir el-A‘meş ve Ebü’l-Kāsım es-Saffâr bu görüştedir. Hanefî mezhebine göre tesmî‘ rükûdan doğrulma, tahmîd ise doğrulup ayakta durma anında ifa edilir.

Mâlikîler, Enes b. Mâlik hadisini esas alarak imamın sadece tesmîi, muktedînin sadece tahmîdi, münferidin ise her ikisini söyleyeceğini kabul etmiştir. Şâfiîler, Ebû Hüreyre hadisinden hareketle ve Enes hadisini de yorumlamak suretiyle imamın, muktedînin ve münferiden namaz kılan herkesin rükûdan doğrulduğunda tesmîi, ayakta iken tahmîdi söylemesi gerektiğini belirtmiştir. Hanbelîler de Ebû Hüreyre hadisini delil gösterip imamın tesmî‘ ve tahmîdin her ikisini okuyacağını, Enes hadisini de dikkate alıp muktedînin sadece tahmîdi söyleyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber’in, “Ey Büreyde! Başını rükûdan kaldırdığın zaman ‘semiallāhü li-men hamideh rabbenâ ve leke’l-hamd’ de” buyurduğuna dair hadisi (Dârekutnî, I, 339) esas alarak münferidin tesmî‘ ve tahmîdin her ikisini okuyacağını ifade etmiştir. Bu mezhepte imam ve münferid rükûdan doğrulunca tesmîi, ayakta iken tahmîdi, muktedî ise başını rükûdan

kaldırınca tahmîdi söyler (İbn Kudâme, I, 508-509).

Şâfiî ve Hanbelîler'de imam ve münferidin tahmîdin ardından "mil'e's-semâvâti ve mil'e'l-ardı ve mil'e mâ şi'te min şey'in ba'dü" (gökler dolusu, yer dolusu ve daha ne dilersen onun dolusu kadar) şeklindeki duayı okuması müstehaptır. Ayrıca münferid ve imam buna şu duayı ilâve edebilir: "Ehle's-senâi ve'l-mecdi ehakku mâ kāle'l-abdü ve küllünâ leke abdün lâ mânia li-mâ a'tayte ve lâ mu'tiye li-mâ mena'te ve lâ yenfeu zâl-ceddi minke'l-ceddü" (Ey övgü ve yüceltmeye lâyık olan Allahım! Bu sözler kulun söyleyebileceği en doğru sözlerdir. Hepimiz senin kulunuz. Senin verdiğine engel olabilecek kimse yoktur; senin engellediğini de verecek olan yoktur. Mal ve mevki sahibi olmak senin katında bir yarar sağlamaz). İmam tesmîi açıktan, tahmîdi gizlice, muktedî ve münferid her ikisini içinden okur. İmamın sesi arka saflarda bulunanlara ulaşmadığı durumlarda Şâfiîler'e göre tesmî', diğer mezheplere göre tahmîd cemaat arasından bir kişi aracılığıyla arkadakilere duyurulabilir. Hanefîler ve Şâfiîler tesmî' ve tahmîdin terkedilmesinin tenzîhen mekruh olup bunların söylenmemesi halinde sehiv secdesi gerekmeyeceğini, Mâlikîler'den bazı fakihler üç, bazı fakihler ise bir tesmîin kasten terkedilmesi halinde namazın bozulacağını, bunun sehven yapılmaması durumunda sehiv secdesi gerekeceğini, Hanbelî ve Zâhirîler tesmî' ve tahmîdin kasten terkinde namazın bozulacağını, sehven terkedince ise sehiv secdesi yapılacağını belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ezân", 74, 82-86, 117, 124-126, 133; Müslim, "Ṣalât", 85, 86; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 68, 74; Tirmizî, "Ṣalât", 82, 83, 110; Şâfiî, el-Üm, I, 135; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, I, 238-241; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, I, 339; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 255, 286; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1311, I, 164; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 20-21; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 209-210; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Bulak 1315, I, 209-210; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-

müctehid, I, 162-163; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa‘bân M. İsmâil), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cumhûriyyeti’l-Arabiyye), I, 508-509; II, 6-7; Nevevî, el-Mecmûʿ şerḥu’l-Mühez̠z̠eb (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Cidde 1980, III, 392-394, 491; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 115-116; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 372, 376-377; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), VI, 61-62, 70-71, 74; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), I, 209-210; Tecrid Tercemesi, İstanbul 1926-28, II, 637-638, 646; Hattâb, el-Mevâhibü’l-celîl, Kahire 1328, I, 526; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, I, 334; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 165-166; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 331-332, 390-391; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire] içinde), I, 497; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts., I, 275; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü’d-devânî, Beyrut 1415, I, 180-181; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Mustafa el-Bâbî el-Halebî), II, 271, 278-280; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 497; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, I, 704-706, 727; II, 30-31; “Taḥmîd”, Mv.F, X, 268; “Ḥamd”, a.e., XVIII, 131-132; “Ṣalât”, a.e., XXVII, 92-93.

Fahrettin Atar

TESMİYE

(bk. AD KOYMA; BESMELE).

TESNÎM

(التسنيم)

Cennette Allah’a yakın kulların kendisinden içeceği pınara verilen ad

(bk. MUTAFFİFÎN SÛRESİ).

TESPİH

(bk. TESBİH).

TESVÎB

(التثويب)

Sabah ezanında hayye ale'l-felâhtan sonra es-salâtü hayrün mine'n-nevm sözünün iki defa tekrarlanması anlamında terim

(bk. EZAN).

TESVİYE

(التسوية)

Tamamen sika râvilerden oluştuğunu göstermek amacıyla bir senedi zayıf râvileri atarak rivayet etme anlamında hadis terimi

(bk. TEDLÎS).

TEŞBÎB

(التشبيب)

Kasidenin başında konusundan hareketle şiirin adını belirlemeye yarayan ve nesîb de denilen giriş bölümü

(bk. KASİDE).

TEŞBİH

(التشبيه)

Beyân ilminde iki veya daha fazla şeyin bir vasıfta ortak olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte "benzer" anlamındaki şebeh kökünden türeyen teşbîh "benzetmek" demektir. Teşbih ve tasvirsiz şiir olamayacağından özellikle tasvir (vasf) konusundaki şiirlerde zengin benzetmelere yer verilmiştir. Teşbih belâgat terimleri içinde en erken farkına varılan terimlerden biridir. Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) şiirlerinde latif teşbihler yaptığını, bunları iyi bir düşünce ve güçlü bir selîka ile kurguladığını söylemiştir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 239). Sîbeveyhi, "Babası aslan olan bir adama uğradım" sözünün bir teşbih teşkil ettiğini belirtmiş (el-Kitâb, II, 28), Ma‘mer b. Müsennâ, "Kadınlarınız sizin için bir tarladır" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/223) teşbih ve kinaye içerdiğini açıklamış (Mecâzü'l-Ḳurʾân, I, 73) ve teşbihi mecaz kapsamında görmüştür. İbn Müsennâ, Kur'an'da zakkum ağacı tomurcuklarının çirkinlik ve ürkütücülükte şeytanların başına benzetilmesindeki (es-Sâffât 37/65) soyutun soyuta teşbihinin sebebini eski şiirden örnekle ilk açıklayan âlimdir. Câhiz, bu soyut yorumu bazı müfessirlerin "Yemen'de bir bitki adı" şeklindeki somutla te'vilinden daha isabetli bulmuştur (Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 39-40). İbn Sellâm el-Cumahî, İmruülkays'ın kadınları ceylanlara ve yumurtalara, atları kartallara, asâya ve yaban hayvanlarının kemendine benzeterek güzel teşbihler yaptığını, erken İslâm dönemi şairlerinin teşbihte en üstününün Zürrumme olduğunu ifade etmiştir (Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 55). Teşbih konusunu ayrıntılarıyla ele alan ilk yazar Müberred olup el-Kâmil'inde "Eski ve yeni şairlere ait isabetli teşbih örnekleri" başlığı altında çok sayıda eleştiri ve değerlendirme tabirleriyle birlikte şiir örneklerini incelemiştir (I, 40-117). Daha sonra Sa‘leb Ḳavâʿidü'ş-şiʿr'inde, İbnü'l-Mu‘tez el-Bedîʿinde, Kudâme b. Ca‘fer Naḳdü'ş-şiʿr'inde, İbn Vehb el-Kâtib Naḳdü'n-nes̱r'inde teşbih konusuna yer vermiştir. Rummânî'nin en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân'ında teşbihe getirdiği özgün yorum ve yaptığı taksim (s. 74-79) Ebû Hilâl el-Askerî (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 261-282) ve İbn Ebü'l-İsba‘ gibi birçok yazarı,

Askerî'nin teşbih bahsi de İbn Reşîḳ (el-ʿUmde, I, 256-271) ve İbn Sinân el-Hafâcî (Ṣırrü'l-feṣâḥa, s. 246-256) gibi edipleri etkilemiştir. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin tahlilleri teşbihin gelişiminde doruk noktayı temsil etmiş; onun teşbih, temsil ve istiareye ayırdığı Esrârü'l-belâġa'sındaki özgün yorum, ince analiz ve taksimlerini Fahreddin er-Râzî Nihâyetü'l-îcâz'ında ve Sekkâkî Miftâḥu'l-ʿulûm'unda bazı ilâvelerle yeniden düzenlemiştir. Sekkâkî'nin eseriyle bu eserin belâgata dair üçüncü kısmının bazı değişikliklerle birlikte özeti niteliğindeki Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı sayesinde teşbih beyân ilminin ana konuları arasında yer almıştır. Belâgat ilimleri Sekkâkî'den itibaren meânî, beyân ve bedîʿ şeklinde üçe ayrılmış, teşbih, mecaz ve kinaye ile birlikte beyân ilminin üç ana konusunu teşkil etmiştir.

Teşbihi meydana getiren unsurlar benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), benzeme ciheti (ortak vasıf) ve benzetme edatıdır. Benzeyenle benzetilene "teşbihin tarafları" denilir ve bu iki unsur her teşbihte mutlaka zikredilir. Bunlardan yalnız biri anılırsa teşbih istiareye dönüşür. İstiarenin esasını teşbih oluşturmakla birlikte lafız asıl anlamından başka anlama nakledildiği için bir mecaz türü sayılmıştır. Ayrıca her iki tarafta bulunması gereken benzeme cihetinin ilke bakımından benzetilen unsurda daha güçlü ve daha meşhur olması gerekir. Ancak bu sayede benzeme vasfında daha zayıf durumdaki benzeyen unsura güç nakli sağlanır ve onun vurgulanmak istenen niteliği daha güçlü bir açıklamaya kavuşur.

Benzetmeyi anlatan edatlar harfler, isimler ve fiillerdir. Asıl teşbih edatı bir cer harfi olan "kâf"tır (gibi), ardından "ke-enne" (sanki) gelir. Ke-ennenin muhaffefi "keen",

ke-enneyi izleyen ve cümlede iʿrab ameli yapmasını engelleyen "mâ-i kâffe"den teşekkül eden "ke-enne-mâ" da teşbih harfidir. Kâf-ı teşbih "men", "ellezî" ve türevleri olarak diğer mevsul isimlerle de birleşikler meydana getirir. Bunların örneklerine Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça rastlanır. Özellikle Kur'an ve hadislerdeki mesellerde bir klişe teşbih edatı şeklinde geçen "kemeseli" birleşiğinde asıl benzetme edatı kâf olup mesel "hal, sıfat, kıssa" gibi mânalar ifade eder ve uzun cümlelerden meydana gelen teşbihlerin oluşturulmasına imkân sağlar. "Kâf"ın "zâ" (bu), "zâlike" (o) işaret isimleriyle meydana getirdiği "ke-zâ" (bunun gibi) ve "ke-zâlike"

(onun gibi) edatlarıyla kurulan teşbihlerde benzetilen taraf muayyendir ve işaret isminin gösterdiği nesne mâna, sıfat veya haldir. Ke-zâlike ile kurulan özellikle Kur'an teşbihlerinde benzetilen taraf çok uzun cümlelerle açıklandıktan sonra bütün bunlar zâlike işaret ismiyle özetlenerek ayrıntılı teşbihler kurgulanır. Kur'an'da "ليس كمثله شئ" âyetinde kâf ve mislden birinin ziyade olduğu ileri sürülmüşse de Zemahşerî gibi Kur'an'ın edebî yönüne ağırlık veren müfessirler, "Allah'a benzeyen hiçbir şey yoktur" yerine, "Bırakın benzerinin olmasını benzerinin benzeri olan hiçbir şey yoktur" biçiminde ilâhî vahdeti mantıkî bir kıyasla daha vurgulu biçimde anlattığını ve âyette ziyadenin bulunmadığını belirtmiştir. Kâf, ke-zâ, ke-zâlike edatlarını benzetilen izler; ke-enne ve ke-en ise benzeyene dahil olur. Ancak bazı teşbihlerde, özellikle bunların uzun olanlarında ve bir kısım Kur'an mesellerinde "kâf"ın benzetilene değil teşbihte önemli rol oynayan benzetilen tarafla ilgili bir başka unsura dahil edildiği görülür. Nitekim Kur'an'da dünya hayatının bitkilerin hayatına teşbih edildiği mesellerde benzetilen taraf bitkiler olduğu halde edat buna dahil olmamış, bitkilerin hayatında önemli rol oynayan, dolayısıyla teşbihte önemli işlevi bulunan suya dahil edilmiştir (Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45). Nisbet "yâ"sı da teşbih ifade edebilir; "كوكب دريّ" (tıpkı inci gibi bir yıldız) âyetinde (en-Nûr 24/35) görüldüğü gibi. Bu daha abartılı bir teşbih anlatımı sağlamaktadır. Tür açısından isim olmakla birlikte edat konumunda benzetme anlatan "misl, mesel, mesîl, şibh, şebeh, şebîh, nidd, darîb, nazîr, şekl, muzâhî, müsâvî, muhâkî, ah, ıdl, adîl, küf', müşâkil, müvâzin, müvâzî, muzâri', sınv, nahv" gibi kelimeler ve bunlarla ilgili fiiller de edat olarak kullanılır.

Müşebbehle müşebbehün bihin her teşbih kurgusunda açık veya mukadder şekilde bulunması şarttır. "صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون" (Sağır, dilsiz ve kördürler, anlayıp düşünmezler) meâlindeki âyette olduğu gibi (el-Bakara 2/171) müşebbeh tarafı lafzen zikredilmeyen, sadece müşebbehün bih tarafı geçen örnekleri birçok kadîm âlim ve müfessir teşbih değil istiare kabul etmiştir. Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler ise müşebbeh tarafın i'rab itibariyle mukadder olup ifadenin "هم صمّ" takdirinde sayıldığından mukadder olanın da mezkûr hükmünde bulunduğunu belirterek bu tür âyetleri beliğ teşbih türüne dahil etmişlerdir. Teşbihin taraflarından her ikisi ya duyularla algılanan somut türden olur; yanak-gül (görme), zayıf ses-fısıltı (işitme), ağız kokusu-amber (koklama), lezzetli-lezzetsiz (tatma), yumuşak cilt-ipek (dokunma) gibi veya akılla bilinen soyut cinsten olur;

ilim-hayat, cehalet-ölüm gibi. Yahut müşebbeh aklî, müşebbehün bih hissî olabilir; ölüm-parçalayıcı canavar gibi ya da müşebbeh hissî, müşebbehün bih aklî olur; güzel koku-güzel ahlâk gibi. Aklî bilgiler duyuların verilerine dayandığından somutlar soyutların aslı, soyutlar da onların fer'idir. Soyutun soyuta benzetilmesi ancak abartı sağlamak için somut biçimde değerlendirilmesine bağlıdır. Çünkü somut varlıklarda benzeme cihetleri daha açık ve meşhur olduğundan soyut varlıkların zayıf ve kapalı vasıfları yalnız somutlara benzetilerek açıklanabilir. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî Nihâyetü'l-îcâz'ında ve İzzeddin ez-Zencânî Miʿyârü'n-nüẓẓâr'ında abartı sağlamak amacıyla tarafların birbirinin yerine değiştirildiği maklûb teşbih dışında somutun soyuta teşbihini câiz görmemiştir (Bahâeddin es-Sübkî, III, 312). Fakat soyut nesne insanların aklında, toplumun inanç, kültür ve anlayışında yerleşerek somut varlıklar derecesine yükselirse soyut veya somut nesneler kendisine benzetilebilir. Bu hususu, "Cehennemdeki zakkum ağacının tomurcukları şeytanların başları gibidir" âyetindeki (es-Sâffât 37/65) teşbih münasebetiyle ilk defa dile getiren âlim Mecâzü'l-Ḳurʾân müellifi Ma'mer b. Müsennâ'dır.

Teşbihte iki tarafta da bulunması gereken ve aralarında benzetme ilgisinin kurulmasını sağlayan ortak vasfın (vech-i şebeh) ne olduğunun belirlenmesi önemli bir mesele teşkil eder. Çünkü bu vasıf özellikle uzun ve kompleks teşbihlerde açıkça görülmez. Söz konusu ortak vasıf taraflarda ya hakikaten mevcuttur, yiğidin aslana benzetilmesinde olduğu gibi, yahut ikisinde ya da birinde hayal ve vehim gücüyle meydana getirilmiştir. Kādî et-Tenûhî'nin, "Gecenin karanlığı içindeki yıldızlar/Sanki aralarında bid'atların zuhur ettiği sünnetlerdir" anlamındaki beytinde geçen teşbihte ortak vasıf karanlık bir şeyin içinde parlak ve beyaz şeylerin mevcudiyetinden oluşan bir tablodur. Bu tablo gecede ve yıldızlarda gerçekten bulunmasına rağmen bid'atlar ve sünnetlerde bid'atın karanlık, sünnetin aydınlık şeklinde zihinde canlandırılmasından doğmuş teorik bir niteliktir. "Kelâmda nahiv yemekte tuz gibidir" benzetmesinde ortak vasıf olan azının ıslah edici, çoğunun ifsad edici olması durumu tuzda gerçekten bulunmasına karşılık nahivde ne gerçekten ne de hayalen yer almadığından bu bozuk bir benzetme sayılır. Çünkü nahiv, kelâmda tam olarak bulunması halinde sözün bozulmasını değil daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Teşbihin Amaçları. Teşbih, genellikle benzeyen unsurun çeşitli yönlerini

örneklerle açıklayıp muhatabı etkilemek için yapılır. Belâgat kitaplarında benzeyenin açıklık getirilmek istenen yönleri geniş biçimde anlatılmıştır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Müşebbehe kabul edilemez bir hüküm nisbet edildiğinde bunun mümkün olduğu bir örneğine benzetilerek kanıtlanır; buna müşebbehin imkânını beyan denilir. Mütenebbî'nin Seyfüddevle el-Hamdânî'yi övdüğü şu dizesindeki zımnî teşbihte görüldüğü gibi: "Sen insanlardan olduğun halde onlardan üstünsen/Bu şaşılacak bir durum değildir, nitekim misk de bir tür ceylan kanıdır." 2. Müşebbehin durumu muhatapça bilinmiyor ya da bilinmediği farzediliyorsa onu anlatmak için örnek verilir. Buna müşebbehin halini beyan denir; rengi bilinmeyen bir giysinin rengini diğer bir giysinin rengine benzetmek gibi. 3. Muhatap müşebbehin durumunu biliyor, ancak bu durumun boyutunu ve miktarını bilmiyor yahut öyle farzediliyorsa teşbihe başvurulur; bir giysinin hangi tonda siyah olduğunu açıklamak için "kuzgunî siyah" denilmesi gibi. Buna müşebbehin halinin miktarını beyan denilir. 4. Müşebbehin keyfiyeti ve ona nisbet edilen hüküm muhatabın tereddüdüne yol açıyorsa örneğine benzetme yapılır. Buna müşebbehin halini takrir adı verilir. Bu tür teşbihe müşebbehin soyut olması veya olağanın dışında bulunması halinde başvurulur; çalışmasının semeresini göremeyen kişinin su üzerine yazı yazan kimseye benzetilmesi gibi. Bu dört amaca yönelik teşbihlerde müşebbehe açıklık getirebilmek için müşebbehün bihin benzeme niteliği bakımından daha güçlü ve daha meşhur bir öğe

olması şarttır. 5. Müşebbehi sevdirmek için süslü (tezyin) veya nefret ettirmek için çirkin (takbih) ya da ilginç göstermek (istitrâf) amacıyla da benzetmeler yapılır. Bunlarda benzetilen unsurun daha kuvvetli olma şartı aranmaz. Siyah gözü ceylan gözüne benzetmek tezyine, çiçek bozuğu yüzü horozların gagaladığı kuru tezeğe benzetmek takbihe, tutuşup içten içe ve dalga dalga yanan kömürü altın dalgalı misk denizine benzetmek istitrâfa örnek verilebilir.

Teşbihin Çeşitleri. Teşbihte taraflar, vech-i şebeh, edat ve amaç dikkate alınarak bölümlemeler yapılmış ve birçok teşbih türü ortaya çıkarılmıştır. Tarafların yalın veya birleşik olmasına göre müfredle mürekkebin kendilerine veya birbirlerine teşbihi söz konusudur. Müfredin müfrede teşbihinde ikisi de yalın, ikisi de kayıtlı veya biri kayıtlı olabilir. Kur'an'da dalgaların dağlara benzetilmesi (eş-Şuarâ 26/63) iki tarafı da yalın bir

teşbihtir. Çalışmasının semeresini alamayanı su üzerine yazı yazana teşbihte ise iki taraf da kayıtlıdır, birinci taraf “su üzerine” kaydıyla, ikinci taraf “semere alamama” ile kayıtlıdır. Teşbihin vech-i şebehe göre mücmel-mufassal, temsilî-gayri temsilî, karîb/mübtezel-baîd/garîb, vicdanî, hayalî, vehmî teşbihler; amaca göre makbul-merdud teşbihler; edat bakımından müekked-mürsel teşbihler; taraflara göre somut-soyut, maklûb (ma‘kûs), zımnî, beliğ teşbihler; tarafların sıralanışına göre melfûf-mefrûk, cem’tesviye, izmâr, meşrût ve tafdîl teşbihleri gibi çeşitleri vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan benzetme türlerinden biri mefrûk teşbih olup burada önce bir teşbihin müşebbeh ve müşebbehün bihi peşpeşe gelecek biçimde zikredilir, ardından aynı şekilde diğeri veya diğerleri getirilir. Nebe’ sûresinde arzın beşiğe, dağların çadır kazıklarına, gecenin elbiseye ve güneşin kandile teşbihi (78/6-7, 10, 13) bu türün örneklerinden biridir. İbarede edatı geçmeyen teşbih müekked diye anılır; çünkü edatsız teşbih, müşebbehle müşebbehün bih ortak vasıf bakımından aynı şeymiş gibi pekiştirme ve vurgu belirtir, “وهي تمرّ مرّ السحاب” (Dağlar bulutların hareketi [gibi] hareket eder; en-Neml 27/88) ve Hz. Peygamber’e hitaben, “Biz seni nur saçan bir kandil olarak gönderdik” (el-Ahzâb 33/46) âyetlerinde olduğu gibi. Müşebbehün bihin müşebbehe muzaf olduğu benzetmeler de müekked teşbihtir; “zehebü’l-asîl” (akşamın altını) ve “lüceynü’l-mâ’” (suyun gümüşü) gibi.

Hz. Peygamber’in hadislerinde özellikle soyut kavramların açıklanması bağlamında teşbihlere yer verilmiş, bazan taraflar arasındaki benzerlik cihetleri ayrıntılı biçimde anlatılmıştır: “Ateşin odunu yakıp tükettiği gibi haset de iyilikleri yiyip bitirir” (İbn Mâce, “Zühd”, 22; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44); “Mümin müminin aynasıdır” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49); “Ümmetimden cennete girecek yetmiş bin kişilik zümrenin yüzleri ayın on dördüncü gecesinde parladığı gibi parlayacaktır” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 50-51; Müslim, “Îmân”, 369, 373); “Kötü arkadaşla iyi arkadaş misk taşıyanla körük çeken gibidir. Misk taşıyan ya sana misk verir veya ondan satın alırsın ya da ondan güzel koku koklarsın. Körük çeken ise ya giysini yakar ya da ondan kötü koku duyarsın” (Buhârî, “Büyûʿ”, 38, “Ẕebâʾiḥ”, 31; Müslim, “Birr”, 146); “Kadın eğe kemiği gibidir. Eğer doğrultmaya kalkarsan kırarsın, o haliyle yararlanmak istersen yararlanırsın, onun kırılması boşanmasıdır” (Buhârî, “Nikâḥ”, 79; Müslim, “Raḍâʿ”, 63).

Teşbihin beyân ilmindeki yeri ve mecazla ilgisi konusunda belâgat âlimleri farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Sekkâkî ekolüne mensup âlimler teşbihi oluşturan lafızların gerçek (vaz‘î) anlamlarında kullanılması, mecaz ve kinayede olduğu gibi bunun dışında ikinci bir mânaya delâlet etmemesi dolayısıyla teşbihi beyân ilminin konuları içine almamış, bununla birlikte söz konusu edipler, mecazın en üstün ve baskın türü sayılan istiarenin temeli teşbihe dayandığından teşbihi istiareye bir giriş ve bir vasıta olarak beyân ilmine dahil etmiştir. Ancak birçok mesele ve ayrıntıyı içeren bir konu teşkil ettiğinden pratikte giriş gibi değil bağımsız bir beyân konusu statüsünde incelenmiştir. Birçok belâgat âlimi teşbihi beyân ilmi içinde bağımsız bir disiplin saymış, beyân ilminin istiare türleri gibi bazı konularının teşbihe dayanması onun bağımsız bir konu olmasına engel teşkil etmeyeceğini, çünkü konuların birbiriyle ilgili bulunması birinin diğerine bir giriş sayılmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir (İbn Ya‘kūb el-Mağribî, III, 290; Desûkī, III, 312). Bazı belâgat âlimleri ise teşbihi tamamen müstakil bir belâgat konusu saymıştır.

Literatür. Arap şiirinde, ayrıca Kur’an’da ve hadislerde yer alan teşbihlerle teşbihin belâgat boyutu hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Teşbih örneklerini konularına göre düzenleyen antolojilerden bazıları şunlardır: Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht, et-Teşbîh ve’t-tems̱îl; İbrâhim b. Ahmed el-Enbârî, et-Teşbîhât (Brockelmann, II, 920); İbn Ebû Avn, Kitâbü’t-Teşbîhât (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han, London 1369/1950); Muhammed İbnü’l-Kettânî et-Tabîb, Kitâbü’t-Teşbîhât min eşʿâri ehli’l-Endelüs (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1966, 1981); Ali b. Zâfir el-Ezdî, Ġarâʾibü’t-tenbîhât ʿalâ ʿacâʾibi’t-teşbîhât (nşr. Muhammed Zağlûl Sellâm - Muhammed Sâvî el-Cüveynî, Kahire 1971); Safedî, el-Keşf ve’t-tenbîh ʿale’l-vaṣf ve’t-teşbîh (nşr. Hilâl Nâcî - Velîd b. Ahmed Hüseyin, I-II, London 1420/1999, alanında en geniş antoloji olup mukaddimesi teşbih sanatına dair ilmî bir inceleme teşkil eder, s. 51-156); İbn Ebû Asrûn, Reşfü’n-nebîh min s̱aġri’t-teşbîh (nşr. F. M. en-Neklâvî, Kahire 1986). Kur’an’daki teşbihler hakkında bilinen ilk çalışma İbn Nâkıyâ’nın el-Cümân fî teşbîhâti’l-Ḳurʾân’ıdır. Birçok neşri bulunan eserde otuz altı sûreden seçilmiş 226 âyet teşbih yönünden incelenmiştir. Bu alanda gerçekleştirilen çağdaş birçok çalışma arasında Abdülhamîd İbrâhim’in Teʾemmülât fî belâġati’t-teşbîhi’l-Ḳurʾânî’si (Kahire 1987), Sadi Eren’in Kur’an’da Teşbîh ve Temsiller’i (İzmir 2006), İsmail Durmuş’un Câhiliye Şiirinde ve Kur’ân’da Teşbih’i

(doktora tezi, 1988, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) zikredilebilir. Emsâlü'l-Ḳurʾân'a dair yazılan eserlerde de Kur'an'daki teşbihler ele alınmıştır. Hadislerdeki teşbihlerle ilgili olarak Ebû Arûbe, Râm-hürmüzî, Mâverdî gibi müelliflerin yazdığı emsâlü'l-hadîs eserleri dışında çağımızda yapılmış çalışmalardan Abdülbârî T. Saîd'in Es̱erü't-teşbîh fî taṣvîri'l-maʿnâ: Ḳırâʾe fî Ṣaḥîḥi Müslim (Kahire 1992), Adem Dölek'in Hadislerde Teşbih ve Temsiller (Erzurum 2001; İzmir 2006), Abdülazîz Hasan'ın et-Teşbîh fi'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf (yüksek lisans tezi, 1980, Ezher Üniversitesi) adlı eserleri anılabilir. Arap şiirindeki teşbihlerin incelenmesiyle ilgili çağdaş birçok çalışma arasında Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî'nin et-Teşbîh fî şiʿri İbni'r-Rûmî ve'bni'l-Muʿtez (Kahire 1949), Emîne M. Selîm'in Fennü't-teşbîh beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Dirâse fî Dîvâni Sarîʿi'l-Ġavânî (İskenderiye 1990), H. M. Rebâbia'nın et-Teşbîhü'l-muḫtelif ʿinde'l-Mütenebbî (İrbid 1999), M. Rif'at Zincîr'in Fennü't-teşbîh fi'ş-şiʿri'l-ʿAbbâsî (Ebûzabî 2002), Muhtâr Atıyye'nin ʿİlmü'l-beyân ve belâġatü't-teşbîh fi'l-muʿallaḳāti's-sebʿ (İskenderiye 2004) adlı eserleri sayılabilir. Teşbihi belâgat açısından ele alan eserlerden bazıları şunlardır: A. İbrâhim el-Mit'anî,

et-Teşbîhü'l-belîġ hel yerḳā ilâ dereceti'l-mecâz (Kahire 1980); Abdülfettâh Osman, et-Teşbîh ve'l-kinâye (Kahire 1993); İbrâhim Abdülhamîd, et-Teşbîh (Kahire 1999); Ahmed Hindâvî, Edevâtü't-teşbîh fî Lisâni'l-ʿArab (Kahire 2003); Yûsuf Ebü'l-Addûs, et-Teşbîh ve'l-istiʿâre (Amman 2007).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Teşbîh" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 434-445; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1386/1966, II, 28; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 73, 269; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 55; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 37-40; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek - Ahmed M. Şâkir), Kahire 1355-56/1936-37, I, 40-117, 367; II, 743-766; III, 853-875; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 166-175; İbn Ebû Avn, Kitâbü't-Teşbîhât (nşr. M. Abdülmuîd

Han), Cambridge 1369/1950, s. 2-3; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 124-130; a.mlf., Naḳdü’n-nes̱r (nşr. Tâhâ Hüseyin - Abdülhamîd el-Abbâdî), Beyrut 1402/1982, s. 58-59; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân içinde, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 74-79; İbn Cinnî, el-H̱aṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, I, 302; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 261-282; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 239, 256-271; İbn Sinân el-Hafâcî, Ṣırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 246-256; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 26, 67-70, 80-93, 143-204, 224-225, 304-305; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (trc. İbrâhim Emîn eş-Şevâribî), Kahire 1364/1945, s. 139-148; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 188-230; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 332-355; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, s. 121-165; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 159-166; a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 58-63; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 107-121; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, III, 291-477; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ (a.e. içinde), III, 312; İbn Ya‘kūb el-Mağribî, Mevâhibü’l-fettâḥ (a.e. içinde), III, 290; Desûkî, Ḥâşiyetü’l-Muḫtaṣar (a.e. içinde), III, 312; Safedî, el-Keşf ve’t-tenbîh ʿale’l-vaṣf ve’t-teşbîh (nşr. Hilâl Nâci - Velîd b. Ahmed Hüseyin), Leeds 1420/1999, s. 51-156; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 241-273; Zerkeşî, el-Burhân, III, 414-422; Süyûtî, Şerḥu ʿUḳūdi’l-cümân, Kahire 1358/1939, s. 86-91; Abdünnâfî İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 11-71; Brockelmann, GAL Suppl., II, 920; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 323-350.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

Fars edebiyatında başlangıçtan günümüze kadar teşbihin kullanımı değişiklikler göstermiştir. İlk dönemlerde Horasan üslûbuna (sebk-i Horasânî) bağlı şairler sade ve somut teşbihler kullanırken sonraları özellikle Hint üslûbu (sebk-i Hindî) şairleri anlaşılması zor teşbihlere rağbet etmiştir. Bu tür teşbihler XVI, hatta XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Daha sonra geriye dönüş üslûbunu (bâzgeşt-i edebî) benimseyen şairler, teşbih sanatında sebk-i Hindî'den uzaklaşıp ilk dönemlerdeki gibi sade ve somut teşbihlere yer vermiştir. İran şairleri özlü ve kısa ifadelerde benzetme edatını anmamış, birçok yerde benzeme yönünü dahi zikretmemeye çalışmış ve bu iki unsuru okuyucuya bırakmıştır. Râdûyânî'ye ve Şems-i Kays'a göre teşbih türleri içinde en makbulü teşbîh-i ma'kûstur, yani müşebbeh ve müşebbehün bihin birbirine benzetilmesidir (Tercümânü'l-belâġa, s. 44; el-Muʿcem, s. 306). Kezzâzî'ye göre ise teşbihin en güzeli, müşebbeh ve müşebbehün bihi kuramsal ve hayalî varlıklardan değil mevcut maddî varlıklardan seçilmiş olanıdır (Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, neşredenin girişi, s. 107).

Fars edebiyatındaki teşbih türleri şöylece sıralanabilir: 1. Teşbîh-i hissî-teşbîh-i gayr-i hissî. Benzeyen veya benzetilenin soyut ya da somut olmasına göre teşbih dörde ayrılır. Teşbîh-i hissî (mahsûs) teşbihin her iki tarafının somut (mahsûs-be-mahsûs), teşbîh-i gayr-i hissî (aklî/ma'kūl) teşbihin her iki tarafının soyut olmasıdır (ma'kūl-be-ma'kūl). Benzeyenin somut, benzetilenin soyut (mahsûs-be-ma'kūl) ve benzeyenin soyut, benzetilenin somut (ma'kūl-be-mahsûs) olmasına göre de bu teşbih kısımlara ayrılır. 2. Teşbîh-i vehmî-teşbîh-i hayâlî. Teşbîh-i vehmîde benzetilen kuramsal bir varlıktır. Teşbîh-i hayâlîde ise benzetilen iki şeyden meydana gelir ve her ikisi de somut varlıklardır; ancak bunlardan oluşan şey mevcut bir varlık değil hayalî bir varlıktır. Teşbîh-i vehmî ve teşbîh-i hayâlî sebk-i Horasânî'de hissî, sebk-i Irâkī'de aklî teşbihten sayılmıştır. 3. Teşbîh-i müfred-teşbîh-i mürekkeb. Dört türü vardır. a) Teşbîh-i müfred-be-müfred. Teşbihin benzeyen ve benzetileninin tekil olmasıdır. b) Teşbîh-i müfred-be-mürekkeb. Benzeyen tekil, benzetilen birleşiktir, yani tek bir şeyin birkaç şeye benzetilmesidir. c) Teşbîh-i mürekkeb-be-müfred. Benzeyen birleşik, benzetilen tekildir, yani birkaç şeyin bir şeye benzetilmesidir. d) Teşbîh-i mürekkeb-be-mürekkeb. Benzeyen ve benzetilenin birleşik olmasıdır. 4. Teşbîh-i mutlak. Benzeyen, benzetilen, benzeme edatı ve benzetme yönünün açık ve belli olduğu, bir kayıt ve şartın

bulunmadığı benzetmedir. Fars edebiyatında teşbih türlerinin en basit ve sade olanı, dolayısıyla en çok kullanılanıdır. 5. Teşbîh-i meşrût (şartî/mukayyed). Müşebbehin müşebbehün bihe benzetilmesi bir şarta bağlanmıştır. Mutlak ve mukayyed teşbih benzeyen ve benzetilenin durumuna, tek kelime veya birleşik olmasına göre dört gruba ayrılır (mutlak-be-mutlak, mukayyed-be-mukayyed, mutlak-be-mukayyed, mukayyed-be-mutlak). 6. Teşbîh-i aks (kalb/maklûb). Müşebbehle müşebbehün bihin birbirine benzetilmesi ve sonraki mısrada yer değiştirmesidir. 7. Teşbîh-i tafdîl. Bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi, ardından benzeyenin benzetilenden üstün tutulmasıdır. 8. Teşbîh-i cem'. Bir şeyin birkaç şeye benzetilmesidir. 9. Teşbîh-i muzmer (izmâr). Gizli, örtülü benzetmedir. Söyleyenin teşbihi açıkça belirtmeyip dikkat edilmeden farkına varılamayacak şekilde sunmasıdır. 10. Teşbîh-i tesviye. Teşbîh-i cem'in tersi, yani birkaç şeyin tek bir şeye benzetilmesidir. 11. Teşbîh-i melfûf. Önce birkaç benzeyen ve benzetilenin getirilmesi, ardından sırasıyla bütün benzeyenlerin ve benzetilenlerin zikredilmesidir. 12. Teşbîh-i mefrûk. Önce birkaç benzeyen ve benzetilenin getirilmesi, sonra da her benzetilenin kendi benzeyeninin yanında zikredilmesidir. 13. Teşbîh-i kinâye (meknî). Benzetme edatının hazfedilip benzeyenin benzetilen yerine getirilmesidir. 14. Teşbîh-i sarîh (mürsel). Benzetme edatının zikredildiği teşbihtir; benzetme edatının zikredilmediği teşbihe de teşbîh-i müekked denir. 15. Teşbîh-i temsîl. Benzeme yönünde birkaç şeyden oluşan bir sıfatın bulunduğu, benzeme yönünün farklı birkaç şeyden oluştuğu benzetmedir. Benzeme yönünün tek olduğu gayri temsilî teşbih de ikiye ayrılır. Benzeme yönü zikredilmişse teşbîh-i mufassal, zikredilmemişse teşbîh-i mücmel diye adlandırılır. 16. Teşbîh-i mugālata. Beyân kitaplarında geçerli sınıflandırmalarda yer almayan bu tür teşbih örfe ve edebî geleneğe aykırı biçimde bir şeyi bir şeye benzetmektir.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 44-47; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 42-50; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-

ʿAcem (nşr. Sîrûs Şemîsâ), Tahran 1373 hş., s. 306-311; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Bedâyiʿu’l-efkâr (nşr. Mîr Celâleddîn-i Kezzâzî), Tahran 1369 hş., neşredenin girişi, s. 107-109; Ebü’l-Kāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġ-ı Edebî, Tahran 1368 hş., I, 343-359; Celâleddin Hümâî,

Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1373 hş., s. 227-246; Abbaspûr, “Teşbîh”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 359-361; Ali Rızâ Hâciyân Nejâd, “Nevʿî Teşbîh der Edeb-i Fârsî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî Dânişgâh-ı Tahrân, sy. 160, Tahran 1380 hş., s. 387-402; Ahmed Rızâ-yi Cemkerânî, “Naḳş-ı Teşbîh der Digergûnîhâ-yi Sebkî”, Dû Faṣlnâme-i Pejûheş-i Zebân u Edebiyyât-ı Fârsî, sy. 5, Tahran 1384 hş., s. 85-100; Nâsır Kulî Sârlî, “Mâhiyet ve Zibâ-yi Şinâsî-yi Teşbîh-i Maḳlûb”, Pejûheşhâ-yı Edebî, sy. 14, Tahran 1385 hş., s. 53-73; G. J. H. van Gelder, “Tas̲h̲bīh”, EI² (İng.), X, 341; Asgar-i Dâdbih, “Teşbîh”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 324-330; a.mlf., “Teşbîh”, DMBİ, XV, 335-341.

Veyis Değirmençay

TÜRK EDEBİYATI.

Teşbih gerek İslâm belâgatında gerekse Batı retoriğinde mecazla birlikte ele alınmıştır. Ancak teşbihte mecazdan farklı olarak kelimeler gerçek anlamıyla kullanılır. Türkçe’de teşbih edatı “gibi” takısıdır. Bunun yanında “tek, sanki, nitekim, çün, güya, gûne, mânend, kadar, sıfat, misal” kelimeleriyle “-casına, -cılayın, -âsâ, -veş, -vâr” ekleri de kullanılmıştır (Tâhirülmevlevî, s. 169). Teşbihler şekil ve muhtevalarına göre farklı tasniflerle ele alınmıştır. Bu tasniflerde belirleyici unsur teşbihin dört rüknüdür. Teşbihin temel unsurlarından olan benzeyen ile benzetilenden biri kaldırılır ve teşbih için kelime mecaz mânasıyla kullanılırsa istiare meydana gelir. Teşbih içeren bir ifadede ya bütün teşbih unsurları ya da bunlardan en az ikisi bulunur. Böylece teşbih dörde ayrılır. 1. Mufassal teşbih. Tam teşbih adı da verilen bu türde bütün unsurlar zikredilir. Yûnus Emre’nin, “Geldi geçti ömrüm benim şol yel esip geçmiş gibi” ve Bâkî’nin, “Açılma ey yüzü gül şahs-ı nâdâna kitâb-âsâ” mısralarında olduğu gibi. Bâkî’nin mısraında yüzü gül benzeyen, kitap benzetilen, açılmak benzeme yönü, -âsâ benzetme

edatıdır. 2. Mücmel teşbih. Muhtasar diye de anılan bu türde benzeme yönü zikredilmez. Mücmel teşbih mufassal teşbihe nisbetle abartılı bir söyleyiş olup belâgat açısından daha makbul sayılır. Yahya Kemal'in, "Rûyâ gibi bir yazdı yarattın hevesinle" mısraında yaz benzeyen, rüya benzetilen, gibi benzeme edatıdır; benzeme yönü ise okuyucunun muhayyilesine bırakılmıştır. Mücmel teşbih herkes tarafından anlaşılamayabilir; "Mesâfât-ı hayâtı kat' için gerdûne-i ömre/Sipihrin mihr ü mâhı çarh işi iki tekerlektir" beytinde olduğu gibi. Burada ömür arabaya benzetilmiş, bu teşbihin benzetme yönünü hatırlatmak için ay ve güneş bu arabanın tekerlekleri şeklinde nitelendirilmiştir (Ahmed Cevdet Paşa, s. 132). 3. Müekked teşbih. Mûcez de denilen bu teşbihte benzetme edatı zikredilmez, teşbih edatı özellikle zikredilirse mürsel teşbih olur (Bilgegil, s. 145). Müekked teşbih mürsel ve mufassal teşbihlere göre daha beliğ kabul edilmiştir. Teşbih unsurları ne kadar azaltılırsa ifade o kadar güçlenir; Yûnus Emre'nin, "Bu dünya bir gelindir yeşil kızıl donanmış/Kişi yeni geline bakubanı doyamaz" beytinde olduğu gibi. Dünyayı süslerle bezenmiş geline benzeten şair, nasıl böyle bir geline bakmaya doyulmazsa dünya süslerine de doyulmayacağını dile getirmektedir. Burada benzeme yönü seyre doymamak fiilidir. Necâtî Bey, "Lebin letâfeti söylense goncanın sözü yok/Sözün halâveti anılsa şekkerin tuzu yok" beytinde sevgilinin dudağını goncaya, sözlerini şekere benzetirken teşbih edatını hazfederek ifadeyi daha beliğ hale getirmiştir. 4. Beliğ teşbih. Teşbihin benzeyen ve benzetileniyle yapılan teşbihtir. Anlam burada etkili ve abartılı biçimde ifade edildiğinden teşbih türlerinin en makbulü sayılır. Beliğ teşbih Batı retoriğinde "metafor" (istiare) olarak tanımlanmıştır. Çünkü beliğ teşbihte benzetme niyetinden ziyade istiarede olduğu gibi anlam aktarımı söz konusudur. Yahya Kemal'in, "Bu dil ağzımda annemin sütüdür" mısraı bir teşbîh-i belîğ örneğidir. Şair konuştuğu dili doğrudan anne sütüne benzetmektedir. Burada benzeme yönü muhatabın anlayışına bırakılmıştır. Bursalı Ahmed Paşa, "Kad kıyâmet gamze âfet zülf fitne hat belâ/Âh kim ben hüsnünün bunca belâsın bilmedim" beytinde benzeme yönü ve benzetme edatı zikredilmeden sevgilinin boyu kıyamete, bakışı felâkete, perçemi fitneye, ayva tüyleri belâya teşbih edilmektedir. Teşbihin beliğ vasfını kazanabilmesi için benzeme yönünden baîd-i garîb olma (birbirine benzetilen iki unsurun hangi açıdan benzetildiğinin kolayca anlaşılmaması) şartı aranmıştır. Şeyh Galib'in, "Bir şu'lesi var ki şem'i cânın/Fânûsuna sığmaz âsumânın" beyti hayalin orijinalliği bakımından beliğ teşbihe güzel bir örnektir. Bu beyitte

de benzeme yönü ve benzetme edatı belirtilmeden gök kubbesi fanusa, can muma benzetilmiştir. Teşbihin iki temel unsurunun bulunması her zaman bu ikisinin söylenmesi anlamına gelmez. Cümlede öznenin bazan kim veya ne olduğu belli olmak şartıyla ya da başka bir sebeple kaldırılabilir. Meselâ, “Ali nasıl biridir?” sorusuna “aslan” cevabı verildiğinde benzeyen zikredilmemiş olsa bile istiare değil teşbih yapılmıştır. Çünkü istiarede müşebbehün bihin müşebbeh olduğu iddiası vardır. Halbuki bu örnekte Ali doğrudan aslana benzetilmektedir.

Belâgat kitaplarında yer alan teşbih türlerinin sayısı ve sıralanması hususundaki farklılıklar konuya yaklaşım biçiminden kaynaklanmakta, bu da teşbih çeşitlerinin sayısını arttırmaktadır. Aynı teşbih içerisinde benzeyen ve benzetilenin sayısına ve sıralanmasına göre yapılan tasnifte teşbihin tarafları birden fazla olabilir. Buna göre teşbihler mefrûk, melfûf, tesviye ve teşbîh-i cem‘ şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnife göre bir teşbihte benzeyen ve benzetilen birden fazla olduğunda her benzeyen kendi benzetileninin yanında yer alırsa mefrûk (saçı sümbül lebi mül kāmeti ar‘ar dilber), önce bütün benzeyenler, ardından benzetilenler sıralanırsa melfûf (Sahbâ-yı lebin çeşm-i füsun-kâra mı mahsûs/Feyz-i dem-i Îsâ iki bîmâra mı mahsûs-Şeyh Galib), tek bir benzeyen için birden fazla benzetilen zikredilirse tesviye veya tesviyeli teşbih (Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûybâr âteş-Şeyh Galib), benzeyen tek, kendisine benzetilen birden fazla olursa teşbîh-i cem‘ (Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül-Nef‘î) adıyla anılır. Teşbihler benzeme yönünün kullanımına göre de çeşitlilik gösterir. Benzeme yönü teşbihin iki temel unsuru için mantık bakımından uygun düşüyorsa tahkîkî, aksi durumda tahayyülî, birbirine zıt unsurların karşılaştırılması yoluyla kurulursa tehekkümî veya telmîhî (Bilgegil, s. 148), benzeme yönü bakımından benzeyen kendisine benzetilenden üstün tutulursa maklûb, ma‘kûs veya teşbîh-i tafdîl, iki temel unsuru benzeme yönü açısından eş değerde ise veya biri diğerine üstün tutulmamışsa teşbîh-i teşâbüh adını alır. Bunların dışında sıkça başvurulan ve hemen anlaşılan teşbihlere mübtezel veya karîb, benzeme yönü nisbeten daha zor anlaşılan teşbihlere baîd veya garîb teşbih denilir. Çok kullanılan teşbihler tekrar edildikçe orijinalliklerini kaybeder. Zoraki, süflî ve çirkin hayallerle kurulan teşbihler üslûbu güzelleştirmekten ziyade bayağılaştırır. Bu sebeple maksadı iyi ifade eden teşbihlere makbul, iyi ifade edemeyenlere merdud adı verilmiştir. Bir şarta bağlı olarak yapılırsa teşbîh-i meşrût, tasvirle

genişletilip âdeta bir tablo haline dönüştürülürse mürekkep teşbih denilir. Mürekkep teşbih deyim ve temsillerle yapılmışsa temsilî veya temsilli teşbih (Coşkun, s. 49) yahut teksifî veya tafsilî teşbih (Bilgegil, s. 148-149) adını alır. Teşbihler farklı

bakış açılarına göre daha değişik biçimlerde de sınıflandırılmış olup bu hususta kesin bir sınır çizmek mümkün değildir. Sabit teşbih kalıpları sanatkârın dil üzerindeki tasarrufuna bir sınır getireceğinden uygun görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 131-145; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 247-261; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (İstanbul 1936), İstanbul 1994, s. 168-171; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, Ankara 1980, s. 134-154; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 405-412; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 110-123; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 452; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 43-65.

Meliha Y. Sarıkaya

TEŞBİH

(التشبيه)

Zâtı, sıfatları ve mâbud oluşu yönünden Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurma anlamında terim.

Sözlükte teşbîh "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" mânasına gelir. Teşbihle anlam yakınlığı bulunan temsîl de "benzemek; benzetmek" anlamındaki müsûl kökünden türemiş olup "iki şey arasında eşitlik derecesinde benzerlik kurmak" demektir. Buna göre her temsil teşbihtir, fakat her teşbih temsil değildir. Teşbihte iki şeyi lafız ve mâna bakımından birbirine benzetme söz konusu iken temsilde zat ve sıfatlarda mahiyet açısından da benzetme söz konusudur. Sünnî kelâmcılarına göre teşbih hem yaratan hem yaratılanlarda bulunan bir sıfatın bütün özelliklerinde iştiraktir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 168-169). Mu'tezile kelâmcıları ise en hususi vasfın hem yaratana hem yaratılmışa nisbet edilmesini teşbih olarak değerlendirmiştir. Bazı filozoflarla Bâtınîler'e göre teşbih, yaratıklara atfedilen herhangi bir sıfatı gerek lafız gerek mâna itibariyle Allah'a nisbet etmektir. Bu açıdan bakıldığında Allah için "mevcud, hay, âlim" denmemesi, Cenâb-ı Hakk'ın sadece selbî kavramlarla nitelendirilmesi gerekir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 30). Kur'an'da teşbih kelimesi yer almamakla birlikte bir âyette müşriklerce Allah'a ortak koşulan putların, "Allah'ın yaratması gibi yaratma eylemi mi gerçekleştirdikleri ve bu sebeple yaratma fiilinde bir benzerliğin mi oluştuğu?" sorularak (er-Ra'd 13/16) böyle bir şeyin asla olamayacağına dikkat çekilir. Bunun dışında ontolojik bakımdan Allah'ın rakibi, ortağı, benzeri ve denginin bulunmadığı "nid, şerîk, misl, küfüv" kelimeleri ile anlatılır (el-Bakara 2/22; el-İsrâ 17/111; eş-Şûra 42/11; el-İhlâs 112/4). Esmâ-i hüsnâda yer alan kuddûs, müteâlî, vâhid isimleri de O'nun yaratıklara benzemediğini belirten isimlerdendir. Teşbih kelimesi hadis rivayetlerinde de geçmez, sadece Allah'ın yaratmasına benzer bir fiilin mümkün olmadığı anlatılırken buna aykırı bir inancı benimseyenlerin âhirette en şiddetli azaba mâruz kalacakları bildirilir (Müsned, VI, 36, 199; Müslim, "Libâs", 91-92).

Kaynaklar, teşbih inancının daha çok Şîa'nın aşırı fırkalarını teşkil eden Gāliyye'de ortaya çıktığını nakleder. Değişik görüşler bulunmakla birlikte ilk defa Abdullah b. Sebe tarafından ileri sürülen bu inancı Beyân b. Sem'ân, Mugīre b. Saîd el-İclî, Hişâm b. Hakem, Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânüt-tâk) gibi Şiîler'in benimseyip yaydığı kabul edilir. Bunlara göre Allah zâtı itibariyle insan gibi organlardan meydana gelen ezelî bir bedene sahiptir, ancak O'nun bedeni nurdan ibarettir. Ebû Hanîfe'den, Cehm b. Safvân'ın Allah'ı tenzihte aşırılığa kaçıp sıfatları geçersiz kılan bir anlayışa (ta'tîl) varmasına karşılık Mukātil b. Süleyman'ın sıfatları ispat etmekte teşbih noktasına yaklaştığı şeklinde bir değerlendirme nakledilir (Hatîb, XIII, 164). Hadisçilerden İbn Hibbân ile kelâmcılardan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimler Mukātil b. Süleyman'ı teşbih inancının temsilcileri arasında gösterir. Ancak Ebû Hanîfe'nin işaret ettiği gibi Mukātil b. Süleyman, tenzihte aşırı giden Cehm b. Safvân'a karşı sıfatları yine aşırılığa varan bir şekilde ispat etmesinden ötürü teşbih anlayışına nisbet edilmiştir. Nitekim sıfatları ispat eden Selefiyye ile Sünnî kelâmcılarının Mu'tezile âlimlerince teşbihi benimsemekle itham edildiği bilinmektedir (Câhiz, III, 351; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, II, 105-106). İbn Kuteybe, ilâhî sıfatları tenzih etmedeki aşırılığın bir başka aşırılık olan teşbih inancının ortaya çıkmasını etkilediğini vurgular. Buna, müteşâbih naslara zâhirî mânalar yükleyip onların mahiyetini kavramak için akla ve dil ilimlerine başvurmanın gerekli olduğunu bilmemek, teşbih telakkisini teyit etmek amacıyla hadis uydurmak, teşbihi benimseyen yahudilerle hıristiyanlara ait kaynaklardan yararlanmak gibi sebepleri de eklemek gerekir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVI, 371; İbnü'l-Cevzî, s. 100-102, 224, 233).

İlâhî sıfatları ispat etmekle birlikte Allah'ın yaratıklara benzemekten tenzih edilmesinin gerektiğini ilk defa Ebû Hanîfe, "Allah vardır, diridir, âlimdir, fakat mevcut varlıklar, diriler ve âlimler gibi değil" (el-Fıḳhü'l-ekber, s. 71) ifadesiyle belirtmiştir. Daha sonra Sünnî âlimleri bu görüşü benimsemiş ve teşbihe düşmeden ilâhî sıfatları kanıtlayan yöntemler geliştirmeye çalışmıştır. Sünnî kelâmcıları, Ehl-i sünnet'in bir grubunu teşkil eden Selefiyye mensuplarının haberî sıfatları te'vile tâbi tutmadıkları veya Allah'a cihet nisbet ettikleri için teşbih inancına düşmekten

kurtulamadıklarını söylemiş, buna karşılık Selef âlimleri Sünnî kelâmcıları tarafından benimsenen sıfat anlayışının, tenzihteki aşırılıktan kaynaklanan ve Allah'ın yaratıklar içinde hiçbir kemal niteliği taşımayan kimselere benzemesini gerektiren bir teşbihe götürdüğünü ileri sürmüştür.

Teşbih keyfiyet ve mahiyet itibariyle Allah'ın yaratıklara, yaratıkların da O'na benzetilmesini ifade eden bir kavram şeklinde incelenir. Mahiyet varlığın cinsini, keyfiyet ise niteliğini belirtir. Varlığı zorunlu ve tek olduğundan Allah'ın cinsi yoktur. Cinsin türleri içeren küllî (tümel) bir kavram niteliği taşıdığı dikkate alınırsa Allah hakkında cins tasavvur edebilmek için O'nu da kapsayan tanrı türlerinin bulunması gerekir, bu ise imkânsızdır. Bir cinste yer alan her varlık diğer türlerle benzerlik gösterir. Allah dengi ve benzeri bulunmayan bir varlık olduğuna göre O'nun hakkında mantıkî anlamda mahiyet tasavvur edilmesi benzeri varlıkların mevcudiyetini kabul etmek mânasına gelir. Eğer Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği gibi Allah'a atfedilen bir mahiyetten söz edilebilirse Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere bununla, O'nun cinsi bulunduğu değil sadece ontolojik bakımdan vâcibü'l-vucûd bir varlık olduğu ve zihnin dışında mevcudiyetinin bulunduğu kastedilir. Vâcibü'l-vucûdun keyfiyeti ise insanlar tarafından bilinemez; O, renk, şekil, hal gibi unsurlardan meydana gelen yaratıkların keyfiyetine benzetilemez; aksine yaratıklara ait keyfiyetin O'ndan nefyedilmesi gerekir (Nesefî, I, 161-164). İki varlık arasındaki benzerliği ifade eden mümâselet, müşâbehet, muzâhât, müşâkelet ve müsâvat gibi kavramlar yaratıkların çeşitli yönlerden birbirine benzediğini ifade ettiğinden bunların içerdiği anlamların Allah'tan nefyedilmesi zorunludur. Mümâselet mahiyete dair bir cins ismi olup diğerleri onun içinde yer alan türlerdir.

Müşâbehet iki cevher veya cismin arazlarda ortak olması, muzâhât iki nesnenin tek zata izâfe edilmesi, müşâkelet iki nesnenin biçimde ortak olması, müsâvat ise iki nesnenin nicelik bakımından eşit hacimde bulunması anlamına gelir (a.g.e., I, 150-155, 168-169). Âlimlerin büyük çoğunluğu teşbih içeren inançların İslâm'ın ana kaynaklarıyla uyuşmadığı görüşünde birleşmekle beraber Müşebbihe, Allah'ı yaratıklara benzetmenin aklî yönden bir sakınca taşımadığını ve bazı naslardan çıkan sonucun teşbih olduğunu iddia etmektedir (bk. MÜŞEBBİHE).

Âlimler, teşbihin hangi inançları benimsemekle oluşacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. 1. Yaratıklara verilen sıfatları, meselâ mevcud, hay, âlim, kādir gibi kavramları Allah'a atfetmek, bunun yanında, "Allah ma'dum, ölü, cahil, âciz değildir" şeklinde sözü edilen sıfatların karşıtını zât-ı ilâhiyyeden nefyetmek suretiyle O'nu nitelendirmek teşbih sayılmaz. Çünkü bu durumda zâta kadîm olan bir mâna nisbet edilmemekte ve eklenmemektedir. Antik dönem filozoflarının bir kısmı ile Bâtınîler bu görüştedir. İslâm âlimleri ise bu görüşü doğru bulmaz (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 166-167; Nesefî, I, 146, 158-159). 2. Zât-ı ilâhiyyeye hay, âlim, kādir sıfat grubunun (mânevî sıfatlar) nisbet edilmesi teşbihi gerektirmediği halde hayat, ilim, kudret gibi sıfatların (mâna sıfatları) izâfe edilmesi teşbihi icap ettirir. Zira birinci grupta sıfatla mevsuf zihne aynı anda intikal ettiği halde ikincisinde zattan ayrı mânalar olan ve kadîm özelliği taşıyan sıfatlar kadîmlerin çoğalmasına (taaddüd-i kudemâ) yol açar, bu ise vahdâniyyet sıfatıyla bağdaşmaz. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 183-184; Nesefî, I, 143). Selefiyye'ye göre teşbihin gerçekleşmesi için yaratıcının sıfatlarıyla yaratıkların sıfatları arasında nitelik yönünden benzerliğin kurulması gerekir. Sadece zihinde var olan mutlak küllî kavramlarda ortaklık farklı statüleri bulunan iki varlık arasında teşbihe yol açmaz. Allah'ın sıfatları eksiklikten münezzeh olup en mükemmeldir, yaratıkların sıfatları ise yetkinlikten yoksundur. Bu konuda, "sıfatları teşbihe varmayacak biçimde zâta nisbet etmek, inkârı hatırlatmayacak şekilde tenzihte bulunmak" (isbât bilâ temsîl ve tenzîh bilâ ta'tîl) diye ifade edilen temel kuralı göz önünde bulundurmak gerekir (Buhârî, s. 134, 192, 195; Takıyyüdin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, II, 110-118, 522-530). Sünnî kelâmcılarına göre ise Allah'a mâna sıfatı atfetmek teşbihe götürmez. Çünkü O'nun sıfatları zâtı gibi kadîm olup en mükemmeldir. İlâhî sıfatlarla yaratıklara ait sıfatların farklı nitelikte bulunması ve hiçbir yönden benzerlik taşımaması teşbihi ortadan kaldırır. Meselâ insanın ilmi kazanılmış, eksik, sınırlı, değişken, gelişmeye muhtaç olduğu halde Allah'ın ilmi ezelî, zâtî, ekmel, sınırsız, değişmez, bütün varlık ve olayları kuşatıcıdır. Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları bu görüştedir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 146-151; İbn Fûrek, s. 209-210). 3. Allah'a mahiyet ve keyfiyet atfetmek. Âlimler bunun teşbih gerektireceği görüşünde birleşmekle beraber Ebû Hanîfe'nin Allah'a mahiyet, erken devir Kerrâmiyye mensuplarının ise keyfiyet atfettiği nakledilir. Ancak Mâtürîdîler, Ebû Hanîfe'nin mantıkta cins anlamına gelen

bir mahiyeti Allah’a atfetmesinin düşünülemeyeceğini ve bunun naklen sabit görülmediğini belirtir (Nesefî, I, 161-164). 4. Allah’a cins, mahiyet veya cisme özgü nitelikler atfetmek. Kerrâmiyye mensupları Allah’ın cisim olduğunu, arşının miktarı kadar bir hacmi bulunduğunu ve evrene nisbetle üst cihette mekân tuttuğunu iddia ederler. Bütün kelâmcılara göre böyle bir telakki teşbihin aslını oluşturur. Çünkü cisim sonlu, sınırlı, hacimli, yaratılmış, zaman ve mekân içinde yer alan, başka şeye muhtaç, değişken, duyularla algılanabilen, yok olan eksik bir varlıktır (Câhiz, IV, 6-7; Mâtürîdî, s. 194-195). Selef âlimlerine göre “zihnin dışında gerçekliği bulunan bir varlık” mânasında Allah’ın cisim olduğunu söylemek, O’nu cisimlerin benzeri/eşi değil onlardan farklı kabul etmek teşbihi gerektirmez. Ancak cismiyet naslarda yer almayan bir niteleme olduğundan isabetli sayılmamıştır (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, IV, 146-148). 5. Allah’ın görülebileceğini söylemek. Mu‘tezile ve İbâzıyye kelâmcılarına göre Allah’ın gözle görüleceğine inanmak teşbihi gerektirdiği halde duyusal bir görüş dışında O’nun dilediği şekilde ve bilâkeyf görüleceğini kabul etmenin bir sakıncası yoktur. Ancak Allah’ın gözlerle görüleceğini söylemek O’nu yaratıklara benzetmek anlamına gelir (Câhiz, IV, 6-7; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 158, 197). Sünnî âlimlerine göre ise Allah’ın gözle görüleceğinin kabul edilmesi teşbih gerektirmez, çünkü görülmenin keyfiyeti bilinmemektedir; ayrıca âhiret âlemini dünya şartlarına kıyas etmek doğru değildir. Allah’ın görülemeyeceğini ileri sürmek O’nu zihnin dışında gerçek varlığı bulunmayan bilgi, kudret, irade, koku, tat gibi arazlara benzetmek demektir (Nesefî, I, 421-422). 6. Allah’ın konuştuğuna inanmak. Mu‘tezile ve Şiî kelâmcılarına göre Allah’ın zâtında mevcut bir kelâm sıfatıyla konuştuğunun kabul edilmesi O’nu yaratıklara benzetmek anlamına gelir; çünkü konuşma harf ve seslerin yanı sıra konuşmayı sağlayan bir organ gerektirir. Şu halde Cenâb-ı Hakk’ın konuşması yaratıkların duyacağı şekilde bir nesnede sesler yaratmasıdır. Selefiyye âlimleri Allah’ın dilediği zaman yaratıklarınkine benzemeyen bir şekilde konuştuğunu kabul etmiştir. Birçok nasta yer almasına rağmen Allah’ın konuşmadığını söylemek O’nu konuşamayan putlara benzetmeye yol açar (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, II, 92-93, 295-297). 7. İlâhî fiillerin hikmet, amaç, güzellik, çirkinlik gibi yönlerden insanların fiilleriyle aynı olduğunu söylemek teşbihe yol açar. Selefiyye âlimlerine göre Mu‘tezile ilâhî fiillerde teşbihe düşenler “müşebbihetü’l-ef‘âl” grubunu teşkil eder. Çünkü onlar Allah’ın fiillerini

insanların fiillerine kıyas etmiş ve aynı mantıkla açıklamıştır. Onların "Vücûb alellah" ve "aslah" anlayışları bunun bir sonucudur (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, III, 153). Sünnî kelâmcıları Mu'tezile kelâmcılarıyla birlikte naslarda Allah'a atfedilen gelmek, inmek, yükselmek gibi fiillerin te'vil edilmesi gerektiğini söylemiş, bu konuda te'vili kabul etmeyen Selefîler'in teşbihe düştüğünü ileri sürmüştür. 8. Âlimlerin büyük çoğunluğu naslarda Allah'a nisbet edilen vech, yed, ayn, kadem, ısbâ', istivâ, nüzûl gibi sıfatları zâhirî mânada anlamanın teşbih inancına yol açtığında ittifak etmiştir. Kelâm âlimleri teşbihten kurtulmak için söz konusu sıfatları mutlaka te'vil etmek gerektiğini belirtmiş, bundan kaçınan Selefîler'in teşbihe düştüğünü ileri sürmüştür. Selef âlimleri ise te'vil yöntemine keyfiyet belirtmesi sebebiyle karşı çıkmış, bu tür âyet ve hadisleri diğer naslarda yapılan açıklamalarla ashaba ait tefsirlerin ışığında yorumlamak gerektiğini savunmuştur (Câbir b. İdrîs b. Ali Emîr, I, 416-425, 524-528; II, 47-48). Aslında te'vili gerekli olan bir nas için Selefiyye'nin yaptığı gibi, "Zâhirî mânası kastedilmiş değildir" demek icmâlî te'vilden başka bir şey değildir, ayrıca bu yaklaşım Bâtınî yorumlara kapı açmaktadır. 9. Yaratıklara ulûhiyyet niteliği atfetmek. Allah'a ait sıfatlardan birini yaratıklara izâfe etmek teşbihin konusunu teşkil eden itikadî meselelerden biridir. Bütün Sünnî âlimlerine göre sadece Allah'a ait bir nitelik olan yaratmayı

insana nisbet eden Mu'tezile âlimleri onu Allah'a benzetmiştir; çünkü onlar insanı fiillerinin yaratıcısı kabul etmiş ve şerrin Allah'tan başka varlıklarca meydana getirildiğini ileri sürmüştür. Sünnî kelâmcıları Şiîler'in imamlarını, bazı Selefîler de sûfîlerin şeyhlerini Allah'a benzettiği görüşündedir. Zira bunlar imamlara ve şeyhlere hata yapmamak, geleceği bilmek gibi ulûhiyyete ait özellikler atfetmiş, içlerinden bazıları ittihad ve hulûl inancını benimsemiştir (a.g.e., I, 7, 315-316; III, 65-86, 107-117).

Az sayıdaki aşırı fırkalar dışında teşbih İslâm âlimleri arasında önemli bir problem oluşturmamıştır. Aslında ontolojik bakımdan mevcut farklılıktan dolayı Allah ile yaratıkları arasında benzerliğin gerçekleşmesi mümkün değildir. Benzetme yapabilmek için duyusal algının şart görülmesi, mahiyet ve keyfiyetin bilinmesinin gerekli olması da bunu teyit etmektedir. Halbuki Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Mu'tezile, Şiîler, Sünnî kelâmcıları ve Selef'in birbirlerini teşbihle itham

etmesi bu açıdan önem taşımaz. Mezheplerin ileri sürdüğü teşbih iddiaları büyük ölçüde bu gerçeği göz ardı etmekten, yanlış kıyas yapmaktan veya bir mezhebin teorisini esas alıp konuya isabetsiz yaklaşımda bulunmaktan kaynaklanmaktadır (ayrıca bk. Mâtürîdî, s. 45-46, 146-148). Esasen teşbih inancını reddettiğini söyleyen bir müslümanı bu inancı benimsemekle itham etmek anlamsızdır. Zayıf ve mevzû rivayetler bir yana naslarda Allah'a atfedilen ve teşbihi andıran bazı müteşâbih ifadelerin avamın Allah inancını pekiştirmesine katkıda bulunduğunda şüphe yoktur.

Teşbihe dair kaleme alınan eserlerin bir kısmı şunlardır: Câhiz, Risâle ilâ Ebi'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed fî reʾyi't-teşbîh (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 949); İbn Fûrek, Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve beyânüh (Halep 1982); Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh (Amman 1992); Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs [Teʾsîsü't-taḳdîs] fi'r-red ʿalâ ehli't-teşbîh (TSMK, III. Ahmed, nr. 1865); Süyûtî, Teʾvîlü'l-eḥâdîs̱i'l-mûhime li't-teşbîh (Cidde 1399; krş. Kâmil Çakın, "Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî", Dinî Araştırmalar, IV/10 [Ankara 2001], s. 7-16); Muhammed es-Senhûtî, et-Tenzîh ve't-teşbîh ʿinde mütekellimî İs̱nâ ʿaşeriyye (Riyad 1987); W. Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Antropomorphism", Glasgow University Oriental Society Transactions (XIII [Hartford 1951], s. 1-10); Binyamin Abrahamov, "The Bi-Lā Kayfa Doctrine And Its Foundations in Islamic Theology" (Arabica, XLII [Leiden 1995], s. 365-379).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 444-445; Kāmus Tercümesi, IV, 813; Müsned, VI, 36, 199; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 71; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 66; Buhârî, H̱alḳu efʿâli'l-ʿibâd (a.e. içinde), s. 134, 192, 195; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (a.e. içinde), s. 243; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 329-330, 351; IV, 6-7, 10; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 14-16, 80, 112; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir

Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 209-214, 268; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 196, 276; a.mlf., el-Muġnî, V, 183-184, 205, 240, 245; XVI, 371; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1406/1986, s. 140-141, 149-150, 158, 197, 198; Ebü'l-Kāsım el-Büstî, el-Baḥs̱ ʿan edilleti't-tekfîr ve't-tefsîḳ (nşr. Hanefî Seyyid Abdullah), Kahire 1427/2006, s. 68, 110-113; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. Muhammed Bedr), Kahire, ts. (Matbaatü'l-maârif), s. 214; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 164; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 49-65; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (nşr. H. Klopfer), Kahire 1988-89, s. 166-170, 177; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 142-169, 421-422; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 45, 92-93, 104-112; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1411/1991, s. 30-31; İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 100-114, 130, 224, 233; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 63-64; a.mlf., Esâsü't-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, tür.yer.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II-III, tür.yer.; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, II-IV, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ṭarîḳu'l-hicreteyn ve bâbü's-saʿâdeteyn, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 186; Safedî, el-Keşf ve't-tenbîh ʿale'l-vaṣf ve't-teşbîh (nşr. Hilâl Nâcî - Velîd b. Ahmed Hüseyin), Leeds 1420/1999, s. 60-61; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1983, I, 57-68; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 47-51; Hısnî, Defʿu şübehi men şebbehe ve temerrede (nşr. Abdülvâhid Mustafa), Leiden 1424/2003, tür.yer.; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 123, 128, 183; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa Ebû Manṣûr el-Mâtürîdî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Kahire 1405/1985, s. 166-168, 216-217, 221; Mahmûd Mûsâ Hamdân, Edevâtü't-teşbîh delâlâtühâ ve'stiʿmâlâtühâ fi'l-Ḳurʾân, Kahire 1992, s. 7-9; Câbir b. İdrîs b. Ali Emîr, Maḳāletü't-teşbîh ve mevḳıfü Ehli's-sünne minhâ, Riyad 1422/2002, I-III, tür.yer.

Yusuf Şevki Yavuz

Diğer Dinlerde.

Teşbih kavramı Batı dillerinde antropomorfizm (insan biçimcilik) kelimesiyle karşılanmaktadır ve Yunanca kökenli bu terim "mânevî varlıkları fizikî şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme, insana ait özelliklerin başka bir varlığa -bilhassa tanrıya-aktarılması" anlamına gelmektedir. İlâhların hayvan şeklinde tasvir edilmesine "thériomorphism" veya "zoomorphisme", yarı insan, yarı hayvan biçiminde tasvir edilmesine ise "thériantropism" denilmektedir.

İnsanlık tarihinin bilimsel araştırmaların ulaşabildiği en eski devirlerinden itibaren her yerde ve her dönemde farklı biçimlerde de olsa mutlaka bir inancın ve bu inancın şekillendirdiği bir hayat tarzının varlığı görülmektedir. Din olgusunun en temel unsurlarından biri kutsallığı kabul edilen üstün bir varlığın veya varlıkların mevcudiyetine inanmaktır. Tabiatı gereği inanmak durumunda olan insan kendisinden daha üstün kabul ettiği bu varlığa çeşitli isimler vermiş, onu türlü biçimlerde tasvir etmiştir. Zira insan ulûhiyyeti ancak kendi zihnî kategorilerinin terimleriyle ifade edebilmektedir. Evrim teorisinden hareketle dinin menşeine dair öne sürülen teoriler insanlığın başlangıçta putperest bir inanca sahip olduğunu, ruhlara (animizm), tabiata (natürizm), kutsal sayılan bitki ve hayvanlara (totemizm), nesnelere (fetişizm) taptığını, zaman içinde gelişerek tek tanrı inancına ulaştığını, ancak bu tanrıya da önceleri antropomorfik özellikler yüklediğini, daha sonra zihnî tekâmül neticesinde aşkın bir tanrı inancına ulaştığını kabul etmektedir. Bu teorilere göre insanlar taptıkları nesne, bitki, hayvan ve tabiat olaylarının gerisinde bir ruhun, gizli, görünmez bir gücün bulunduğuna inanmaktadır.

Vahye dayanan ilâhî dinlere göre ilk insan aynı zamanda vahye muhatap olduğundan insanlık âleminde dinin başlangıcı tevhid inancıdır (aşkın bir tanrıya inanmak). Hakiki dinin en belirgin özelliği şahsî bir tanrı mefhumu değil insanın, mehâbetinden korkup aynı zamanda güzelliğine hayran kaldığı mukaddes, akılla idrak edilemeyen, her şeyden farklı bir varlığın mevcudiyetini kabuldür (Schimmel, s. 9). Ancak insanoğlu, gerek yapısından kaynaklanan zaaflar gerekse tarihî süreçte ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle ilâhî menşeli ilkeleri unutmuş, tabiatında mevcut somuta yönelme meyli ve onu daha kolay

algılamanın etkisiyle aşkın olan kudretle kendisi arasında birtakım aracılar düşünmüş, hem

bu aracıları hem yüce kudreti çeşitli şekillerde tasvir etmiş, böylece putperestlik ortaya çıkmıştır. Tanrının yaratılmışlara benzetilmesinde başlıca şu ihtimaller söz konusudur: Tanrının zâhirî görünüşüyle ilgili teşbih (tanrıya el, kol, bacak gibi beşerî organlar nisbet etme veya tanrıyı insan şeklinde düşünme), tanrıya insanınkine benzer nitelikler atfetme (tanrının konuşması, görmesi, işitmesi, yaratması vb.), tanrıya beşerî duygular nisbet etme (tanrının öfkelenmesi, acıması, pişmanlığı, unutması gibi), tanrının beşer nüfuzunun objesi olması (tanrının işitilebilmesi, görülebilmesi vb.) (EI² [Fr.], X, 367).

İlâhın veya ilâhların çeşitli şekillerde ve özellikle insan biçiminde tasviri çok eski dönemlere kadar gitmekte, birçok ilkel veya millî dinde bu uygulamaya rastlanmaktadır. İlkel insanlarda görülen bu tasarım önce cansızları canlı saymakla başlamış, daha sonra çeşitli mitolojilerde olduğu gibi tanrılara insan biçimi ve nitelikleri yakıştırılmıştır. Antropomorfizm Grek ve Roma dinlerinde diğerlerine göre daha açıktır. Sumer, Bâbil ve Asur gibi Mezopotamya dinleriyle eski Yunan ve Roma yanında Hinduizm gibi günümüz politeist dinlerinde ilâhlar genelde insan şeklinde, eski Mısır dininde ise hem insan ve hayvan hem de yarı insan yarı hayvan biçiminde tasvir edilmiştir.

Sumerler'de ilâhlar aile teşkil etmekte, ilâhlar arası ilişkiler insan akrabalıkları gibi kabul edilmektedir. Politeist Sumer dinindeki ilâhlar arasında en büyük üçlü grup An, En-lil ve En-ki'den oluşmaktadır. Bu dinde ilâhlar için erkek-dişi, dölleyen-döllenen nitelemeleri söz konusudur. İlâhe Nammu gök ve yeri doğuran anne, bütün ilâhları dünyaya getiren büyük anne olarak takdim edilmektedir. An (gök) ve Ki'nin (yer) birleşmesinden En-lil doğmuştur. Diğer bir üçlü ilâh grubu Zu-en (Nanna), Ud ve ilâhe İnanna'dır; ilk ikisi tanrı An'ın oğlu, İnanna ise kızıdır. İlâhe Bau genç bir kadın, ilâh Amurru güçlü bir erkek, İnanna ise parlak bir manto giymiş, elinde parlak bir asâ tutan kişi biçiminde tasvir edilmiştir. İnsanlardan tek farkları ölümsüzlükleri ve daha üstün nitelikler taşımalarıdır. Sumerler'in inançlarına göre ilâhlar doğar, anne babaları vardır, evlenirler ve çocukları olur; yerler, içerler, sevinir ve üzülürler.

Meselâ Nin-Girsu ile Bau karı-kocadır ve çocukları vardır (Limet, II, 1930). Asur-Bâbil dininde de ilâhlar antropomorfik karakterdedir. Marduk Ea'nın, Nabu Marduk'un, güneş ilâhı Şamaş Sin'in oğlu, İştar Şamaş'ın kız kardeşi, aynı zamanda Bâbil dininin büyük tanrıçası olarak tasvir ediliyordu. Tammuz ile İştar birbirine âşık, ay ilâhı Nannar ise mavi sakallı hayal ediliyordu (Nouggayrol, I, 214).

Eski Mısır dini de politeistti ve çok sayıda inançla mahallî kültten oluşuyordu. Mısırlılar, fetişist bir dönemden sonra bazı hayvanların ilâhî gücü barındırdığına inanmaya başlamış, uzak ve soyut ilâhlar artık insana daha yakın, cinsiyet sahibi varlıklar olmuş, bu düşünce onları ilâhları insan şeklinde veya beşerî duygulara sahip varlıklar olarak düşünmeye sevketmiş, ancak hayvan kültü değişik biçimlerde devam etmiştir. Dolayısıyla eski Mısır'da kozmik ilâhlar insan, mahallî ilâhlar hayvan şeklinde tasvir edilmiş, bazı ilâhlar insan başlı, hayvan vücutlu veya hayvan başlı insan vücutlu olarak şekillendirilmiştir. Thot, Khepri ve Hathor gibi ilâhlar sadece insan biçiminde değil hayvan biçiminde veya insan-hayvan karışımı bir şekilde temsil edilmiştir. Apis boğa, Hator inek olarak tasvir ediliyordu. İzis inek boynuzlarıyla, Horus şahin başıyla, ölüler ilâhı Anubis çakal başıyla resmedilmiştir. Büyük bir kayadan yontulmuş 20 m. yüksekliğindeki Giza sfenksi insan yüzlü ve hayvan vücutludur. Mısırlılar'da tapınılan boğa, inek, kedi, yılan ve timsahlar, tanrıların vücutlaşmış biçimi olarak tasavvur edilirdi. Mısır dininin merkezinde güneş ilâhı Re (Ra) yer almaktadır; daha sonraki dönemlerde ilâh Amon ile birleşerek Amon-Re adını almıştır. Yaratıcı tanrı Ptah daima insan sûretinde resmedilen tek tanrıdır, karısı da aslan başlı savaş ilâhesi Zehmet'tir (Sehmet). Tanrıçalar arasında en önemli yeri İzis almaktadır. İzis kocası Öziris ve çocuğu Horus ile bir üçlü oluşturmakta, kucağındaki Horus ile, Hıristiyanlık'ta kucağında Îsâ'yı tutan Meryem figürüyle paralellik göstermektedir. İki boynuzuyla inek tanrısı Hator, kedi başlı, kadın vücutlu Basted, savaş tanrıçası aslan başlı Mut eski Mısır dininin diğer tanrıları arasında sayılabilir. Öte yandan eski Mısır inancında firavun güneş ilâhının oğlu olarak henüz hayatta iken tanrı sayılıyordu (Kurhan, s. 33-38). Firavunun ulûhiyyeti inancı Lagides ve Romalılar'a kadar siyasî bir doktrin halinde varlığını sürdürmüştür (Berlandini, I, 602).

Eski Yunan dininin temel birleşenleri tabiatçılık, insan biçimcilik ve çok

tanrıcılıktır. Eski Yunan'da politeizm hâkimdi ve ilâhlar hep insan şeklinde tasvir edilirdi. Her iş için ve hayatın her safhası için ilâhlar vardı. Eski Yunan'da ilâhlara beşerî vasıflar nisbet edilmekte, Zeus'un başkanlığında ilâhlar tapınağındaki hayat Yunan toplumunun bir yansıması biçiminde düşünülmekte, dolayısıyla ilâhlar ailesinde her tür sahtekârlık, sapkınlık ve ahlâksızlık bulunmaktadır. En büyük ilâh olan Zeus göğün, eşi Hera kadınların ve evlenmenin, kızı Atena sanatın ilâhesidir. Apollon, Hermes, Poseydon, Eros, Artemis ve Afrodit diğer ilâh ve ilâhelerdir. Homeros'un İlyada ve Odysseia'sıyla Hesiodos'un Theogonie adlı eserinde yer alan ilâhlarla ilgili mitoslar birçok Yunan düşünürü tarafından eleştirilmekte, Platon mitosu gerçeklerle ilişkisiz, uydurma, gülünç bir masal diye tanımlamakta, eski Yunan mitolojisini anlatan Homeros'u tanrılar üzerine yalanlar uydurmakla, zararlı efsaneler düzmekle suçlamaktadır. Xenophane da (Ksenofanes) mistik hikâyelere özgü antropomorfik tanrı tasavvurlarını tenkit etmekte ve tanrının hiçbir şekilde tasvir edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Homeros ve Hesiodos çalmak, zina etmek, birbirini aldatmak gibi insanlar arasında ayıp ve çirkin sayılan bütün günahları ilâhlara atfetmiştir. Xenophane geleneksel ilâh tasvirlerine de karşı çıkmış, bunun doğru olmadığını vurgulamış, aksi halde herkesin tanrısını kendine göre tasvir edeceğini söylemiştir. Eski Roma dini de politeistti ve çok sayıda farklı ilâh vardı. Zaman içinde imparatorluğun genişlemesiyle ilâhların sayısı da artmıştır. Roma, Yunan mitolojisinden esinlenerek kendi din ve mitolojisini kurmak istemiş, Yunan tanrılarını kendi yerli tanrılarıyla bir tutup adlarını değiştirmiş, efsanelerinin bazısını benimsemiş, bazısını değiştirmiştir. Eski Roma dininde en büyük ilâh Jüpiter'di ve eşi Juno da ilâhe idi. Ayrıca Mars savaş, İran menşeli Mitra güneş ilâhı olarak kabul ediliyordu. Bu ilâhlar insan şeklinde tasvir edilmekteydi.

Hinduizm politeist bir dindir ve sayıları binlerle ifade edilen ilâhlar vardır. Bir Hindu ile ilâhları arasında özel ilişki söz konusudur. Hindu ilâhlarının heykellerine dokunur, onları yıkar, güzel kokular sürer, tütsü yapar, onlara taze çiçeklerden taçlar yapar, elbiselerini değiştirir, onları besler; onlara yaşayan kişiler, önemli misafirler gibi davranır, beşerî şekillerde olduklarını düşünür. Dolayısıyla bu dinde de ilâhlar genelde insan şeklinde tasvir edilmektedir, ancak hayvan ve çeşitli nesnelerle de temsil söz konusudur; meselâ Şiva'nın kudretinin simgesi olarak kabul edilen dikili taşlar,

Varuna'nın simgesi sayılan su dolu vazo gibi; halk dindarlığında yer alan inek, boğa, kaplumbağa, maymun,

kartal, balık vb. hayvanlar gibi. Fakat bu nesne ve hayvanlar insan tasvirlerine göre daha azdır. Hinduizm'de hayvanlar bazı ilâhlarla bağlantılı kılınmaktadır; meselâ boğa Şiva'ya aittir, kaplumbağa Vişnu'nun avataralarından biridir, maymun ise Rama'nın dostudur. Bazan da insan-hayvan karışımı bir tanrı tasavvuru söz konusudur. Meselâ Garuda kartalı insan vücutludur, Ganeşa daima fil başlı insan şeklinde tasvir edilmektedir. Ancak bu ilâhların tasviri rastgele değil kutsal kitaplarda belirtildiği gibi ve ilâhların nitelikleriyle ilgili olmalıdır. Meselâ Vişnu mutlaka elinde bir cam boncuk, bir disk, bir topuz ve yay tutmalıdır, dolayısıyla onun dört kolu vardır. Diğer bazı ilâhların altı, hatta daha fazla kolu bulunmaktadır. Şiva'nın üç gözü, Brahma'nın dört başı vardır. İlâh Vişnu, Şiva, Surya ve özellikle Lakshmi, Shri ve Parvati'nin heykelleri tamamen insan biçimindedir. Bhagavad-Gita'da belirtildiğine göre Prens Arjuna ilâh Krişna'dan aslî sûretinde görünmesini istemiş, fakat buna tahammül edemeyince yine insan sûretine dönmesini talep etmiştir. İnsanlarla ilâhlar arasında kolay bir irtibat zemini tesisi endişesiyle ilâhlar dilenci, atlı gezgin veya sanatkâr görünümünde insanları ziyaret etmekte, fakat insanlar onları tanıyamamaktadır; tanrı kendini tanıtmaya karar vermekte, insanla konuşabilmek için insan sûretine bürünmektedir (Varenne, I, 79-80).

Antropomorfizmin çeşitli örnekleri ilâhî menşeli dinlerde de görülür. Yahudilik'te tanrının tek oluşu üzerinde ısrarla durulmasına rağmen yahudi düşüncesi ve inanç tarihinin belli dönemlerinde ve yahudi kutsal kitabının bazı bölümlerinde tanrı antropomorfik biçimde tasvir edilmektedir. Yahudi kutsal kitabının dili ve üslûbu tanrıya beşerî organlar nisbet etmekte, tanrıya insana benzediğini düşündürecek bazı davranış ve duygular atfetmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'teki antropomorfist ifadeleri şu şekilde gruplandırmak mümkündür: a) Tanrıya beşerî organlar nisbet etmek. Tanrının yüzü (Tekvîn, 32/30; Çıkış, 33/11; Tesniye, 5/4; 34/10; Hezekiel, 20/35), tanrının ağzı (Tesniye, 8/3; II. Tarihler, 35/22; Meseller, 2/6; İşaya, 1/20; 34/16; 62/2; Yeremya, 9/12; 23/16), dudakları (Eyyub, 11/5), sesi (Tekvîn, 3/8, 10; Çıkış, 5/2; 15/26; Tesniye, 4/30; 8/20; Mezmûrlar, 18/14; 29/3, 4, 5; 46/7; İşaya, 30/30; Yeremya, 7/23), gözleri (Tesniye, 11/12; I. Samuel, 15/19; Mezmûrlar, 11/4; 33/18; 34/16; 66/7), kulakları (I. Samuel, 8/21;

Mezmûrlar, 18/6; 86/1), kolları, bileği (Çıkış, 15/16; Tesniye, 5/15; 33/27; Eyyub, 40/9; Mezmûrlar, 77/16; 89/11, 14; İşaya, 30/30), elleri (Çıkış, 7/4; 13/3; Mezmûrlar, 8/7), parmakları (Çıkış, 31/18; Mezmûrlar, 8/4), ayakları (I. Tarihler, 28/2; Mezmûrlar, 132/7). b) Tanrıya beşerî nitelikler nisbet etmek. Tanrının konuşması (Tekvîn, 8/15; I. Samuel, 3/9), görmesi (Tekvîn, 1/4, 31; 11/5), işitmesi (Tekvîn, 16/11; Mezmûr, 10/17), yazması (Çıkış, 31/18; Tesniye, 9/10), oturması (Mezmûrlar, 47/9), dinlenmesi (Tekvîn, 2/2), uyanması (Mezmûrlar, 44/24; 78/65), yürümesi (Tekvîn, 3/8; Levililer, 26/12), gülmesi (Mezmûrlar, 2/4), baba olması (Tesniye, 32/6; Mezmûrlar, 89/27; İşaya, 63/16), oğlunun olması (Tekvîn, 6/2; Eyyub, 1/6). c) Tanrıya beşerî duygular nisbet etmek. Tanrının sevinmesi (Tesniye, 28/63; Nehemya, 8/10; Mezmûrlar, 104/31), acı çekmesi (Tekvîn, 6/6), pişman olması (Tekvîn, 6/6, 7; Çıkış, 32/14; I. Samuel, 15/15,35; Yeremya, 18/8, 10; 26/13; 42/10; Amos, 7/3; Yûnus, 4/2), öfkelenmesi (Çıkış, 15/7; 32/12; İşaya, 9/19), intikam alması (Çıkış, 32/34; Tesniye, 32/35, 41; İşaya, 34/8), kıskanması (Çıkış, 34/14), usanması (Malaki, 2/17), yakılan kurbanların kokusundan hoşlanması (Tekvîn, 8/21), nedâmet ede ede yorulması (Yeremya, 15/6). Tanrı tıpkı bir çömlekçi gibi yerin toprağından insanı şekillendirir (Tekvîn, 2/7), bir bahçıvan gibi ağaç diker (Tekvîn, 2/9), günün serinliğinde bahçede dolaşır (Tekvîn, 3/8), savaşçı gibi savaşır (Çıkış, 14/14-25), duvarcı ustası gibi bir sunak yapar (Çıkış, 15/17), tûfan esnasında geminin kapısını kapatır (Tekvîn, 7/16). Tanrıdan bahsederken kullanılan antropomorfik dil bütün kutsal kitabı işgal etmektedir ve bu dil komşu kültürlerin dinî kültürlerinden farklı değildir. Meselâ tanrıların yakılan takdimelerin kokusunu koklamaları olayı Akkad destanı Atra-hasis metninde de vardır (Briend, I, 78).

Yahudi kutsal kitabına göre tanrıyı görmek, görüp de hayatta kalabilmek mümkün değildir. Hz. Mûsâ'nın rabbi görme talebine karşı ona bunun imkânsız olduğu bildirilmiştir (Çıkış, 33/20). Diğer taraftan Peygamber İşaya rabbi gördüğünü söylemekte, ancak sadece tahtta oturduğunu, elbisesinin eteklerinin tapınağı doldurduğunu belirtmekle yetinmektedir (İşaya, 6/1). Bir bakıma Yahudilik tanrıyı beşerîleştirmekte, Hıristiyanlık ise beşeri tanrılaştırmaktadır. Hıristiyanlık tanrıyla ilgili antropomorfik ifadelerin yanında Hz. Îsâ'yı Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla tanrı sayarak insanı tanrılaştırmış olmaktadır. İnciller başta olmak üzere Ahd-i Cedîd külliyatında tanrıdan "baba" diye söz edilmektedir: Babam (Matta, 7/21;

10/32; 11/27; Luka, 2/49; Yuhanna, 5/17), baban (Matta, 6/4), babanız (Matta, 10/29; Yuhanna, 8/42; 20/17). Bu arada Hz. Îsâ'dan, hatta diğer insanlardan tanrının oğlu olarak bahsedilmektedir (Matta, 2/15; 3/17; 16/16; Markos, 1/11; Yuhanna, 3/16; Resullerin İşleri, 13/33).

Kitâb-ı Mukaddes'teki bu tür ifadeler kutsal metin yazarlarının insanlara hitap ettikleri, halk dili kullandıkları için tanrı ile insanları karşılaştırdıkları, tanrıyı insan gibi düşündükleri, insanların anlayabilmesi için onların kullandığı nitelemeleri kullandıkları şeklinde açıklanmaktadır. Diğer taraftan bu antropomorfik ifadeler tanrının bir ruh olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; zira hem kutsal kitapta tanrının bir ruh olduğu belirtilmekte hem de tanrının bedeniyle ilgili hiçbir ifade yer almamaktadır. Novatien bu tür ifadelerin mecazi olduğunu söylemektedir. Ona göre tanrının gözleri onun gördüğünü, kulakları her şeyi işittiğini göstermektedir. Dil iradeyi, eller yaratılışı, kollar kudreti, ayaklar sonsuzluğu ifade etmektedir (DB, I/1, s. 663). İbn Meymûn da (Maimonides) kutsal kitaptaki benzer ifadelerin mecazi sayıldığını, tanrının insanlara onların anlayacağı dille konuştuğunu, bu tür ifadelerin hakiki mânada alınmaması gerektiğini söylemektedir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 277). Bu tür ifadeler Tevrat'ta daha çok, Kitâb-ı Mukaddes'in diğer bölümlerinde daha azdır. Yeni Ahd-i Cedîd'de tanrıdan baba, Hz. Îsâ'dan tanrının oğlu olarak bahsedilmekteyse de hıristiyanlar bu ifadeleri biyolojik anlamda kabul etmemektedir. Bununla birlikte tanrı için baba denilmesi ve ona bir oğul isnat edilmesi mecazi anlamda da olsa tanrıyı beşerî plana indirgemektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir, doğurmamış ve doğmamıştır; O'nun hiçbir dengi yoktur" denilmek suretiyle tanrının gerçek yüceliği ve aşkınlığı çok açık bir şekilde belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Vigouroux, "Anthropomorphismes", DB, I/1, s. 662-664; S. G. F. Brandon, "Anthropomorphism", DCR, s. 87; J. Briend, "Anthropomorphisme dans la Bible", Dictionnaire des religions, Paris 1993, I, 77-78; J. Varenne, "Anthropomorphisme dans l'hinduisme", a.e., I, 78-80;

J. Berlandini, “Egypte (Religion)”, a.e., I, 601-602; H. Limet, “Sumer (Religion)”, a.e., II, 1928-1931; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 9; L. Gardet, Dieu et la destinée de l’homme, Paris 1967, s. 278; J. Nouggayrol, “La religion babylonienne”, Histoire des religions, Paris 1970, I, 203-249; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, I, 68-96; “God, Attributs of”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 277; Mürüvvet Kurhan, “Eski Mısır Dini” (E. Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi içinde), Isparta 2002, s. 33-38; R. T. A. Murphy, “Anthropomorphism”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, I, 613-614; J. van Ess, “Tas̲h̲bīh wa-Tanzīh”, EI^2 (Fr.), X, 367-369; F. B. Jevons, “Anthropomorphism”, ERE, I, 573-578; R. J. Zwi Werblowsky, “Anthropomorphism”, ER, I, 388-391; G. Löhr v.dğr., “Anthropomorphism”, Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion (ed. H. D. Betz v.dğr.), Leiden 2007, I, 260-263.

Ömer Faruk Harman

TEŞEHHÜD

(التشهّد)

Namaz kılarken ka‘dede Tahiyyat duasını okuma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “şehâdet getirmek, tahiyyata oturmak; şahitlik istemek” anlamlarına gelen teşehhüd, fıkıh terimi olarak namaz kılarken ka‘dede kelime-i şehâdeti içeren Tahiyyat duasını okumayı ifade eder (Kāmus Tercümesi, I, 630; Serahsî, I, 27). Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde “tahiyyetü’s-salât, hutbetü’s-salât” adlarıyla anılan tahiyyata (Tecrid Tercemesi, II, 707; Şevkânî, VI, 148-149) daha sonraki dönemlerde bu metnin sonundaki kelime-i şehâdetten dolayı teşehhüd ismi verilmiştir. Hz. Peygamber teşehhüdü namazlarda okumuş ve okunuş biçimini Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi ashabına öğretmiştir (İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 24). Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Abbas, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler tarafından nakledilen ve aralarında küçük farklar bulunan teşehhüd ibarelerinden fıkıh mezheplerince daha çok benimsenenler İbn Mes‘ûd, İbn Abbas ve Hz. Ömer’in rivayetleridir (meselâ bk. Tahâvî, I, 261-266; Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 535; Tecrid Tercemesi, II, 709). Hanefî, Hanbelî ve Zâhirîler tarafından tercih edilen İbn Mes‘ûd rivayetine göre teşehhüd metni şöyledir:

“et-Tahiyyâtü li’llâhi ve’s-salavâtü ve’t-tayyibât es-selâmü aleyke eyyühe’n-nebiyyü ve rahmetu’lllāhi ve berekâtüh es-selâmü aleynâ ve alâ ibâdi’llâhi’s-sâlihîn eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh” التحيّات لله والصلوات والطيّبات السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمّدا عبده ورسوله (Buhârî, “Ezân”, 148, 150; Müslim, “Ṣalât”, 55). Başta geçen tahiyyat, salavat ve tayyibat hakkında değişik açıklamalar yapılmış olmakla birlikte (Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 544) İbn Nüceym bunların sırasıyla kavlî, bedenî ve malî ibadetler şeklindeki yorumunu daha isabetli bulur (el-Baḥrü’r-râ˒iḳ, I, 343). Tahiyyat duasının anlamı şöyledir: “Bütün tâzimler, övgüler, mülkler, kavlî, bedenî ve malî ibadetler Allah’a

mahsustur. Ey Peygamber! Sana selâm olsun, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Selâm bize ve Allah'ın sâlih kullarına olsun. Kesin olarak bilir ve beyan ederim ki Allah'tan başka tanrı yoktur ve şehâdet ederim ki Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir." Şâfiîler'in benimsediği İbn Abbas rivayetinde ilk cümle şöyledir: "et-Tahiyyâtü'l-mübârekâtü's-salavâtü't-tayyibâtü lillâh" التحيّات المباركات اللوات الطيّبات لله (İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 24; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 178). Mâlikîler'in tercih ettiği Hz. Ömer rivayetindeki farklılık ise şöyledir: "et-Tahiyyâtü lillâh ez-zâkiyyâtü lillâh et-tayyibâtü's-salavâtü lillâh" التخيّات لله الزاكيّات لله الطيّبات الصلوات لله (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣalât", 53; Tahâvî, I, 261). Bazı tefsir ve fıkıh kitaplarında Tahiyyat duasıyla irtibat kurularak Resûl-i Ekrem'in mi'rac gecesinde tahiyyat, salavat ve tayyibat kelimeleriyle Cenâb-ı Hakk'a tâzimde bulunduğu, O'nun da buna selâm, rahmet ve berekât kelimeleriyle mukabele ettiği, Resûlullah'ın gördüğü bu iltifat karşısında selâmın bütün peygamberler, melekler ve insanlar üzerine olmasını temenni ettiği, bunun üzerine bütün meleklerin kelime-i şehâdeti söyledikleri kaydedilir (meselâ bk. Kurtubî, III, 425; İbn Nüceym, I, 342-343). Bu sebeple teşehhüd duasını okumanın, kulun mi'racla sıkı bağı bulunan namaz ibadetinin belirli bölümlerinde (ka'deler) mi'rac gecesinde gerçekleşen bu olayın hâtırasını yâdetmesi ve bu vesileyle Allah'a tâzimlerini sunması, Resûlullah'a selâmlarını ve bağlılığını bildirmesi, Allah'ın kendisine, cemaate, meleklere ve sâlih kullara rahmetle muamele etmesini dilemesi gibi bir anlam taşıdığı yorumu yapılmıştır.

Tirmizî teşehhüd konusunda nakledilen en sahih hadisin İbn Mes'ûd rivayeti olduğunu, sahâbe ve tâbiînin büyük çoğunluğunun bununla amel ettiğini belirtir ("Ṣalât", 214). Şâfiî, o sırada diğerlerine göre daha küçük yaşta olan İbn Abbas'ın rivayetini Hz. Peygamber'in en son okuduğu teşehhüde daha uygun bulur ve Nûr sûresinin 61. âyetinde geçen "tahiyye", "mübâreke" ve "tayyibe" kelimelerini içermesini bu tercihi destekleyen bir delil şeklinde zikreder. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup bazı fakih ve muhaddisler İbn Mes'ûd rivayetini daha sahih kabul etmiştir. Mâlik, Hz. Ömer'in teşehhüdünü tercih gerekçesini onu Resûl-i Ekrem'in minberinde okuması ve dinleyen sahâbîlerin itiraz etmeyip hakkında icmâ oluşması şeklinde açıklamıştır. Fıkıh mezhepleri, teşehhüdlerin fazileti hususunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte bunlardan herhangi biriyle namaz kılmanın câiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Tahiyyat namazın ilk oturuş (ka‘de-i ûlâ) ve son oturuş (ka‘de-i ahîre) denen kısımlarında okunur. Ardından selâmın verildiği oturuşa ka‘de-i ahîre denir. Mesbûk ve lâhiḳ bakımından da bu oturuş son oturuş sayılır. İlk oturuşta okunan tahiyyata ilk teşehhüd, son oturuşta okunana ikinci teşehhüd denir. Teşehhüdü okumak Hanefîler'e göre ilk ve son oturuşta vâcip, Mâlikîler'e göre sünnet, Şâfiîler'e göre ilk oturuşta sünnet, Hanbelîler'e göre vâcip ve her iki mezhebe göre son oturuşta farzdır (rükün); ancak Hanefîler'de ilk oturuşta sünnet, Mâlikîler'de son oturuşta vâcip olduğu yönünde birer görüş daha vardır. Buna göre Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde son oturuşta ne şekilde olursa olsun teşehhüdün terkedilmesi namazın bozulmasına yol açar. Hanbelîler'e göre ilk oturuşta, Hanefîler'e göre her iki oturuşta teşehhüdün bilerek terkedilmesi tahrîmen mekruh olup böyle bir namazın iade edilmesi vâciptir, sehven terkedilmesi durumunda sehiv secdesi yapılmak suretiyle namazın eksiği giderilmiş olur. Şâfiîler ilk oturuşta, Mâlikîler her iki oturuşta bilerek de olsa terkedilen teşehhüdün sehiv secdesiyle telâfi edilebileceği kanaatindedir. Bu konuda Hanefîler, Hz. Peygamber'in teşehhüdü namazlarda devamlı okuduğuna dair fiilî ve kavlî sünnetini (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 178; Nesâî, "Ṣalât", 15), Şâfiî ve Hanbelîler onun namazlarda teşehhüdü devamlı okuduğuna dair fiilî sünnetinin yanında sahâbîlere teşehhüdü öğrettiği zaman, "Tahiyyat'ı söyle, söyleyin, söylesin, söylesinler" şeklinde emir kiplerini kullanmasını, Mâlikîler ise bu konuda özellikle sehiv secdesiyle teşehhüdün telâfisinin mümkün olduğunu gösteren hadisleri delil göstermektedir. İmam ve tek başına kılan kişi (münferid) namazlarda teşehhüdü terkettiğinde sehiv secdesi yapar, cemaat imama tâbidir. Hanefî ve Hanbelîler sehiv secdesinde teşehhüdün okunmasının vâcip, Mâlikîler ise müekked sünnet kabul etmiş, Şâfiîler okunmayacağını söylemiştir.

Teşehhüdde "lâ ilâhe" derken sağ elin baş parmağı ile orta parmağın halka yapılıp şahadet parmağının kaldırılması ve "illallah" derken indirilmesi sünnet olmakla birlikte bazı âlimler yerli yerince yapmakta zorlanan kişinin bunu terketmesini uygun görmüştür. Şâfiîler'e göre "illallah" denildiğinde şahadet parmağı kaldırılır ve ilk teşehhüdde ayağa kalkıncaya, son teşehhüdde selâm verinceye kadar öylece bırakılır. Teşehhüdün Arapça aslını bilmeyenlerin asıl metni öğreninceye kadar tercümesini okumaları câizdir. Arapça'sını bilen kişilerin tercümesini okuması hususunda farklı

görüşler ileri sürülmüştür. Fıkıh âlimleri İbn Mes‘ûd’un rivayet ettiği, “Teşehhüdü gizli okumak sünnettendir” hadisini (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 180; Tirmizî, “Ṣalât”,101) delil göstererek teşehhüdün gizli okunmasının sünnet olduğunu, ancak açıktan okunması halinde sehiv secdesi gerekmediğini söylemişlerdir. Şâfiîler’e göre üç ve dört rek‘atlı farz namazların teşehhüdünden sonra Hz. Peygamber’e salât okunması sünnettir. Son oturuşta ise Salli-Bârik dualarını okumak Hanefî ve Mâlikîler’e göre sünnet, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise en az, “Allāhümme salli alâ Muhammed” demek farzdır. Namaz kılan kişinin Salli-Bârik dualarının ardından Kur’an ve Sünnet’ten seçilmiş dua metinleri okuması bütün mezheplere göre müstehaptır. Öte yandan klasik İslâm literatüründe nikâh akdi sırasında veya çok önemli başka bir iş sebebiyle yapılan ve hamdele, salvele, kelime-i şehâdet cümlelerini içeren bir konuşma metninin “hutbetü’l-hâcet” diye adlandırıldığı ve teşehhüd kelimesinin böyle bir konuşma metnini, ayrıca cuma hutbesini ve bunların okunmasını ifade etmek üzere kullanıldığı görülür (Buhârî, “Cumʿa”, 29; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 223; Tirmizî, “Nikâḥ”, 17; Şevkânî, VI, 148-149).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şhd” md.; Kāmus Tercümesi, I, 630; Wensinck, el-Muʿcem, “şhd” md.; Şâfiî, el-Üm, I, 101; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, I, 257-266; İbn Hazm, el-Muḥallâ, II, 299-301; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1311, I, 197-198; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 84-86; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 27-28; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 211-214; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Bulak 1315, I, 220-224; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 138-140; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa‘bân M. İsmâil), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cumhûriyyeti’l-Arabiyye), I, 534-548; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 363-364; III, 425; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 139; a.mlf., el-Mecmûʿ: Şerḥu’l-Müheẕẕeb, Kahire 1378/1958, III, 455-468; a.mlf., el-Eẕkâr, Kahire 1375/1956, s. 60-62; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 121-123; Ahmed b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok], 1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 418-422; II, 166-171; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), I, 221-224; Ali b.

Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1378/1958, II, 75-80; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Kahire 1311, I, 342-344; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 172-177; Tecrid Tercemesi, Ankara 1966, II, 700-711; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1389/1969, I, 510; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 386-388; el-Fetâva’l-Hindiyye, Kahire 1323, I, 71-72; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire] içinde), I, 448, 466; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, I, 276; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 302-317; VI, 148-149; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire], I, 448, 466; Abdülkadir Karahan, “Teşehhüd”, İA, XII/1, s. 197; “Teşehhüd”, Mv.F, XII, 34-36.

Fahrettin Atar

TEŞEKKÜR

(bk. ŞÜKÜR).

TEŞE'ÜM

(bk. UĞURSUZLUK).

TEŞEYYU‘

(التشيّع)

Râvinin cerhine sebep olan bid‘at kusurlarından biri.

Sözlükte “ortaya çıkmak, yayılmak” anlamındaki şüyû‘ veya “tâbi olmak, birlikte olmak” mânasına gelen şiyâ‘ kökünden türeyen teşeyyu‘ en genel ifadesiyle “Şîa fırkasının görüşlerini benimsemek” demektir. Hadis terimi olarak teşeyyu‘, ilk dönem âlimlerinin bir kısmına göre râvinin Hz. Ali’yi Resûl-i Ekrem’den sonraki en faziletli kişi saymasıdır. Birçok âlime göre ise Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in faziletini kabul etmekle birlikte Hz. Ali’nin Osman’dan üstün, muhalifleriyle yaptığı savaşlarda kendisinin haklı, onların haksız olduğuna inanmasıdır. Teşeyyuun müteahhirîn dönemindeki anlamı, Hz. Ali’yi bütün sahâbîlerden üstün görüp ilk üç halife ile sahâbîlerin çoğu hakkında menfi kanaatler taşımaktır (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 94; Aydınlı, s. 295, 319). Bid‘at râvide aranan temel özelliklerden olan adâleti zedeleyen kusurlardan biridir (bk. TA‘N). Şîa’nın görüşlerinin benimsenmesi de hadis âlimlerine göre kişinin Ehl-i bid‘at’tan sayılmasını gerektirir. Çünkü Şîa İslâm tarihi boyunca çoğunluk tarafından bid‘at fırkası kabul edilmiştir (DİA, X, 504). Öte yandan başta Ṣaḥîḥayn olmak üzere birçok hadis kaynağında teşeyyu‘ ile itham edilen râvilerin bulunması (İbnü’s-Salâh, s. 115; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî, s. 641-643) bid‘at ehlinin rivayetlerinin toptan reddedilmediğini, her birinin kendi durumuna göre değerlendirildiğini göstermektedir.

Ehl-i sünnet âlimleri, Şîa’nın rivayetlerinin dinde delil sayılıp sayılmayacağı konusunu bid‘atın niteliği çerçevesinde ele almıştır. Namaz ve hac gibi tevâtüre veya zaruri bilgiye dayanan bir esası yahut şer‘î bir hükmü inkâr ettiği için tekfir edilmesi gereken bid‘at ehlinin rivayeti ittifakla reddedilirken (Emîr es-San‘ânî, II, 199) bid‘atı kendisinin küfre düşmesini gerektirecek kadar ağır olmadığından fâsık sayılan kimsenin rivayeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (Zehebî, I, 27-28). Mâlik b. Enes fâsık râvinin rivayetini tamamen reddetmekte, Şâfiî, Râfizîliğin aşırı bir kolu olan ve kendileri lehine yalancılığı câiz gören

Hattâbiyye fırkası mensupları dışındakilerinin rivayetini kabul etmektedir. Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Ali b. Medînî gibi âlimler yalancılıkla suçlanmayan bid‘at ehlinin rivayetini kabul etmekte, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ise bunun yanında râvinin zabtının sağlam ve benimsediği bid‘atların propagandasını yapmayan bir kişi olmasını şart koşmaktadır (İbnü’s-Salâh, s. 114; İbn Receb, s. 53-54). Yaygın biçimde kabul edilen bu son görüşten ayrılan Mâlik’in tavrı, Ṣaḥîḥayn gibi eserlerde propaganda yapmayan bid‘atçı râvilere ait rivayetlerin bulunduğu gerçeğinden hareketle sonraki dönemlerde fazla taraftar bulmamıştır (İbnü’s-Salâh, s. 115).

Teşeyyu‘ teriminin ilk dönemdeki karşılığı ile sonraki karşılığı arasında belirgin bir farklılık bulunmaktadır. Başlarda rivayetin kabulüne engel teşkil etmeyen ılımlı bir Şiîliği anlatan teşeyyu‘, zaman içinde ilk dönemin aşırı Râfizîliği ile eş anlamlı hale gelmiştir. Bu yüzden hadis münekkitleri, teşeyyu‘ ile suçlanan râvileri yaşadıkları devirdeki teşeyyu‘ telakkisine göre değerlendirmiştir. İbn Mehdî’nin, “Basralı muhaddisleri Kaderî, Kûfeliler’i Şiî diye terkedersen hadis yok olur gider” sözü (Hatîb el-Bağdâdî, s. 129), Fesevî’nin teşeyyuu Râfizîliğe varmamış olan birçok râviyi sika kabul etmesi bu tavrın ilk döneme ait örnekleridir. Bid‘atı küçük ve büyük diye ikiye ayıran Zehebî, Selef devrinde Hz. Osman, Zübeyr, Talha ve Muâviye gibi sahâbîleri ağır biçimde eleştiren Şiî grupları küçük bid‘at kapsamında değerlendirmekte, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn neslinden birçok kişinin bu grupta yer aldığını ve bunların rivayetlerinin reddedilemeyeceğini

belirtmektedir. Ona göre rivayetin reddini gerektiren büyük bid‘at, kendi döneminde örneği çokça görüldüğü üzere adı geçen sahâbîleri tekfir eden, bunun propagandasını yapan, yalancılığı şiar, takıyye ve nifakı huy edinen aşırı Şiî grupların tavrıdır (Mîzânü’l-i‘tidâl, I, 5-6).

İbn Hacer teşeyyu‘ ile Râfizîlik ve aşırı Râfizîlik arasında fark gözetmektedir. Hz. Ali’yi diğer sahâbîlerden üstün tutmayı teşeyyu‘, onu Hz. Ebû Bekir ile Ömer’e takdim etmeyi Râfizîlik, sahâbeye dil uzatmayı veya açıkça buğzetmeyi aşırı Râfizîlik, Hz. Ali’nin dünyaya döneceğine (ric‘at) inanmayı Râfizîliğin en aşırı yorumu olarak tanımlayan İbn Hacer (Hedyü’s-sârî, s. 641), teşeyyu‘ ile itham edilen râvileri şöyle değerlendirir: İlk dönem âlimlerinin örfüne göre teşeyyu‘, Hz. Ali’yi Osman’dan üstün

tutmakla birlikte Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i hepsinden faziletli saymaktır. Takvâ sahibi, doğru sözlü ve müctehid olup propaganda yapmayan râvilerin rivayetleri sırf teşeyyu'dan dolayı reddedilmez. Sonraki dönem âlimlerin örfünde Râfizîlik'le aynı sayılan Şiîliği benimseyenlerin rivayetleri ise kesinlikle kabul edilmez (Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 94).

Münekkitler tarafından râvideki teşeyyuu ifade etmek için kullanılan başlıca cerh ifadeleri şunlardır: "Fîhi teşeyyu'" (onda Şiîlik eğilimi var), "fîhi teşeyyuun kalîl/yesîr" (onda hafif bir Şiîlik var), "kâne yemîlü ile't-teşeyyu'" (Şiîliğe meyyaldi), "Şîiyyün" (Şiî'dir), gālî fi't-teşeyyu'/Şîiyyün gālin, Şîiyyün müfrit/yüfritu fi't-teşeyyu'" (aşırı bir Şiî'dir), "şedîdü't-teşeyyu', Şîiyyün celed" (katı bir Şiî'dir), "Şîiyyün habîs" (kötülük yapan bir Şiî'dir).

BİBLİYOGRAFYA

Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, tür.yer.; III, tür.yer.; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 140-141; a.mlf., el-Mecrûḥîn, I, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 120-131; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 114-115; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 5-6, 27-28, 380 vd.; III, 421; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. İyâd b. Abdüllatîf el-Kaysî), Amman 2006, s. 53-56; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 94; a.mlf., Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1416/1997, s. 641-643; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 327-335; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, I, 275-276; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), II, 198-236; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 119-125; Cemâl Estîrî, Muṣṭalaḥâtü'l-cerḥ ve't-taʿdîl el-müteʿâriża, Riyad 1425/2005, I, 356; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2009, s. 295, 319; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i bid'at", DİA, X, 504.

Emin Âşıkkutlu

TEŞHİS

(التشخيص)

Hayvanlara, bitkilere, cansız ve soyut varlıklara insanlara ait özellikler nisbet etme anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte "yükselmek, uzaktan görünmek" anlamındaki şuhûs kökünden türeyen teşhîs "bir şeyi belirlemek, diğerlerinden ayırt etmek" demektir. Aynı kökten gelen şahs "yüksekliği ve görüntüsü olan insan vb.nin uzaktan farkedilen karaltısı; kişi, insan" mânasına gelir (el-Muʿcemü'l-vasîṭ, "şḫṣ" md.). Teşhisin "kişileştirme, canlandırma" anlamı Arapça sözlüklerde yer almaz; terimin Batı edebiyatı terminolojisinin etkisiyle modern zamanlarda kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Teşhisle aynı mânayı taşıyan tecsîm Arapça'da "büyütmek, irileştirmek" anlamında iken yine son dönemlerde cismden (beden, gövde) hareketle "cisim olmayan varlıkları cisimleştirme, somutlaştırma" mânasını kazanmıştır. Arapça'da "safranla boyamak" mânasına gelen tecsîd, cesed (cisim ve beden) kelimesinden türetilip "cisimleştirme, somutlaştırma", aynı şekilde intâk kelimesi "konuşamayan varlıkları konuşturma" anlamında kullanılmıştır.

Söz konusu kavramlar Arap belâgatında istiare, özellikle istiâre-i mekniyye, istiâre-i tahyîliyye ve aklî mecaz başlığı altında incelenmiştir. Çünkü istiarelerle aklî mecazların oluşumu, eylemlerin gerçek öznesi ve ilgilisinin dışındaki şeylere isnat edilmesine veya onlarla ilişkilendirilmesine dayanır. Burada cansız ve soyut varlıklara cisimlerin, canlıların, insanların eylem ve sıfatlarının yüklenmesi ve bunların insanlar gibi konuşturulması etkin rol oynar. Eylemlerin, ilgilisi dışındakiler tarafından gerçekleştiriliyormuş gibi anlatılması bu yeni sanatların esası olduğu gibi kelimenin mecazî veya istiarî mânada kullanıldığının belirleyici karînesini teşkil eder. Nitekim, "Münafıklar hidayet karşılığında dalâleti satın alanlardır, fakat onların ticareti kâr etmemiştir" meâlindeki âyette (el-Bakara 2/16) "değişmek" anlamında istiare olan satın almak eylemiyle soyut kavramlar olan hidayet ve dalâletin ilişkilendirilmesi hem bunları alınır satılır eşya konumunda cisimleştirmiş, hem de satın almanın değişmek anlamında istiare sayıldığını

belirleyen bir karîne teşkil etmiştir. Yine, “Ticaretleri kâr etmemiştir” ifadesindeki aklî mecazda soyut olan ticaret kâr ve zarar eden insan şeklinde kişileştirilmiştir. “Annene ve babana merhametle tevazu kanadını indir” âyetindeki (el-İsrâ 17/24) istiâre-i mekniyye ve istiâre-i tahyîliyye de tecsîm ve teşhis esasına dayanmaktadır. Soyut bir kavram olan tevazuun kuşa benzetilmesi ve kuşun ifadede açıkça değil örtülü biçimde geçmesi kapalı istiare oluşturmakta, tevazu kuş biçiminde canlı bir varlık şeklinde sunulmaktadır. Kuşun ayrılmaz parçası olan kanadın tevazua muzaf kılınmasıyla meydana gelen istiâre-i tahyîliyyede hayal gücü soyut tevazuu kanatları olan, kanat indiren muhayyel bir kuş biçiminde tecsîm ve teşhis etmektedir.

“Konuşma yeteneği bulunmayan hayvanları, bitkileri, cansız varlıkları ve soyut kavramları insan gibi konuşturmak” anlamına gelen intak sanatı da bu varlıkları insanlara benzetme esasına dayandığından istiareye dahildir. İntakın bulunduğu her yerde teşhis sanatı da mevcuttur. Çünkü varlığı konuşturabilmek için öncelikle ona insan kişiliği vermek gerekir. Teşhis ve intak usta sanatkârlar tarafından yapılırsa etkili bir sanat olur. Zira yazar veya şair bu sayede meselâ gökyüzündeki melekleri ve ruhları aşağıya indirir, mezarlarında beyaz kefenli ölüleri ve çürümüş kemikleri yeryüzüne çıkarır. Böylece onların görüldüğü, onlarla görüşülüp konuşulan bir hayal âlemi kurar.

Araplar’da tecsîm, tecsîd ve teşhise dair örnekler Câhiliye şiirine kadar uzanır. İmruülkays b. Hucr bir beytinde, soyut olan uzun geceyi çöktüğü yerde gerinip duran ve bir türlü kalkmak bilmeyen deve şeklinde somutlaştırmıştır. Züheyr b. Ebû Sülmâ savaşı sağıcısını ısıran deve, eğri dişleriyle insanlara hırlayan köpek figürü ile canlandırmıştır (İbnü’l-Mu‘tez, s. 81, 82). Kadîm zamanlardan beri dar bir çerçevede devam eden teşhis, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren yenilikçi şairlerin elinde geliştirilen ve genişletilen bir sanata dönüşmüştür. Beşşâr b. Bürd’den itibaren Ebû Nüvâs, Müslim b. Velîd ve Ebû Temmâm gibi şairler, geleneksel şiir anlayışına tepki olarak “bedî‘” (yeni tarz şiir) adını verdikleri bir şiir türü ortaya koymuştur. Bunların geleneksel şiire getirdiği yenilik eski şiirde doğal bir akış içinde bulunan teşbih, istiare, kinaye, cinas, tevriye, teşhis ve tecsîm gibi söz süslerine mânayı anlaşılmaz kılacak ve

onu boğacak şekilde yoğunluk vermeleridir. Özellikle Hasan b. Bişr el-Âmidî gibi gelenekçi şiir eleştirmenlerinin Ebû Temmâm'ın şiirlerine

yönelttiği eleştiriler, onun yeni tarz bir şiir anlayışıyla sıkça başvurduğu tecsîm ve teşhis sanatlarında yoğunlaşmaktadır. Ebû Temmâm'ın şiirlerinde "gece elbisesi, yeşil tepeli ahlâk, karanlığın giysisi, zaman giysisi, erdem küpeleri, gecenin kulağı, toprağın saçları, bulutun saçları, yaş döken çiğ taneleri, iyiliğin ciğerini serinletmek, asık suratlı kış, güneşin yanağı, günlerin kalpleri, hüzün parmakları" gibi tecsîd, tecsîm ve teşhis örneklerini Âmidî, Araplar'ın istiare geleneğine ters ve ilgilerinin uzak olduğunu ileri sürerek uygunsuz, çirkin ve yanlış bulmuştur. Öte yandan Hatîb et-Tebrîzî, eleştirisinde daha ince bir ifade kullanıp Ebû Temmâm'ın istiarede özgün bir yönteminin bulunduğunu söylemiştir. İbnü'r-Rûmî, şiir anlayışı bakımından umumiyetle gelenekçi çizgide olmasına rağmen şiirlerinde tabiat unsurlarının teşhis, tecsîm ve intakına ilişkin örneklerin çokluğu, onun hassas yapısı ve her şeyde uğur-uğursuzluk gören inanç dünyasıyla ilgili görülmüştür. Gelenekçi anlayışa karşı çıkan Şevkī Dayf, Ebû Temmâm'ın tecsîm ve teşhis örneklerinin alışılmamış yeni ve özgün istiare kalıpları sayıldığını belirtmiş, Batı edebiyatı belâgatçılarının yaptığı gibi tecsîm ve teşhisin Arap belâgatında da istiareden ayrılmasını ve özgün bir yapı olarak ele alınmasını önermiş, nitekim Aristo'nun teşhisi "eşyayı gözaltına koyma, görselleme kuvvesi" şeklinde özel bir isimle andığını kaydetmiştir (el-Fen, s. 232-239).

Arap edebiyatında ilk örnekleri III. (IX.) yüzyılda görülen ve edebî amaçlarla kurgulanan münazara türü de teşhis ve intak sanatlarına dayanır. "Müfâhare" genel başlığıyla anılan bu tür eserlerde yer-gök, kılıç-kalem, çiçekler-taşlar gibi öğeler karşılıklı konuşturulup tartışma içine sokulur. Her biri kendisinin üstün ve yararlı, karşı tarafın zayıf ve eksik yanlarını ortaya koymaya çalışır. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu türün ilk örneği Câhiz'in Müfâḫaretü'l-misk ve'r-remâd adlı risâlesidir (er-Resâʾil, I, 246 vd.). İbn Ebû Tâhir, Ebû Mesleme el-Mecrîtî ve İzzeddin İbn Gānim gibi müelliflerin de bu konuda eserleri vardır (bk. MÜNÂZARA).

Ahlâk dersi vermek, erdemleri öğretmek, ahlâk dışı davranışların kötülüğünü göstermek amacıyla kurgulanan, hayvanların, kuşların ve diğer varlıkların dilinden anlatılan hikâye ve masallar da (fabl) teşhis ve intak

sanatına dair ilginç örnekler oluşturur. Batı'da Ezop'la başlayan (m.ö. VII-VI. yüzyıl) bu türün ilk örnekleri Doğu dünyasında milâttan sonra III. yüzyılda bir Hint kralının oğlunu ve diğer şehzadeleri eğitmek, erdemleri öğretmek için filozof Beydaba'ya yazdırdığı Kelîle ve Dimne ile görülür. Hayvanların dilinden ahlâkî öğütler içeren eser önce Farsça'ya ve İbnü'l-Mukaffa' tarafından Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilmiştir (bk. KELÎLE ve DİMNE). Arap edebiyatında manzum fabl türünde ilk eserler Ebân b. Abdülhamîd'in Kelîle ve Dimne'siyle şair İbnü'l-Hebbâriyye'nin Kitâbü'ṣ-Ṣâdiḥ ve'l-bâġım'ıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki aklî mecazların, istiarelerin ve özellikle istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyyelerin çoğu tecsîm ve teşhise dayanır. Bunlar cansızlarla soyut varlıkların insanlara benzetilmesi esasına dayanır: Rüzgârın ve suyun öfkeden kabarması (el-Hâkka 69/5-6, 11), günün kısır olması (el-Hac 22/55), cehennemin öfkeden parçalanması, haykırması (el-Mülk 67/7-8), öfkenin susması (el-A'râf 7/154), duvarın yıkılmak istemesi (el-Kehf 18/77), göklere, yere ve dağlara emaneti üstlenmelerinin teklif edilmesi ve onların bunu kabul etmemesi (el-Ahzâb 33/72), arzın sırtı ve omuzları (Fâtır 35/45; el-Mülk 67/15), arzın suyunu yutması (Hûd 11/44), arzın süslenmesi (Yûnus 10/24), güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanların secde etmesi (el-Hac 22/18) gibi. Bunlardan başka hak, bâtıl, ilim, nur, âyet, korku, ölüm, amel gibi soyut kavramların gelmesi-gitmesi, inmesi-çıkması gibi anlatımlar bu çerçeveye dahildir. Yine Kur'an'da cehennem, karınca, hüdhüd, yer-gök, eller, ayaklar ve derilerin konuşması teşhis ve intak örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, er-Resâʾil (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1988, I, 246 vd.; İbnü'r-Rûmî, Dîvân (nşr. Ahmed Hasan Besec), Beyrut 1415/1994, I, 22-23; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 76-108; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944, s. 125, 196, 228, 233-237, 244, 253; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvâni Ebî Temmâm (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut

1414/1994, I, 93, 96, 112, 114-215, 218-219, 278, 290, 332, 334, 397, 420; II, 124, 171-172, 290; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-İşâre ile'l-îcâz fî baʿżı envâʿi'l-mecâz, İstanbul 1313/1895, s. 84, 89, 90, 92-103, 104-112; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 150-165; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibühû fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Kahire 1976, s. 207-212, 232-239; İsmail Durmuş, Câhiliyye Şiirinde ve Kur'an'da Teşbîh (doktora tezi, 1988), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 305-336, 373-374; Sâlih b. Abdullah el-Hudayrî, eṣ-Ṣûretü'l-fenniyye fi'ş-şiʿri'l-İslâmî, Riyad 1414/1993, s. 243-253; Necati Kara, "Ebân b. Abdülhamîd", DİA, X, 65-66; İlhan Kutluer, "İbn Gānim, İzzeddin", a.e., XIX, 502; İnci Koçak, "İbnü'l-Hebbâriyye", a.e., XXI, 82.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Pek çok eski örneği bulunmakla birlikte müstakil olarak Batı edebiyatı retoriğinin etkisiyle Türk belâgatına girmiş edebî terimlerden biri olduğu kabul edilmektedir. Teşhisle varlıklar kişileştirilerek yeni imajlar ve kimlikler kazanır. Tahayyüle bağlı sanatlardan olan teşhis genelde intak ile bütünlük kazanır, dolayısıyla her intak sanatında teşhis de bulunur. Nâmık Kemal'in "Baykuş Sesi" adlı manzumesindeki, "Serilip hâk-i hakārette vatan can veriyor/Yetişin son nefesimdir, gelin imdâda diyor/Sevgili vâlidemiz âkıbet elden gidiyor/Vatanın bağrına düşman dayadı hançerini/Yok imiş kurtaracak bahtı kara mâderini" kıtası hem teşhis hem intak sanatına örnektir. İlk mısrada canlı varlıklarla ilgili olan "can vermek" fiili vatan için kullanılarak teşhis yapılmakta, vatanın, "Yetişin son nefesimdir" diye imdat istemesiyle intak ortaya konmaktadır. Divan şairleri teşhisi intak dolayısıyla daha sık kullanırlar. Hayâlî Bey'in, "Manṭıḳu'ṭ-ṭayr okutur bülbül çemen et-fâline/Şerheder her faslın anun nitekim Attâr gül" beyti bir teşhis örneğidir. Bülbülü kuş dilini öğreten hoca, çiçekleri öğrenciler şeklinde teşhis eden şair hoş kokulu gülü bu dersi şerheden hoca diye nitelemektedir. İstiare, mecâz-ı mürsel veya teşbih gibi sanatlar da insana ait özellikler insan dışı varlıklar için kullanıldığında kısmen teşhis içerir. Bu sanatlarda temel alınan karşılaştırma ve benzetmeler insan dışındaki varlık ve kavramlar arasında da yapılabilmektedir. Teşhise konu olan varlık ise yalnız insana benzetilebilir. Nâbî'nin, "Gül gülşeni terkeyledi

sohbet sana kaldı/Bülbül yine meydân-ı muhabbet sana kaldı” beytinde geçen “terketmek” ve “sohbet etmek” insana ait fiillerdir. Şair burada gülün gül bahçesini terkettiğini, artık bülbülün de sohbet edebileceğini söyleyerek teşhis sanatı yapmaktadır.

Ta‘lîm-i Edebiyyât’tan önceki edebiyat nazariyesine dair eserlerde ve klasik belâgat kitaplarında teşhis terimi yer almadığı gibi başka bir adlandırma ile de geçmez (Saraç, s. 101). Tâhirülmevlevî ve Ali Nihad Tarlan teşhisin bir tür kapalı istiare olduğunu söylemektedir (Edebiyat Lügatı, s. 171; Edebî San’atler, s. 70). Teşhis ve intakı “mecazın en etkili türleri” diye tanımlayan Recâizâde Mahmud Ekrem bunların gerçek sanatkârlar tarafından kullanıldığında söze bir değer katabileceğini, aksi takdirde anlatımda basitliğe düşüleceğini ileri sürer. Bazı şairlerin teşhis ve intaka sıkça başvurmamaları biraz da bu tehlikeden kaçınmak içindir. Abdülhak

Hâmid’in, “Bilmem neye bu diyâr muğber/Gönlüm gibi her civâr muğber/Burc u beden ü hisâr muğber/Deryâ muğber, kenâr muğber” mısraları teşhis sanatının güzel örneklerindendir. Gücenme insanın niteliklerindendir. Şair burada teşhis sanatıyla kişisel duygusunu etrafta gördüğü her şeye, kaleye, burca, denize ve sahile teşmil etmektedir. Teşhis divan şairlerinden sonra da kullanılmaya devam edilmiş ve bazan bir şiirin bütünü teşhis sanatına dayalı olarak yazılmıştır. Faruk Nafiz Çamlıbel’in “Çoban Çeşmesi” şiirinde ırmaklarla çeşmenin ağlaması, suyun ve çeşmenin konuşması bir teşhis örneğidir: “Derinden derine ırmaklar ağlar/Uzaktan uzağa çoban çeşmesi/Ey suyun sesinden anlayan bağlar/Ne söyler şu dağa çoban çeşmesi”.

Fars şiirinde teşhis sanatının ilk örnekleri IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mencîk Tirmizî’nin şiirlerinde görülmeye başlanmıştır. Daha sonra Menûçihrî Dâmegānî teşhisi tabiatı tavsif ederken kullanmıştır. Fars edebiyatında birçok şair teşhis örnekleri ortaya koymuş, Sa‘dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi büyük şairlerin yanında son dönemde Muhammed Şefî‘ Kadekānî, Sührâb-ı Sipihrî gibi şairler bu sanata rağbet etmiştir. Teşhis sanatı kahramanları hayvan olan fabl ve hikâyelerde önemli bir unsurdur. Merzübân b. Rüstem’in Farsça yazdığı, Sadreddin Şeyhoğlu’nun Türkçe’ye çevirdiği Merzübânnâme ile Nev‘îzâde Atâî’nin yine Farsça’dan Türkçe’ye tercüme ettiği Tûtînâme ve Şeyhî’nin

Harnâme'si bu tür eserlerdendir. Mevlânâ'nın hayvanların dilinden anlattığı çok sayıda hikâyesinde Kelîle ve Dimne'nin etkisi görülür. Bazı mevlidlerin sonunda yer alan deve, geyik, güvercin ve ejder hikâyeleri sembolik hayvan hikâyeleridir. Günümüzde bu tarz bir sanattan yararlanarak çocuklar ve gençler için fabller yazılmaktadır. Bunlar arasında Samed Behrengî'nin Mâhî-yi Siyâh-i Kûçûlû, Ulduz u Kelâğhâ ve Keçel-i Kefterbâz; Nâdir İbrâhimî'nin Ḫânevâde-i Büzürg ve Düşnâm'ı ile Celâl Âl-i Ahmed'in Sergüzeşt-i Kenduhâ'sı zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 287-289; Ali Nihad Tarlan, Edebî San'atler, İstanbul 1947, s. 68-70; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1971, s. 171; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 209-211; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Ṣuver-i Ḫayâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1370 hş., s. 149-156; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 101-102; Mezdek Enûşe, "Teşḫîṣ", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 361-363; Hasan Aktaş, Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar, Edirne, ts. (Yort Savul Yayınları), s. 120-125; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 452-453; Menderes Coşkun, Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar, İstanbul 2007, s. 75-79; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebî Sanatlar, İstanbul 2008, s. 178-183.

Meliha Y. Sarıkaya

TEŞKÎK

(التشكيك)

Bir lafzın, tanımı ve niteliğinde farklılık bulunan varlıkları değişik derecelerde ifade etmesi anlamında mantık terimi.

Sözlükte "şüphe etmek" anlamındaki şekk kökünden türeyen teşkîk "şüphelendirmek, tereddüde sevketmek" mânasına gelir. Mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi teşkîk, eşit derecede delâlet etmesi tevâtu' terimiyle ifade edilir (et-Taʿrîfât, "müşekkek" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 780-782). Teşkîk tarzında kullanılan lafza müşekkek, tevâtu' tarzında kullanılana mütevâtı' denir. Aristo Kategoriler kitabının giriş kısmında isimleri eş adlı (homonymous/müşterek), eşit anlamlı (synonymous/mütevâtı') ve türemiş (paronymous/müştak) diye tasnif etmiş, daha sonra felsefe geleneği içinde bu taksim farklı şekillerde yorumlanarak yeni tasnifler ortaya konmuş, bunların çok genel tasnifler olması, eş adlı lafızlarla eşit anlamlı lafızların altına konulamayan birtakım isimler için yeni kategoriler geliştirilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda ne eş adlı ne eşit anlamlı olduğu için arada kalan ve hangisine dahil edileceği hususunda şüphe duyulan bir isimler kategorisi ortaya çıkmış ve bunlara müşekkek denilmiştir. İbn Sînâ öncesinde İskender Afrodisî (Alexander Aphrodisias) ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib es-Serahsî bu tür lafızlar için "mutavassıt", Fârâbî hem mutavassıt hem müşekkek terimlerini kullanmıştır. Bu lafızlar ilk defa İbn Sînâ'nın Kategoriler kitabında sistemleştirilmiş ve bunlar için teşkîk ve müşekkek terimleri benimsenmiştir.

Mantık ilminde anlamlara delâleti olan lafızlar çeşitli biçimlerde kullanılır. Bazan tek bir lafız bir veya çok anlama, bazan birçok lafız tek anlama delâlet eder. Teşkîk ve müşekkek kavramları birinci gruba, müterâdif ikinci gruba dahil edilir. Felsefî gelenekte birçok şeye ortak olarak söylenen isimlerin en üst cinsi müşterek isimlerdir. Ancak buradaki iştirak (ortaklık) isimde ortaklık, anlamda ortaklık bakımından çeşitli terkipler oluşturur ve sözü edilen isimler bu terkipler bakımından değerlendirilir. İştirak sadece

isimde kalırsa bu ortaklık, anlamı daha çok dikkate alan felsefî disiplinler açısından lafzî bir durum kabul edilir ve ortak anlama delâleti olan ortak isimler ön plana çıkarılır. Bu tür bir iştirak genellikle iki kısma ayrılır. Söz konusu ortaklık ya tevâtu' (eşit anlamlılık) ya da ittifak yoluyla olur. Bunlardan ilkine mütevâtı', ikincisine müttefik denir. Tevâtu', anlamı ve niteliği aynı olan birçok şeye aynı ismin verilmesidir. Buna göre aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye delâlet eden cins ve türe ait lafızlara mütevâtı', bu delâlet tarzına tevâtu' denir. Meselâ insana, ata, kuşa, Ali'ye, Ahmet'e, şu ata ve şu kuşa "canlı" denildiği zaman bütün bu varlıklara aynı anlam yüklenmiş olur. Şu halde canlı lafzı mütevâtı' isimdir.

Müttefik isimlerin ilki olan müşekkeke giren isimler, ifade ettikleri varlıklara delâleti farklılık arzeden lafızlardır. Buna göre teşkîkte tek bir ortak isim birçok şey için aynı anlamı farklı derecelerde taşır. Meselâ "varlık" lafzı var olan her şeye delâlet etmekle birlikte bu delâlet hepsi için mutlak biçimde aynı olmamaktadır. Nitekim cevhere ve araza varlık denirse de bu iki varlık çeşidi öncelik ve sonralık bakımından belli bir derecelenme farkı taşır. Aynı şey, zorunlu varlık (Allah) ve mümkin varlık (mahlûkat) örneğinde görüldüğü gibi bir derecelenmede de söz konusudur. Zira zorunlu olan mümkin olana göre varlık anlamına daha çok lâyıktır. Şu halde varlık lafzı bu iki varlığa ancak teşkîk tarzında delâlet etmektedir. Bu delâlet farkı şiddet ve zayıflık yönünden de olabilir. Meselâ kar ve fildişi için "ak" lafzı kullanılırsa da kardaki aklıkla fildişindeki aklık farklı derecelerdedir. Fârâbî teşkîkin daha çok cedelde kullanıldığını, karşıt (mütekabil) sonuç veren iki kıyasın uzlaştırılmasına telif, küçük öncülleri müşterek, büyük öncülleri karşıt olan kıyas şekline teşkîk denildiğini belirtir (Kitâbü'l-Cedel, III, 16, 21). Teşkîk daha ziyade nisbet ve izâfet ifade eden durumlarda kullanılır. "Bir şeyi bilmek, bir şeye sahip olmak, bir şeyi sevmek" gibi ifadelerdeki "şey" lafzı buna örnek gösterilebilir (İbn Sînâ, el-Cedel, s. 6, 120).

Diğer taraftan aynı nesneyi eşit derecede ifade eden lafızlara müterâdif, gerek mahiyetleri gerekse tarifleri açısından

aralarında ilişki bulunmayan nesneler için kullanılan isimlere mütebâyin denir. Meselâ Arapça'da sarhoşluk veren sıvıyı ifade eden "hamr, râh, ukār" lafızları müterâdif, mahiyetleri ve tanımları tamamen farklı olan nesneler için kullanılan at, gümüş, elbise, fincan gibi isimler mütebâyin lafızlardır.

Bu sonuncu türden lafızlara “mütezâyil” adı da verilir. Tevâtu’ lafızları kanıtlama, tartışma (cedel), hitabet ve şiirde kullanıldığı halde teşkîk ve müterâdiflerinin kanıtlama ve hitabette kullanılmasının zihin karışıklığına yol açacağı belirtilir (Gazzâlî, s. 52-53).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 780-782; Aristoteles, Kategoriler (trc. Saffet Babür), Ankara 1996, s. 7-9; Alexander Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 4 (trc. A. Madigan), London 1993, s. 14, 15; Fârâbî, Kitâbü’l-Cedel (Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, III, 16, 21; a.mlf., Harfler Kitabı (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 78, 95; İbn Sînâ, Kategoriler (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2010, s. 8-16; a.mlf., el-Cedel (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1965, s. 6, 120; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 52-55; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi’l-Maḳūlât (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1983, s. 6, 7; Kwame Gyekye, Arabic Logic: Ibn al-Ṭayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge, Albany 1979, s. 196, 197; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 333-335, 378-379; Câʻfer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî fî ḥudûdih ve rüsûmih, Beyrut 1405/1985, s. 150-151; İbrahim Çapak, Gazzâlî’nin Mantık Anlayışı, Ankara 2005, s. 25-33.

Muhittin Macit

TEŞKÎLÂT-ı ESÂSİYYE KANUNU

(bk. ANAYASA).

TEŞKÎLÂT-ı MAHSÛSA

(تشكيلات مخصوصة)

II. Meşrutiyet döneminde 1913-1918 yılları arasında faaliyet gösteren istihbarat ve propaganda teşkilâtı.

23 Temmuz 1908 inkılâbı sonrasında mevcut istihbarat birimleri ve hafiyelik teşkilâtına gösterilen tepkiler bu kurumların neredeyse tamamen tasfiyesine yol açmıştır. Bunun yanı sıra II. Abdülhamid döneminde benimsenen panislâmizm siyasetinin yürütülmesinde kullanılan değişik mekanizmalar, gerek bu alanda görevlendirilen kişilerin devre dışı kalması gerekse yeni siyasetler oluşturulması yolundaki beklentiler sebebiyle işlevsiz kalmıştır. Siyasette yeni bir güç merkezi halinde ortaya çıkan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti kendi istihbarat birimlerine ve fedai teşkilâtına yarı resmî bir karakter kazandırarak bu boşluğu doldurmaya çalışmış, bu sebeple II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında ciddi bir yetki çatışması meydana gelmiştir. Aslında Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin (cemiyet 1908 ihtilâlinin ilk günlerine kadar bu adı kullanır) 1908 öncesindeki muhaberatına bakıldığında, özellikle Batı devletlerinin idaresi altına girmiş müslüman topluluklarla Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk kavimleriyle irtibat konusunda II. Abdülhamid'in izlediği siyasetten temelde farklılık göstermeyen düşüncelerin örgüt tarafından benimsendiği görülür. Nitekim Terakkî ve İttihat Cemiyeti reisleri 1906 yılında Uhuvvet-i İslâmiyye Cemiyeti adı altında Paris merkezli bir teşkilâtı örgütlemiş, Âzerî ve Tatar aydınları ve siyasî cemiyetleriyle ilişkiler kurmuştur.

1908 sonrasında kendi teşkilâtını tedrîcen devlet istihbaratı haline getiren İttihat ve Terakkî Cemiyeti aynı şekilde dünya müslümanları, Kafkasya ve Orta Asya Türkleri'yle münasebetleri düzene sokma alanında kurumsal düzenlemeler yapmıştır. Balkan savaşlarının ardından bu topluluklara Rumeli'nin kaybedilen topraklarındaki müslümanlar da katılmıştır. Bunun yanı sıra Trablusgarp'ın İtalyanlar tarafından işgali, Asîr'de Seyyid Muhammed el-İdrîsî, Yemen'in Cibâl bölgesinde İmam Yahyâ Hamîdüddin ve Arabistan yarımadasının değişik bölgelerinde yerel liderlerin nüfuz

alanlarını genişletmeleri Arap liderleriyle ilişkinin niteliğini değiştirmiştir. Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın Veteriner Miralay Râsim Bey'in telkiniyle gayri resmî olarak Eşref Sencer (Kuşçubaşı) tarafından 1898'de kurulduğu ve 1910'da Sultan Reşad'ın onayı ile resmiyet kazandığına dair kayıtların geçerliliği tartışmalıdır. Mevcut belgelerden 17 Teşrînisâni 1329 (30 Kasım 1913) tarihinde Harbiye Nezâreti bünyesinde Umûr-i Şarkıyye Şubesi veya Teşkîlât-ı Mahsûsa diye adlandırılacak bir teşkilâtlanmaya gidilmesinin kararlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Fakat aynı belgeler, asıl örgütlenme ve faaliyetin 1914 yılında bilhassa I. Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim savaşın ardından teşkilâtın faaliyetlerinin soruşturulması amacıyla belgeleri talep edildiğinde müdürlüğün Başkumandanlık Vekâleti'ne bağlı şekilde kurulup ilga edildiği vurgulanmıştır (BA-HR. SYS 2461/31-4.12.1918). Teşkilâtlanmanın, İttihat ve Terakkî Cemiyeti içinde Enver Bey (Paşa) liderliğindeki askerî ağırlıklı kanadın güçlendiği bir dönemde yapılmasının bir neticesi olarak örgütlenme de askerî karakter kazanmış ve Enver Bey'in denetimi altında gerçekleştirilmiştir. Enver Bey ile 1905 sonundan itibaren cemiyeti örgütleyen Dr. Nâzım ve Dr. Bahâeddin Şâkir beylerin Teşkîlât-ı Mahsûsa içindeki konumları ve örgütün ideolojisinin şekillenmesindeki rolleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Enver Paşa'nın Bingazi'de Alman propagandası tarafından dikkat çekici bir askerî ve sivil örgütlenme modeli diye nitelenen düzenlemeleri (Enver Pascha, Um Tripolis, s. 7 vd.), Dr. Bahâeddin ile Dr. Nâzım beyler tarafından idare edilen Terakkî ve İttihat Cemiyeti muhaberatında dünya müslümanları, Kafkasya ve Orta Asya'daki Türkler'e yönelik olarak dile getirilen görüşler (Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyetinin 1906-1907 Senelerine Ait Muhaberatının Kopya Defteri, s. 119-123, 180-181) ve La Fraternité Musulmane-Uhuvvet-i İslâmiyye Cemiyeti'nin belirtilen amaçlarıyla (Archives nationales [Paris], Fonds Emile Corra, 17/AS/23/dr2; Şûrâ-yı Ümmet, sy. 122 [1907], s. 4) Teşkîlât-ı Mahsûsa ideoloji ve uygulamaları arasında çarpıcı benzerlikler bulmak mümkündür. Teşkîlât-ı Mahsûsa başkanlığına getirilen Süleyman Askerî Bey, hem Bingazi'de hem Garbî Trakya'da direnişte ve geçici yönetimler kurulmasında (1913) önemli görevler almış bir Osmanlı zâbitidir. Teşkîlât-ı Mahsûsa örgütlenmesinin, İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından 1911 sonrasında planlanarak icra edilen eylemlerin devlet mekanizması içinde tek merkezden ve daha geniş ölçekte uygulanması amacıyla gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Trablus ve Balkan savaşlarının yol

açtığı sorunlar, I. Dünya Savaşı'nın çıkışıyla birlikte çatışmaya Osmanlı Devleti'nin dahil olması, bu tür bir istihbaratın ve gayri nizamî harp teşkilâtının eylem alanı ve hacminin fazlasıyla genişlemesine sebep olmuştur. Yeni örgütte Süleyman Askerî, Yâkub Cemil ve Âtıf (Kamçıl) gibi İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin önde gelen fedai liderleri görev almıştır. Süleyman Askerî Bey'in 1914 sonunda Irak'ta görevlendirilmesinin ardından Ali Başhampa reisliğe getirilmiş, onun 31 Ekim 1918 tarihinde vefatından sonra Hüsamettin (Ertürk) son başkan olarak çalışmıştır.

Teşkîlât-ı Mahsûsa örgütlenmesine dair ulaşılabilen belgelerden örgütün Mısır,

Tunus, Orta Asya'nın değişik bölgeleri, Hindistan, Afganistan, Balkan devletleri arasında paylaşılan eski Rumeli vilâyetleri, Vilâyât-ı Şarkıyye, Kafkasya, Kırım gibi bölgelerle ilgilenen masaları ve değişik dillerde istihbarat toplayarak propaganda yapan birimlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Teşkilât, I. Dünya Savaşı'nda belgelerde dârülharp diye atıfta bulunulan Kafkasya, Suriye, Asîr gibi savaş alanlarına değişik ölçeklerde (çete, müfreze, tabur, alay) faaliyet gösteren yarı askerî yapılanmaların gönderilmesini sağlamış; Mısır, Sudan, Trablusgarp bölgelerinde operasyonlar yapmaya çalışmıştır. Ayrıca Ermeni tehcirinde aktif rol almış, Dr. Bahâeddin Şâkir Bey örgütün Vilâyât-ı Şarkıyye reisi sıfatıyla bunun uygulayıcılarından biri olmuştur. Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın örgütlediği gayri nizamî birimleri, faaliyet ve operasyonları Osmanlı ordusundaki emir-komuta düzeninde ciddi sorunlara yol açmış ve düzenli birlik komutanları tarafından eleştirilmiştir.

Harbiye Nezâreti içerisinde bulunan Teşkîlât-ı Mahsûsa, bir diğer istihbarat birimi şeklinde faaliyet gösteren Dahiliye Nezâreti Emniyyet-i Umûmiyye Müdüriyeti ile irtibatı sürdürmüş, vilâyetlerdeki mülkî idarecilerle değişik konularda iş birliği yapmıştır. Belgeler, teşkilâtın özellikle savaş döneminde fazlasıyla artan masraflarının Harbiye Nezâreti yanında diğer nezâretler, vilâyetlerin örtülü ödenek bütçeleriyle Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti gibi kuruluşlar tarafından karşılandığını, ayrıca gönüllü müfrezelerin oluşturulması alanında iâneler toplandığını ortaya koymaktadır (BA-DH.ŞFR. 497-52/1.11.1331). Ancak teşkilât görevlileri aslî raporlarını örgütlendikleri nezâret birimlerine sunmuştur. Teşkîlât-ı Mahsûsa

liderlerinin İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenlerinden oluşması iki kurum arasındaki ilişkinin tanımlanmasını güçleştirmektedir. Hukuken Teşkîlât-ı Mahsûsa devlet örgütlenmesi içinde yer alan bir kurum olmakla birlikte İttihat ve Terakkî'nin baskıcı tek parti uygulamalarıyla devlet bürokrasisine hâkim olması ve mensuplarını önemli mevkilere yerleştirmesi sebebiyle bu cemiyetin bir yan kuruluşu gibi mütalaa edilmiştir. Bu husus, İttihat ve Terakkî reislerinin 1918 sonrasındaki sorgulama ve muhakemelerinde dile getirilmiş, ancak ülkede kalan İttihatçı liderler bu iddiayı kesinlikle reddedip cemiyetle Teşkîlât-ı Mahsûsa arasında organik bir bağ bulunmadığını, cemiyet yerel şube örgütlerinin kanunlar çerçevesinde faaliyet gösteren teşkilâta yalnızca gönüllü temini konusunda yardımcı olmaya çalıştıklarını savunmuştur.

Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın gayri nizamî birimler örgütlerken keyfî davranışlar içine girdiği, bu alanda teşkilât görevlilerinin hukukî sınırları zorladıkları belgelerden anlaşılmaktadır. Çoğunluğu 1914 yılı Şubatında Takvîm-i Vekāyi'de neşredilen, Dârülharbe Gidecek Olan Eşhas Hakkındaki Takibat ve Mücâzâtın Teciline Dair Kānûn-ı Muvakkat'a dayanarak silâh altına alınan kişilerden oluşturulan çeteler ve diğer birimler kısa süreli bir eğitimin ardından cephelere ve cephe gerisine gönderilmiş, teşkilât mensubu zâbitlerin kumandası altında çalışmıştır. Ayrıca mahkûm ve gönüllülerden kurulan, bazı bölgelerde aşiret mensuplarından oluşturulan (BA-DH.ŞFR. 445-31/8.10.1330), Osmanlı tebaası dışında diğer ülke vatandaşlarının da görevlendirildiği (BA-DH.EUM.2.Şb. 15-64/6 N 1335; DH.İ.UM. 29-1-43/1 Ca 1333) birimler mevcut askerî birliklere göre çok daha gevşek bir disiplin içerisinde hareket etmiş; eşkıyalık, hırsızlık ve esnafa para ödememe gibi pek çok şikâyete yol açmıştır (BA-DH. ŞFR. 464-34/3.2.1330; 475-35/30.5.1331; 505-82/3.11.1331; 547-85/10.5.1333; İ.HB 179-1334-S-093/25.S.1334).

I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı yenilgisiyle sonuçlanması eleman temini, operasyon ve mensuplarının eylemleri ciddi tartışmalara yol açan ve uygulamada bürokratik denetim dışında kalan teşkilâtın lağvına yol açmıştır. Teşkilât liderlerinden Hüsamettin Bey (Ertürk) hâtıratında Enver Paşa'nın kendisine, lağvedilme kararına rağmen teşkilâtın faaliyetlerini sürdürmesi konusunda yeni sadrazam Ahmed İzzet Paşa ile fikir birliğine varıldığını söyleyerek bu yönde tâlimat verdiğini nakletmektedir. Bu ifade,

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin savaşın mağlûbiyetle neticeleneceğinin anlaşılmasından sonra ülkede direniş örgütlenmesinin yapılandırılması konusunda gösterdiği çabalara uygunluk göstermektedir. Teşkilâtın bu faaliyet döneminde direniş, Millî Mücadele'nin başlatılması ve sürdürülmesinde istihbarat, lojistik ve operasyonlarla ilgili destek sağladığı değişik kaynaklar tarafından belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DH.EUM.2.Şb. 5-90/28 Ca 1333; DH. KMS. 35-22/7 M 1334; DH.ŞFR. 55A-222/23 N 1333; 75-71/14 C 1335; Archives nationales (Paris), Fonds Emile Corra, 17/AS/23/dr2; Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin 1906-1907 Senelerine Ait Muhaberatının Kopya Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O.30, s. 23, 119-123, 180-181; Enver Pascha um Tripolis (trc. F. Perzynski), München 1918, tür.yer.; Hüsamettin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (nşr. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1957; Galip Vardar, İttihat ve Terakki İçinde Dönenler (haz. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1960, tür.yer.; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1989, III, 275-292; Philip H. Stoddard, Teşkilât-ı Mahsusa (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1993; Arif Cemil, I. Dünya Savaşı'nda Teşkilât-ı Mahsusa, İstanbul 1997; Vahdet Keleşyılmaz, Teşkilât-ı Mahsûsa'nın Hindistan Misyonu: 1914-1918, Ankara 1999; Mustafa Balcıoğlu, Teşkilât-ı Mahsusa'dan Cumhuriyete, İstanbul 2001; Atilla Çeliktepe, Teşkilât-ı Mahsusa'nın Siyasi Misyonu, İstanbul 2003; Polat Safi, The Ottoman Special Organization-Teşkilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment with Particular Reference to its Operations against British Occupied Egypt, 1914-1916 (yüksek lisans tezi, 2006), Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nurettin Şimşek, Teşkilât-ı Mahsusa'nın Reisi Süleyman Askerî Bey: Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri, İstanbul 2008; İhsan Aksoley, Teşkilât-ı Mahsusa'dan Kuvâ-yı Milliye'ye, İstanbul 2009, s. 15-77; "Uhuvvet-i İslâmiyye Cemiyeti", Şûrâ-yı Ümmet, sy. 122, İstanbul 1907, s. 4; Hamit Pehlivanlı, "Teşkilât-ı Mahsusa Türk Modern İstihbaratçılığının Başlangıcı mı?", Yeni Türkiye, VI/31, Ankara 2000, s. 512-521.

M. Şükrü Hanioğlu

TEŞMÎTÜ'l-ÂTIS

(تشميت العاطس)

Aksıranın "elhamdülillâh" demesi halinde ona "yerhamükellah" şeklinde dua etme anlamında terim

(bk. AKSIRMA).

TEŞRÎ‘

(التشريع)

Kasidede asıl vezin ve kafiye sisteminin yanı sıra başka vezin ve kafiyelere de yer vermek anlamında bedî‘ terimi.

Sözlükte “ev yola açık olmak, sokak üzerinde bulunmak” anlamındaki şer‘ kökünden türeyen teşrî‘ “evi yol üzerinde kurmak, kapısını yola doğru açmak” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “şrʿ” md.; Kāmus Tercümesi, “şrʿ” md.). Bedîî sanatlardan olan teşrî‘, “kasidenin asıl vezin ve kafiye sistemi yanında beyitlerin ortasında başka bir vezin veya vezinlere uygun düşecek şekilde iki veya daha çok kafiye düzeninin oluşturulması” şeklinde tanımlanır. Bu suretle kasidenin hem lafzî âhengi hem de anlam güzelliği arttırılmış olur ve kaside her kafiye düzenine göre müstakil şiir olma niteliğini korur. Teşrî‘ kök anlamıyla ilişkilendirilerek ana yola tâli bir yol ilâve etmeye benzetilmiştir. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr ve İbn Hicce’ye göre teşrî‘ anlam eksenli olmaktan ziyade görsel içerikli bir sanattır ve

tekellüften uzak değildir (el-Mes̱elü’s-sâʾir, III, 216; H̱izânetü’l-edeb, I, 269). İbnü’l-Esîr beyitlerin orta kesimini süsleyen teşrî‘ sanatını insan belini süsleyen kemere (vişâh) benzeterek tevşîh diye adlandırmıştır (el-Mes̱elü’s-sâʾir, III, 216). İbnü’l-Ecdâbî teşrî‘ türünü ilk ele alan âlimlerdendir ve bu sanata teşrî‘ yanında zü’l-kafiyeteyn ismini vermiştir (Süyûtî, s. 155). Harîrî, hem asıl vezin ve kafiye hem tâli vezin ve kafiye sistemine uyan kasideler nazmetmek suretiyle bu türle ilgili ilk örnekleri veren ediplerden olmuştur (Maḳāmât, s. 192-194). İbn Ebü’l-İsba‘, sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki ilişkiyi farkedemediği yahut garipsediği için bu sanata şeklî benzerliği esas alarak tev’em (ikiz) demiştir (Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 502). Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ’ta (Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 461) söz konusu kavramın dinî hükümlerle irtibatlı kullanılmasının teamül olarak kutsiyet kazandığını, dolayısıyla edebî sanatla irtibatlandırılmasının uygun olmayacağını ifade etmiştir. Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh el-Alevî bu tür şiire teşrî‘ denilmesindeki etimolojik ilgiyi, beyitlerin ortasına konan kafiye düzeniyle dinleyici ve okuyucuya asıl kafiyeye ulaşmada bir

yol açılmış olması şeklinde açıklamıştır (eṭ-Ṭırâz, III, 70).

Harîrî’nin yirmi üçüncü makāmesini teşkil eden el-Maḳāmetü’ş-şiʿriyye’de yer alan ve şu beyitlerle başlayan kasidesi türün en güzel örneklerindendir (s. 192-194):

يا خاطب الدنيا الدنيّة إنّها

شرَك الرّدي، وقرارة الأكدار

دارٌ متى ما أضحَكتْ في يومها

أبكتْ غدا، بُعْداً لها من دار

غاراتها لا تنقضي وأسيرها

لا يُفتَدى، بجلائل الأخطار

(Ey alçak dünyanın tâlibi olan kişi, dünya dediğin yer/Helâkın tuzağı, keder ve sıkıntıların merkezidir//Öyle bir yurt ki bir gün güldürecek olsa/Hemen ertesi gün ağlatır, olmaz olsun böyle yurt//Ölüm baskınlarının ardı arası kesilmez, esir ettikleri de/Değerli mallarla fidyesi ödense kurtarılamaz). Burada kasidenin tamamı kâmil bahrinin maktû vezninden müstakil bir şiirken, “er-redâ/gadâ/lâ-yüftedâ”nın oluşturduğu ara kafiyede durulup kesilmesi halinde kâmil bahrinin meczû vezninde müstakil bir şiir olabilmektedir (İbn Ebü’l-İsba‘, s. 523; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 462). Kadîm şairlerden Ahtal’ın uzun “Lâmiyye”sinde birkaç beyit teşrî‘ sanatına uygundur (Dîvân, s. 248):

أهي الصريمة منك، أَمّ مُحَلَّم

أم ذا الدّلال، فطال ذاك دلالا

ولقد عملت إذا العشار تروّحتْ

هدّجَ الرّئال، تكَبُّهُنّ شمالا

أنّا نُعجّل بالعبَيط لضيْفنا

قبلُ العيالِ، ونقتل الأبطالا

(Ey Ümmü Muhallem, bu senin davranışın ayrılık ve hicran mı yoksa bir naz ve işve mi; böylesi uzun naz ve işve!//Sen de bilirsin ki kuzey rüzgârının estiği çetin anlarda, on aylık gebe develer devekuşu yavrularının hızlı ve çevik adımlarla koşması gibi akşam vakti aç vaziyette eve döndüklerinde bile//Semiz ve sağlıklı hayvanlarımızı kesip çoluk çocuktan önce misafirlerimize ikram etmekte gecikmeyiz, [cenk zamanı geldiğinde] kahraman kimselerle vuruşmaktan geri kalmadığımız gibi). Burada beyitlerin tamamı kâmil bahrinin maktû vezninde müstakil bir şiirken orta kafiyede (delâl/riâl/ıyâl) kesilmesi halinde aynı bahrin meczû vezninde müstakil şiir olmaktadır (İbn Ebü'l-İsba', s. 503; Alevî, III, 72).

Teşrî' sanatının iki kafiye düzeninde gelen şiir örnekleri daha yaygın olmakla birlikte üç, dört ve daha fazla kafiye düzenine göre şekillendirilmiş örnekleri de vardır. Bunun için özellikle recez bahri tercih edilmiş, birinci kafiye bahrin menhûk veznini, ikinci kafiye meştûr veznini, üçüncü kafiye meczû veznini, dördüncü kafiye recez bahrinin tam veznini teşkil etmiştir. Harîrî'nin şu beyitleri recezin anılan vezinlerine uygun biçimde yedi kafiye düzenine göre kurulmuştur:

جُودي، على المستَهْتِر، الصّبّ، الجَوي

وتَعطفي، بوصالهِ، وتَرَحمي

ذا المبتلي، المتفكر، القلبِ، الشّجي

ثمّ اكشفي، عن حاله، لا تَظلمي

(Lutfet hakkındaki dedikodulara aldırmayan gözü yaşlı, bağrı yanık âşığına/Lutfet de vuslatını, merhametini esirgeme ondan//Şu derd-i gama müptelâ, aşk derdiyle gönlü üzgün ve efkâr yüklü âşığına/Sonra perişan halini sor, zulmetme ona). Burada şiir "râ" kafiyesinde kesilirse recezin menhûk vezninden müstakil bir şiir, "bâ" kafiyesinde kesilirse recezin ahaz meştûr vezninde, "yâ" kafiyesinde kesilirse recezin meştûr vezninde, "fâ"

kafiyesinde kesilirse recezin meczû vezninde, “hâ” kafiyesinde kesilirse bağımsız birer şiir özelliğini korumaktadır (Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 462-463).

BİBLİYOGRAFYA

Ahtal, Dîvân (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut 1413/1992, s. 248; Harîrî, Maḳāmât, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 192-194; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Meṡelü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 216-217; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1416/1995, s. 499-503, 523; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 460-463; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut 1402/1982, III, 70-72; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, I, 268-271; Süyûtî, Şerḥu ʿUḳūdi’l-cümân, Kahire 1358/1939, s. 155; İbn Ma’sûm, Envârü’r-rebîʿ fî envâʿi’l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, V, 353; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 173-174.

Halil İbrahim Kaçar

TEŞRİFAT

(تشريفات)

Osmanlı Devleti’nde protokol anlamında kullanılan terim.

Sözlükte “şereflendirme, bir kimsenin ziyaretiyle bir yeri veya kişiyi şereflendirmesi” anlamındaki teşrîf kelimesinin çoğulu olup “protokol/merasim” mânasını XVIII. yüzyılda kazanmıştır. Bazı İslâm devletlerinde hil‘atle aynı anlama gelen teşrif kelimesi Osmanlı Devleti’nde de benzer şekilde kullanılmıştır. Eflak ve Boğdan voyvodalarına, Kırım hanına, elçiler ve bazı muteber misafirlere ihtiyaçlarını karşılamak üzere veya sadece taltif maksadıyla yapılan nakdî ve aralarında hil‘atin de yer aldığı aynî harcamalarla vezîriâzamlara bazı durumlarda giydirilen hil‘atler teşrif diye isimlendirilmiştir. Teşriflerle ilgili görevleri bulunan Hazîne-i Âmire kâtibine II. Bayezid zamanında önce teşrîfî, ardından teşrifatî denilmiştir. Bu kâtibin görevlerinde ve konumunda XVII. yüzyıl sonları ile XVIII. yüzyıl başlarında meydana gelen değişim isminin ifade ettiği mânayı da etkilemiştir. Değişim sürecinin tamamlanmasından sonra teşrifatî artık başdefterdara bağlı bir hazine kâtibi değil doğrudan sadrazama bağlı ve protokol işlerinden sorumlu Bâbıâli görevlisi haline gelmiştir. Teşrifat kelimesinin protokol anlamı da bunun ardından ortaya çıkmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde oluşturulan ve divana bağlanan Teşrifat Kalemi teşrifatî (teşrifatçı/teşrîfâtî-i Dîvân-ı Hümâyun/teşrîfâtî-i Dîvân-ı Âlî) yönetiminde malî bir büro iken başdefterdarlığa bağlıydı ve görev yeri defterdarın konağı idi (defterdara bağlı diğer kalemler gibi Teşrifat Kalemi çalışanları da, “... mutlak her gün sabah namazından sonra gelip akşama değin defterdar olanların evlerinde oturup onların fermanlarına muntazır olup icrasında ihtimam ederler”, Teşrifatîzâde Mehmed, vr. 91a). Ayrıca Dîvân-ı Hümâyun’un toplandığı günler teşrifatî halife ve şâkirdleriyle birlikte hazır bulunur, gerektiğinde malî işlemlerle ilgilenirdi. Diğer hazine kâtipleri gibi hâcegândan sayılan teşrifatî

divanda onlarla birlikte otururdu. Başlangıçta teşriflerle ilişkili görevleri bulunduğu anlaşılan teşrifatî Kanûnî Sultan Süleyman zamanında pîşkeşle ilgili gelirlerle teşrif, in‘âm, âdet ve tasadduk denilen giderlerin günlük kayıtlarını tutardı. Gelirlerle ilgisi daha kısa sürmüş, masraflar hususundaki görevi ise XVII. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş, bu görev 1098-1105 (1687-1694) yılları arasında hemen tamamen rûznâmçe ve başmuhasebe kalemlerine devredilmiştir. Teşrifatînin görevleri arasına girmeden önce bu giderlere ait defterler rûznâmçeci tarafından tutulmuş ve içlerinde yer alan harcama türleriyle adlandırılmıştır (defteri in‘âmât, teşrîfât, âdât ve tasaddukat gibi). Görevin teşrifatîye geçişinden sonra adlandırmalarda teşrifat ilk sırada yer almış ve zamanla diğerleri terkedilerek sadece teşrifat kalmıştır. Böylece teşrifatînin tuttuğu masraf rûznâmçelerine “defteri teşrîfât” denilmiştir. Teşrifat defterleri giderler dışında padişaha gelen hediyelerin, bayram günlerinde huzura çıkacak ulemânın, tevcihat sebebiyle arza girecek olanların padişaha sunulmak üzere teşrifatçı tarafından yapılmış listeleri de kaydedilmiştir. Hem bu kayıtlar hem de ihtiva ettikleri masrafların büyük kısmının resmî günler ve merasimlerle ilgili oluşu sebebiyle defterlerden protokolle alâkalı bilgi edinmek mümkündür; bundan dolayı sonraki tarihlerde bu amaçla da kullanılmıştır.

Kuruma adını vermiş olan teşrif kelimesi XVI. yüzyıldan sonra bu giderlerin farklı isimler almasıyla birlikte ve zamanla ortadan kalkmıştır. Sadece padişah tarafından çeşitli hükümdarlar, Kırım hanı ve serdarlara bir nâme veya hatt-ı hümâyunla gönderilen hil‘at ve bunun tamamlayıcısı olan sorguç, kılıç gibi şeyleri ifade için teşrifat kelimesi “hümâyun, şâhâne, mülûkâne, seniyye” gibi sıfatlarla birlikte tamlama halinde devam etmiştir. Teşrifatın maliye kalemi olduğu dönemde protokol kuralları örfî kanunlar içinde yer alıyordu ve nişancının sorumluluğundaydı. Bu husustaki bir ihtilâfın çözümünde ve nihaî kanunun tesbitinde merci nişancılık makamıydı (Tevkiî Kanunnâmesi’nde nişancının bu husustaki görevi, “Ve kavânîn-i Osmâniyye ve merâsim-i sultâniyye nişancılardan sual olunagelmiştir; sâbıkta bunlara ‘müftî-i kānûn’ ıtlâk olunmuştur” ifadesiyle yer almıştır. s. 516). Dolayısıyla bu dönemde kurallar kanun diye nitelenmiştir.

Merasime dair kurallar ilk defa Fâtih Sultan Mehmed devrinde teşkilâtla beraber bir kanunnâmede toplanmıştır. Padişahın emriyle, dönemin

nişancısı Leyszâde Mehmed Efendi tarafından o zamana kadar oluşan kurallar yeni ihtiyaçlarla tamamlanmak suretiyle derlenmiş ve padişahın ağzından yazılmıştır. Üç bölüm halinde düzenlenen kanunnâmede protokole dair mâlûmat ilk iki bölümde yer almıştır. İlk bölümde merkez ve taşra üst düzey görevlilerinin bürokrasi içerisindeki konumları ve protokoldeki yerleri, ikinci bölümde arz, divan, bayram ve sefere çıkışa dair temel kurallar belirlenmiştir. Bilhassa XVI. yüzyıla kadar ilmiye mensupları arasından seçilen nişancı hukukî donanımı sayesinde örfî kanunlarla ilgili yorum yapabilme yeterliliğine sahipti. Ayrıca protokol kurallarının dayanağı olan teşkilât kanunlarını da iyi bildiğinden ihtilâf halinde sağlıklı çözümler üretebiliyordu. Dolayısıyla bu dönemde merasim tafsilâtlı şekilde yazılmayıp sadece temel kuralların belirlenmesiyle yetinilmiştir. Fakat daha sonra ayrıntılı kayıtlara ihtiyaç duyulmuştur. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren merasimlere dair kanunlardan bir kısmının kanun bilenlerin kalmaması yüzünden uygulamadan düşüp unutulmasından sıkça şikâyet edilmiştir. Bu sebeple IV. Mehmed zamanında Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın emriyle Tevkiî (Nişancı) Abdurrahman Abdi Paşa, muhtemelen 1676-1678 yılları arasında teşkilât kanunlarından tamamen arınmış olmasa da ilk müstakil Osmanlı protokol mecmuası sayılabilecek bir kanunnâme hazırlamıştır. Divanlar, arz, bayram, mevlid, sefere çıkış, elçi kabulü, ulûfe dağıtımı ile devlet ricâli ve üst düzey görevlilerle ilgili kanunların yer aldığı Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi protokole dair bir nişancının yaptığı son kanunnâme olmuştur. Dönemin nişancıları tarafından derlenmiş Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesiyle Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi yürürlük kaynağı olarak kullanılmıştır. Fâtih'in teşkilât kanunnâmesinin XVII. yüzyıl başlarında Dîvân-ı Hümâyun'da bir nüshasının bulundurulmasına devam edildiği bilinmektedir. Benzer şekilde Tevkiî Kanunnâmesi, teşrifat defteri adı altında ilk merasim vekāyi' defterlerinin ortaya çıkışından sonra bir süre daha uygulamalara esas olmuştur.

Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'nin yazılışının ardından nişancının protokol hususundaki sorumluluğu malî görevlerinin önemli kısmı üzerinden alınmış olan teşrifata devredilmiştir. Görev değişimiyle birlikte teşrifatçının tuttuğu defteri teşrîfâtların içeriği değişmiş ve protokole dair derlemelere dönüşerek kanunnâmelerin yerini almıştır. Protokol konusunda nişancılığın yerini alan Teşrifat Kalemi'nden beklenen görev uygulamalara

esas olmak üzere ayrıntılı kayıtların oluşturulmasıdır (protokol hizmetlerine dair görevlerin teşrifatta toplanması tedrîcî olmuş ve geniş ölçüde Tanzimat'tan sonra tamamlanmıştır; bu tür hizmetler çoğunlukla çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı ile kendilerine bağlı çavuş ve kapıcılara aitti; ayrıca Dârüssaâde ağasının padişahın hususi teşrifatçılığı sayılabilecek görevleri vardı). Kısa sürede bu görev günlük olayların yazılması şeklini almıştır. Kalemdeki görev değişimi uzun süre teşrifatçılık yapan Ni'metî Ahmed Efendi zamanına rastlamaktadır. Değişimin ardından Teşrifat Kalemi, III. Ahmed'in saltanatında 1713 yılı öncesinde Bâbıâli'ye geçerek doğrudan sadrazama bağlanmıştır.

Ni'metî Ahmed Efendi zamanına ait merasim vekāyii üslûbunda evrak mevcutsa da bunların düzenli olmadığı ve henüz defter halinde toplanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim oğlu Teşrifatîzâde Mehmed Efendi tarafından derlenen Defteri Teşrîfât'ın muhtevası kanunnâmelere yakındır. Kaynakları arasında Dîvân-ı Hümâyun'un kanunları iyi bilen mensupları, kanunnâmeler ve tarih kitapları ile birlikte Ni'metî Ahmed Efendi'nin teşrifatçılık dönemi evrakının da yer aldığı bu çalışmada vekāyi' üslûbuyla bazı kayıtlar yer almışsa da bunlar azdır (bk. DEFTERi TEŞRÎFÂT). Ayrıca Ni'metî Ahmed Efendi'ye ait olup İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın yaptığı nakillerden muhtevasının Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'ne benzerlik gösterdiği anlaşılan derleme de kanunnâme diye isimlendirilmiştir. Bu ikisi hem isim hem muhtevalarıyla geçiş dönemini aksettirmesi bakımından önemlidir. Bundan sonra günlük olaylar düzenli biçimde kaydedilmiştir.

Teşrifat Kalemi'ndeki bu yenilik, vekāyi'nüvislik müessesesinin ortaya çıkışı ile aynı zamanda ve aynı ihtiyaçla olmuştur. Tevkiî Abdurrahman Abdi Paşa, nişancılıktan önce IV. Mehmed'in sırkâtipliği görevinde iken onun emriyle 1648-1682 yılları arasını içeren bir vekāyi'nâme (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi) kaleme almıştır. Kanunnâme merasim vekāyiinin, vekāyi'nâme de siyasî hadiselerin resmen ve düzenli biçimde yazılmaya başlanmasında bir ön hazırlık teşkil etmiş, hem vak'anüvislik hem teşrifat müessesesinin bu görevlerle ortaya çıkışı bu iki eserin ardından gerçekleşmiştir. Diğer taraftan

vak‘anüvislik görevine ilk defa tayin edilen Mustafa Naîm (Naîmâ) Efendi 7 Şubat 1709 - 28 Ocak 1712 tarihlerinde teşrifatçılık görevinde bulunmuştur. Muhtemelen günlük vekāyi‘ tahrir görevinin verildiği ilk teşrifatçı Naîmâ’dır. Onun görev dönemine ait merasim vekāyii tesbit edilememekle beraber görevden ayrılışından sonra 1713 yılından itibaren günlük vekāyi‘ defterleri mevcuttur.

Önceleri bizzat teşrifatçıların tuttuğu vekāyi‘ defterleri XVIII. yüzyılın ortalarına kadar oldukça düzenli biçimde sürmüş, fakat kayıtlar arttıkça uygulamalara esas alınmak üzere bu defterlere müracaat zorlaşmıştır. Bunun üzerine kanunnâmelerde olduğu gibi esas kuralı bildiren kayıtlara ihtiyaç duyulmuş ve Nâilî Abdullah Paşa’nın Defteri Teşrîfât’ı bu ihtiyacı karşılamak için kaleme alınmıştır. I. Mahmud’un, “fî-mâ-ba‘d bu Defteri Teşrîfât düstûrü’l-amel tutulup teşrîfâtî bulunanlar hıfz ve hilâfından ihtirâz oluna” şeklindeki hatt-ı hümâyununu taşıması sebebiyle “hatlı defter” diye de tanınan bu defterden sonra vekāyi‘ tahriri hususunda önceleri gösterilen titizlik kaybolmuştur. III. Selim zamanında yeni bir sistem içinde kayıtlar tekrar düzenli hale getirilmek istenmiş, günlük olarak vekāyi‘ (mufassal) yerine vukūât (icmâl) defterleri tutulmaya başlanmıştır. Sadece haber kabilinden bilgilere yer verilen defterler tevcihat kayıtları bakımından da önemlidir. Merasim düzeni ve protokol kurallarını ihtiva etmek üzere bir gruplandırma yapılarak her grup için ayrı defter düzenlenmiştir. Bunlar içerdikleri konuda tam bilgi vermeyi amaçlamış görünmekte, ancak bütün vekāyii aksettirmemektedir. Tanzimat’la birlikte diplomasi alanı başta olmak üzere merasim kurallarında ve bu kuralların oluşumunda meydana gelen değişim müessesenin yapısı ve görev alanı yanında evrakında da farklılıklara yol açmıştır. Nitekim bu dönemde hil‘atler yerine nişan ve madalyalar kurumu önemli ölçüde meşgul etmiştir. Artık kurallar da önceden ayrıntılı biçimde belirlendiğinden vekāyi‘ kaydı önemini kaybetmiş, fakat tamamen terkedilmemiştir. III. Selim zamanında başlayan tasnifli defterlere benzer bazı defterlerle merasimlerin icra safhasına ait evrakların kaydedildiği müstakil defterler tutulmuştur. Günlük vukuat defterleri ise rütbe ve görev tevcihatı kayıt defterlerine dönüşmüştür.

XVI ve XVII. yüzyıllarda maliye, XVIII ve XIX. yüzyıllarda sadâret dairesi olan Dîvân-ı Hümâyun teşrifatçılığı XX. yüzyılın başlarına kadar varlığını korumuştur. Ancak Tanzimat öncesinde teşrifatla ilgili tek kuruluş iken yeni

kurumların teşkiliyle görevleri bölünmüştür. Maliye görevlisi teşrifatî (teşrîfâtî-i Dîvân-ı Hümâyun) hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun'a dahildi. Kalemde kendisine yardımcı olmak üzere bir halife ile şâkirdler bulunurdu. XVII. yüzyılın sonlarındaki görev değişiminin ardından Bâbıâli'ye geçerek sadrazam dairesine bağlanan kalemin önemiyle birlikte personel sayısı da artmıştır. Önce halife sayısı çoğalmış ve en kıdemlisine serhalife denilmiştir. Bunu yeni isimlerle yapılan görevlendirmeler takip etmiş ve kalem çalışanları sırasıyla şöylece şekillenmiştir: Teşrîfâtî-i Dîvân-ı Hümâyun, kesedar (1767'den itibaren), serhalife, kesedar yamağı (1798'den itibaren) ve sayıları genellikle beş kadar olan şâkirdler (halife/mülâzım/yamak). XIX. yüzyılın ortalarında kesedarlığın yerini muavinlik almış, kesedar yamağına bir süre muavin yamağı, daha sonra muavin refiki denilmiştir. 1902'de serhalifelik kaldırılmıştır. Bâbıâli'ye geçiş öncesinde ek olarak yürütmeye başladığı devâtdârlık-ı Dîvân-ı Hümâyun görevini de sürdüren teşrifatçının hâcegân içerisindeki yeri yükselmiş, bu dönemde dört gruba ayrılan hâcegânın aşağıdan ikinci (üst kürkü giyen, fakat sadrazamın kendileri için ayağa kalkması gerekmeyen) grubuna dahil olmuştur.

Tanzimat'ın ardından ikinci bir teşrifat kurumu olarak Hariciye Nezâreti'ne bağlı Hariciye Teşrifatçılığı (1846-1909) tesis edilmiştir. Başlangıçta "teşrîfât-ı hâriciyye memuru" denilen tek görevlisi bulunan kuruma sonradan bir yardımcı görevlendirilmiştir. II. Abdülhamid zamanında muavin sayısı önce ikiye, ardından üçe yükseltilmiştir. Üçüncü teşrifat kurumu, II. Abdülhamid döneminin cülûstan elli gün sonrasına rastlayan ilk bayramı (ramazan) sırasında ortaya çıkmıştır. Nezâret adı altında ve mevcut iki teşrifat kurumunun üzerinde tesis edilen bu kuruluş karmaşık bir yapıya sahiptir. Ortaya çıkışı, anayasa hazırlık çalışmalarının yoğun biçimde sürdüğü zamana rastlayan Teşrîfât-ı Umûmiyye Nezâreti (1876-1909) resmen sadârete bağlı, ancak fiilen Yıldız Sarayı'nda görevliydi. Diğer taraftan idarî bakımdan ve tayin işlemlerinde nâzıra bağlanan Dîvân-ı Hümâyun Teşrifatçılığı'nın sadrazama, Hariciye Teşrifatçılığı'nın hariciye nâzırına bağlılığı devam etmiştir. Görevleri bakımından nezâret Hariciye Teşrifatçılığı'na yakın olmuş ve nâzırlığa genellikle hariciye teşrifatçıları tayin edilmiştir (toplam dört nâzırdan üçü Hariciye Teşrifatçılığı'ndan, diğeri Dîvân-ı Hümâyun Tercümanlığı'ndan gelmiştir). Görev yakınlığı sebebiyle nezâretin kuruluşunun ardından Hariciye Teşrifatçılığı'na gerek

duyulmayıp üç buçuk yıl kadar boş bırakılmış, bazı elçilerin şikâyet ve talepleri üzerine yeniden tayin yapılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 1909'da Dâire-i Sadâret-i Uzmâ dahilinde Teşrîfât-ı Umûmiyye Dairesi'nin teşkil edilmesiyle mevcut teşrifat kurumlarına ait görevler bir araya toplanmıştır. Dairenin, umum müdürün idaresi altında bir müdürü (teşrîfât-ı dâhiliye müdürü) ve müdür muaviniyle sayıları genellikle beş kadar olan memuru (teşrifatçı) bulunuyordu. Umum müdür genelde teşrîfât-ı umûmiyye nâzırının, müdür de Dîvân-ı Hümâyun teşrifatçısının görevlerini üstlenmişti. Son dönemde ayrıca askeriye, bahriye, ilmiye ve veliaht teşrifatçılığı görevlerine rastlanmaktadır. Bunlar genellikle müstakil olmayıp ek görev şeklinde yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.71, vr. 5a, 19b, 52b, 82a, 97a, 124b, 143b, 155a, 172b, 195b, 216a, 226b; BA, KK, nr. 1764; Kānûnnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 131a, 281a-b; Mevkūfatî Abdullah b. İbrâhim, Vâkıât-ı Rûzmerre, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2437, vr. 168a-b; Fâtih'in Teşkilât Kanûn-nâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 11, 29-46; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 91a, 95a-b, 107a-108b; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2150, vr. 46a; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānûn-nâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 497-544; Abdullah Nâilî Paşa, Mukaddime-i Kavânîn-i Teşrîfât, Âtıf Efendi Ktp., M. Z. Pakalın, nr. 28/340, s. 32, 36; Filiz Çalışkan, Osmanlı Devletinde Teşrifat Kalemi ve Teşrifatçılık (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler, İstanbul 2004, tür.yer.

Filiz Karaca

TEŞRÎFÂT-ı KADÎME

(تشريفات قديمة)

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin (ö. 1848) Osmanlı Devleti'nde teşrifat kaidelerine dair eseri.

İlmiye mesleğinde Rumeli kazaskerliğine kadar yükselen, nakîbüleşraflık, Takvîm-i Vekāyi' ve Mekâtib-i Umûmiyye nâzırlığı gibi görevlerde bulunan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin devlete ait çeşitli toplantı, merasim ve ziyaretlerde uyulan âdetleri, verilen hediyeleri konu alan eseri

benzerleri arasında önemli bir yere sahiptir. Eser muhtemelen, matbu nüshasında Usûl-i Atîka-i Teşrîfât-ı Devleti Aliyye-i Osmâniyye'ye Dair Risâle başlığının bulunması sebebiyle Teşrîfât-ı Kadîme diye tanınmıştır. Müellifin kitabına herhangi bir ad vermediği, ancak "Kitâb-ı Teşrîfât" ismini vermeyi düşündüğü söylenebilir (İÜ Ktp., nr. 2692, vr. 72a). Nüshaları arasındaki farklılıklar, ilâveler, konuların ele alınışındaki dağınıklık ve çoğu yerde belirli tarihlerdeki merasimlerin nakledilmesi eserin henüz tamamlanmamış olduğuna işaret eder. Eserde mevlid kandilinde ve hacıların dönüş haberi alındığında yapılan işler, hırka-i şerif ziyareti, surre-i hümâyunun uğurlanması, ramazan ayındaki iftar davetlerinin ne şekilde gerçekleşeceği, bayramlaşmanın nasıl yapılacağı, bu esnada verilecek hediyeler, ulûfe dağıtımı sırasındaki uygulama, elçilerin mektup teslim merasimi, divan günlerinde uygulanan tören, donanmanın İstanbul'dan çıkışında ve dönüşünde düzenlenen merasim, sultan, şehzade ve ileri gelen devlet ricâlinin vefatlarında yapılan işler, Rusya, İspanya, Nemçe, Felemenk, İngiltere, Fransa, Saksonya devletleri elçilerinin kabullerinde uygulanan merasim gibi devletin resmî teşrifatı bazan yeri ve zamanı belirtilen olaylardan hareketle anlatılmaktadır. Ancak eser yazıldığı tarihlerdeki bütün merasimleri ihtiva etmediği gibi ele aldığı törenlerin ayrıntılarına da girmemiştir. Esad Efendi faydalandığı kaynakları yer yer teşrifat defterleri, vekilharç ağa defteri, hatt-ı şerif ile muanven defter, rûznâmçe defteri şeklinde belirtmiş, bazan da kendi gözlemlerini aktarmıştır.

Teşrîfât-ı Kadîme 1287'de (1870) İstanbul'da basılmıştır. Eserin tıpkıbasımlı neşri yapıldığı gibi (İstanbul 1979) matbu metin kısmen yazma metinle karşılaştırılarak açıklamalı ve sadeleştirilmiş olarak da yayımlanmıştır (Yavuz Ercan, Osmanlılarda Töre ve Törenler [Teşrifât-ı Kadîme], İstanbul 1979). Matbu nüshanın genel bir indeksi yapılmıştır (Cahid Baltacı, "Es'ad Efendi ve Teşrîfât-ı Kadîme", İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, IV/3, s. 97-128). Teşrîfât-ı Kadîme'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshası (Esad Efendi, nr. 3370) ilk matbu nüsha ile küçük farklılıklar dışında hemen hemen aynıdır. Bu sebeple ilk baskısının bu yazma esas alınarak hazırlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2692) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Müteferrik, nr. 52) kütüphanelerindeki nüshaları ise matbu nüshanın 132. sayfasına kadar gelmekte, buradan itibaren matbu nüshadan farklı ve ayrıntılı biçimde Rus ve Fransız elçileriyle Fransa'ya gidecek elçilere vb.ne uygulanacak merasimle ilgili bilgiler verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, hazırlayanın girişi, s. LVI-LVII; Filiz Karaca, Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler, İstanbul 2004, tür.yer.

Ziya Yılmazer

TEŞRİFATÎZÂDE MEHMED EFENDİ

XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşayan, Osmanlı teşrifat kanunlarını derlediği Defteri Teşrîfât adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi

(bk. DEFTERi TEŞRÎFÂT).

TEŞRÎH

(التشريح)

Canlıların temel yapısını ve organların birbiriyle ilişkisini inceleyen bilim dalı, anatomi; otopsi.

Sözlükte “kesmek, kesip yarmak; açmak, açıklamak” anlamlarındaki şerh kökünden türeyen teşrîh tıpta “cesedin açılarak incelenmesi, otopsi” demektir; ilmü’t-teşrîh ise anatomi bilimidir. Başlangıçtan beri hekimler tedavideki başarının insan bedenini yakından tanımaya, onun kemik, kas, sinir, damar ve diğer organlarının yapısını, birbiriyle ilişkisini incelemeye bağlı olduğunu bilmekteydi. Milâttan önce 3000’lerden kalma Mısır hiyeroglifleri o çağlarda bile insan anatomisine dair bazı bilgilerin bulunduğunu göstermektedir. Eskiçağ’larda ölünün bedeni kutsal sayıldığından otopsi yapmak günah kabul ediliyordu. Milâttan önce 500 yıllarında bazı durumlarda otopsiye izin verilmiş ve ilk defa Cronlu Alcmeon bir kitap telif edip zihnî faaliyetlerin merkezinin beyin olduğunu göstermişti. Yıllar sonra insan cesedi üzerinde otopsi yaparak anatomiyi cerrahiden ayıran, onu bağımsız bir alan telakki eden ve yazdığı eserde ilk defa “anatomia” terimini kullanan hekim İskenderiyeli Herophilus’tur (el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye,

VI, 449). Modern tıbbın babası sayılan Hipokrat’ın, İlkçağ’da uygulanan geleneksel dinî-sihrî tedavi yöntemlerine karşı akla ve tecrübeye dayanan tıp anlayışını öne çıkarmakla birlikte hastaların kobay olarak kullanılmasını ve kadavralar üzerinde teşrîh yapılmasını kabul etmediğinden anatomiye katkıda bulunduğu söylenemez. Damarların içinin hava ile dolu olduğu görüşü gibi ona ait birçok yanlışlık müslüman hekimler tarafından düzeltilmiştir (a.g.e., VI, 445). Hipokrat’ın tıpla ilgili eserlerini İslâmî döneme intikal ettiren ve Antik Roma’nın en ünlü hekimi sayılan Galen’in (Câlînûs) anatomiye önemli hizmetleri bulunmasına rağmen araştırmalarını köpek, maymun ve domuz gibi hayvanlar üzerinde yürüttüğü için insan anatomisi hakkında verdiği bilgiler yeterli sayılmamış, müslüman hekimlerce hayli eksiklik ve yanlış tesbit edilerek düzeltilip

tamamlanmıştır. Bununla birlikte Eski Dünya’dan Arapça’ya yapılan tercümeler arasında Galen’in eserleri önemli bir yer tutmakta ve İslâm tıbbının gelişmesindeki payının büyük olduğu kabul edilmektedir. Klasik kaynaklarda ona ait anatomiyle ilgili yedi eserin Hubeyş b. Hasan tarafından Arapça’ya çevrildiği kaydedilmektedir (İbnü’l-Kıftî, s. 129-130). Ancak “İslâm dünyasının Câlînûs’u” unvanıyla anılan Ebû Bekir er-Râzî, Kitâbü’ş-Şükûk ʿalâ Câlînûs adıyla bir kitap yazarak Galen’in tıptaki otoritesini hayli sarsmıştır. Meselâ onun görmeyle ilgili teorisini matematik açıklamalara dayandırıldığı gerekçesiyle hatalı bulur ve insan nefsini (ruh) kalbin kıvrımları arasında latif bir cisim şeklinde yorumlayan teorisini de şiddetle reddeder (DİA, VII, 33).

İslâm tıbbında anatomiyle ilgili en ayrıntılı bilgileri veren âlim, el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb adlı eserinin birinci cildine ait ilk üç bölümün kırk faslını anatomiye ayıran İbn Sînâ’dır. Onun verdiği bilgiler arasında kalp-damar sistemi, mide, göz ve kafa çiftlerine ilişkin görüşleri dikkat çekmektedir. İbn Sînâ, Galen’in konuyla ilgili açıklamalarını zaman zaman eleştirerek kendi görüşlerini ortaya koyar. Meselâ ceninin teşekkülünde gelişimini tamamlayan ilk organın kalp olduğunun tesbiti, kafa çiftleri denilen beyinden çıkan sinir çiftleriyle ilgili koku sinirini beyinden çıkan sinir çiftleri sınıflamasına birinci çift olarak dahil etmesi ve iç organlarda duyu bulunmadığından acıyı algılamadığını, acı hissinin organları kuşatan zarlardan kaynaklandığını keşfetmesi büyük önem taşımaktadır. Ayrıca İbn Sînâ cerrahî müdahaleler için anatomik yapının çok iyi bilinmesi gereği üzerinde durur ve organların birbirine karşı pozisyonunu bilmeyen ya da vücuttaki konumundan haberdar olmayan kişilerin herhangi bir operasyona kalkışmamaları gerektiğini ifade eder. Onun bu açıklamaları kendisinin teşrîh yaptığı ihtimalini akla getirmektedir.

Anatomi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Abdüllatîf el-Bağdâdî, 1199-1201 yıllarında Mısır’da yaşanan kıtlığı konu aldığı el-İfâde ve’l-iʿtibâr adlı eserinde (s. 103-104), Kahire yakınlarındaki bir tepecikte ortaya çıkan iskelet yığınında 20.000 iskelet gördüğünü ve bunlar üzerindeki araştırmaları sayesinde Galen’in dediğinin aksine alt çene kemiğinin iki parçadan değil tek parçadan meydana geldiğini tesbit ettiğini söylemektedir. Ayrıca el-Kifâye fi’ṭ-ṭıb’da insan fizyolojisi ve anatomisi hakkında açıklamalarda bulunurken erişkinlerin vücudundaki kemik sayısının 228

olduğunu söyler ki modern tıbba göre bu sayı 206'dır (Köker - Karabulut, s. 31). Meşhur hekim Zehrâvî, Kitâbü't-Taṣrîf adlı eserinde verdiği ayrıntılı cerrahî bilgilerin yanı sıra belli ölçüde de olsa anatomik yapıyla ilgili bazı açıklamalar yapmıştır. XIII. yüzyılda yaşayan İbnü'n-Nefîs, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun ilk üç bölümünü oluşturan anatomi kısmına yazdığı Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn adlı eserinde bilinenin aksine kalbin sağ ve sol tarafında herhangi bir delik bulunmadığını söylemektedir. Bu durumda kalbin sağ tarafına gelen kan sol tarafa geçemez; önce akciğer atar damarı ile akciğerlere gider ve akciğer toplar damarı ile kalbin sol tarafına gelir. Böylece İbnü'n-Nefîs, Batı'da 1553'te Micheal Servetus (Christianismi Restitutio) ve 1559'da Realdus Colombus (De re Medicine) tarafından açıklanmasından yaklaşık üç yüzyıl önce küçük kan dolaşımını keşfeden ilk hekim unvanını almıştır.

Osmanlılar'da da ilm-i teşrîh tıp ilminin temeli kabul edilmiş ve tıpla ilgili eserlerde genellikle bu konuda bilgi verilmiştir. Bu alandaki ilk basit açıklamalara "Anadolu'nun İbn Sînâ'sı" diye anılan Hacı Paşa'nın Teshîl adlı eserinde rastlanmaktadır. XV. yüzyılın belli başlı hekim ve cerrahlarından Şerefeddin Sabuncuoğlu, Cerrâhiyye-i İlhâniyye adlı eserinde cerrahinin yanı sıra anatomi hakkında da açıklamalar yapmıştır. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde anatomi önemini korumuş, bu devrin hekimlerinden Dâvûd-i Antâkî yazdığı tıp eserlerinde insanın vücut yapısını kuş gibi bazı hayvanların yapısıyla karşılaştırmalı biçimde anlatmıştır. Dolayısıyla onun çalışmaları mukayeseli anatomi olarak değerlendirilebilir. Yine bu yüzyıl hekimlerinden Ahî Çelebi, Risâle-i Hasâtü'l-kilye ve'l-mesâne adlı kısa kitabında böbrek, mesane taşları ve bunların tedavileriyle ilgili bilgilere geçmeden önce bu organların anatomisini tanıtmıştır. Osmanlılar'da anatomiye dair kaleme alınmış en önemli eserlerden biri, aynı zamanda tek müstakil Osmanlı anatomi kitabı olan Şemseddîn-i Itâkî'nin Teşrîhu'l-ebdân ve Tercümân-ı Kıbâle-i Feylesûfân'ıdır (yazılışı 1041/1632). Bu eserde yer alan renkli anatomik resimlerin bir grubu klasik anatomi şemaları olup benzerlerine XIV. yüzyılda yaşayan Mansûr b. Muhammed b. Ahmed-i Şîrâzî'nin Farsça Kitâb-ı Teşrîḥu'l-ebdân'ında rastlanmaktadır. İkinci grup resimler ise yazarın içeriğinden de yararlandığı anlaşılan Andreas Vesalius'un (ö. 1563) Fabrica adlı eserinden kopya edilmiştir. Şemseddîn-i Itâkî'nin kitabında bizzat yaptığı çalışmalara dayanarak verdiği anatomi şemaları da vardır ve bunlar kitaptaki

açıklamalarla uyum göstermektedir; beşinci kafa çifti ve onun dağılımını gösteren şemalar gibi.

XVII. yüzyıl hekimlerinden Emîr Çelebi'nin kaleme aldığı Enmûzecü't-tıb'da anatominin şemalarla öğretilemeyeceği, insan vücudunun doğru şekilde ancak teşrîh yapmak suretiyle öğrenilebileceği vurgulanmaktadır. XIX. yüzyılda Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Batı kaynaklarından aldığı anatomi şemalarını ihtiva eden ve Türkçe basılmış ilk anatomi kitabı olan Mir'âtü'l-ebdân fî teşrîhi a'zâi'l-insân adlı eserinde her organ hakkında çok ayrıntılı bilgiler vermektedir. Eserin bir nüshası devrin padişahına sunulmuştur. 1806'da Üsküdar Selimiye Kışlası'ndaki kemiklerin Süleymaniye Tıp Medresesi'ne nakli, Türk hekimleri tarafından insan anatomisiyle ilgili her türlü malzemenin ne kadar önemsendiğini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur. Osmanlılar'da otopsi II. Mahmud'un izniyle 1838'de, anatomi derslerinin resim ve şemalarla verilemeyeceğini ifade eden Bernard'ın öncülüğünde Tersâne-i Âmire prangasında ölenlerin cesetleri üzerinde olmak üzere Tıp Okulu'nda başlatılmıştır (BA, İrade, nr. 1257, 1771).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-Kânûn fi't-tıb (trc. Esin Kâhya), Ankara 2000; Rhazes, Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie, Leiden 1896, s. 3-23; Abdüllatîf el-Bağdâdî, el-İfâde ve'l-iʿtibâr (nşr. Ahmed Gassân Sabânû), Dımaşk 1403/1983, s. 103-104; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 129-130; Mansur b. Muhammed b. Ahmed, Kitab-ı Teşrihü'l-ebdan mine't-Tıb (trc. Esin Kâhya -

Betül Bilgen), Ankara 2008; Dâvûd-i Antâkî, Teẕkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmiʿ li'l-ʿacebi'l-ʿucâb, Kahire 1282; G. Perrot, Souvenirs d'un voyage en Asie mineure, Paris 1864, s. 100-101; P. de Koning, Trois Traités d'anatomie arabes, Leiden 1903; M. Simon, Sieben Bücher der Anatomie des Galen, Leipzig 1906; E. G. Browne, Arabian Medicine, London 1921; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Paris 1939) (haz.

Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 129-130; C. L. Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge 1951, s. 192-193; A. Vesalius, Fabrica, Bruxelles 1964; Ahmet Hulûsi Köker - Ali Rıza Karabulut, “Anatomi Bilgileri”, Abdüllatif Bağdâdi, Kayseri 1992, s. 31; Esin Kâhya, Şemseddîn-i İtâkî’nin Resimli Anatomi Kitabı, Ankara 1996; a.mlf., “Bizde Disseksiyon Ne Zaman ve Nasıl Başladı?”, TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 739-759; Max Meyerhof, “Ibn an-Nafis (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation”, ISIS, XXIII (1935), s. 100-120; Yûsuf Mahlûf, “et-Teşrîḥ”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 445-451; Yûnus Kerâmetî, “Teşrîḥ”, DMBİ, XV, 363-369; İlhan Kutluer, “Câlînûs”, DİA, VII, 33; Emilie Savage-Smith, “Tas̱ẖrīḥ”, EI² (İng.), X, 354-356.

Esin Kâhya

TEŞRÎK

(التشريق)

Kurban bayramının son üç gününü kapsayan zaman dilimine ve zilhicce ayının belli günlerinde farz namazların ardından söylenen tekbire verilen ad.

Sözlükte “doğuya doğru gitmek; eti parçalayıp kayalar üzerine sererek güneşte kurutmak; yüksek sesle tekbir almak, bayram namazını kılmak için musallâya (müşerrak) çıkmak” anlamlarındaki teşrîk, terim olarak zilhiccenin muayyen günlerinde farz namazların ardından özel lafızlarla tekbir getirmeyi ifade eder. Bu tekbirlere “teşrîk tekbirleri” (tekbîrâtü’t-teşrîk), tekbirlerin alındığı günlere “teşrîk günleri” (eyyâmü’t-teşrîk) denilir. Tekbîrü’t-teşrîk lafzını daha çok Hanefîler ile Zeydîler ve bir kısım Mâlikîler, eyyâmü’t-teşrîki fıkıh mezheplerinin tamamı kullanır. Şâfiîler ve Hanbelîler bayram günlerinde bayram namazı ve hutbesi dışında söylenen tekbirlerden çarşı, pazar, cami, ev gibi yerlerde namazlara bağlı olmadan alınanlara “mürsel/mutlak tekbir”, namazların arkasından alınanlara “mukayyed tekbir” adını verirler (Şirbînî, I, 314).

Zilhiccenin 9-13. günleri arasında yoğun bir şekilde icra edilen hac menâsikinin çeşidi, mekânı, vakti gibi hususlar dikkate alınarak bu ayın 8. günü “terviye”, 9. günü “arefe”, 10. günü “nahr/zebh” günü, 11-13. günleri teşrîk günleri diye adlandırılır. Ayrıca dört gün olan kurban bayramının ilk üç gününde kurban kesilebildiği için bu günlere “eyyâmü’n-nahr” adı da verilir. Bayramın birinci gününden sonraki üç güne teşrîk denmesi yaygın olmakla birlikte arefe ve nahr günlerini ilâve etmek suretiyle bunun sayısını beş güne çıkaranlar da vardır. Hacılar zilhiccenin 11-13. gecelerini Mina’da geçirirler ve bu günlerde tekbirle cemrelere taş atarlar. Bu üç güne ve namazların ardından alınan tekbirlere teşrîk isminin verilmesinin sebepleri hakkında, eskiden bayramın ilk günü kesilen kurbanların etlerinin taşlara serilerek güneşte kurutulması, bayram namazının bayramın ilk günü işrak vaktinde kılınmaya başlanması ve farz namazların arkasından okunan tekbirlerin çoğunun bu günlere denk gelmesi gibi açıklamalar yapılmıştır

(Lisânü’l-ʿArab, “şrḳ” md.; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 185). Buna bağlı olarak arefe ile bayramın birinci günü de teşrîk günlerine dahil olmuştur. Bazı âlimler, kelimenin “tekbiri yüksek sesle söylemek” anlamıyla bağlantı kurup tekbirlere bundan dolayı teşrîk isminin verildiğini söylemişlerdir (Serahsî, II, 44; Kâsânî, I, 198; Şevkânî, III, 357).

Kur’ân-ı Kerîm’de teşrîk kelimesi geçmemekle birlikte bu tekbirlere ve teşrîk günlerine delâlet eden âyetler yer almaktadır (el-Bakara 2/198-203; el-Hac 22/27-37). Fakihlerin çoğunluğuna göre belli günlerde Allah’ın zikredilmesinin istendiği âyetlerde (el-Bakara 2/203) kastedilen günler teşrîk günleri, zikirden maksat teşrîk tekbirleridir. Bu tekbirler, Allah’ın konukları sayılan hacıların Kâbe’den yükselen tekbir ve zikirlerine bütün dünya müslümanlarının katılıp Allah’ın yüceliğini ilân etmelerini anlatır. Söz konusu âyetlerle ilgili çeşitli yorumlar bulunmakla birlikte İbn Abbas’ın, “Allah’ı sayılı günlerde zikredin” âyetindeki (el-Bakara 2/203) “sayılı günler”i eyyâmü’t-teşrîk, “Bilinen günlerde Allah’ın ismini zikretsinler” âyetinde geçen (el-Hac 22/28) “bilinen günler”i de zilhiccenin ilk on günü diye yorumladığı nakledilir. Hz. Peygamber zilhicce ayının ilk on gününde yapılacak ibadetlerin faziletçe üstün olduğunu, teşrîk günlerinin yeme içme ve zikir günleri sayıldığını (Müslim, “Ṣıyâm”, 144-145), dolayısıyla bu günlerde oruç tutulmayacağını belirtmiş, aynı günlerde tekbir, tehlîl ve tahmîdlerin çoğaltılmasını istemiş (Şevkânî, III, 354), kendisi de teşrîk tekbirlerini okumuştur (Dârekutnî, II, 49). Çeşitli mezheplere göre teşrîk günlerinde oruç yasağının istisnaları bulunmakla birlikte en önemlisi hacda ihsâr durumuyla ilgilidir (Vehbe ez-Zühaylî, III, 290, 298, 302; bk. İHSÂR). Bazı hadislerde teşrîk kelimesi kısmen tekbir ve bayram namazı anlamında kullanılmıştır (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 195). Kaynaklarda sahâbîlerin teşrîk günlerinde namazların ardından tekbir getirdiklerine dair pek çok rivayet mevcuttur (Serahsî, II, 43; Bedreddin el-Aynî, VI, 292).

Fakihler ilgili âyet ve hadisler ile sahâbe görüş ve uygulamalarını dikkate alarak teşrîk tekbirlerinin lafzını, hükmünü, başlangıç ve bitiş vakitlerini belirlemeye çalışmışlardır. Hanefî, Hanbelî, Zâhirî ve Zeydî mezheplerine göre teşrîk tekbirleri “Allāhüekber Allāhüekber lâ ilâhe illallāhü vallāhü ekber Allāhüekber ve lillâhi’l-hamd” şeklindedir. Bazı kaynaklarda bu lafızlar Hz. İbrâhim’e nisbet edilmiştir (İbn Âbidîn, II, 178-180; ayrıca bk.

es-Sâffât 37/100-110). Mâlik ve Şâfiî teşrîk tekbirlerinin üç defa "Allāhüekber" denilerek yerine getirileceğini söylerken sonraki dönem Şâfiî ve Mâlikî fakihleri diğer mezheplerce belirlenen tekbir ibaresinin okunmasını da uygun görmüştür. Şâfiîler ayrıca buna, "Lâ ilâhe illallāhü vallahü ekber Allāhüekber ve lillâhi'l-hamd; Allāhüekber kebîren ve'l-hamdü lillâhi kesîren ve sübhânellāhi bükraten ve asîlâ" lafızlarının eklenmesinin uygun olacağını, ardından, "Lâ ilâhe illallāhü ve lâ na'büdü illâ iyyâhü muhlisîne lehü'd-dîne ve lev kerihe'l-kâfirûn; Lâ ilâhe illallāhü vahdeh sadaka va'deh ve nasara abdeh ve hezeme'l-ahzâbe vahdeh; Lâ ilâhe illallāhü vallāhü ekber" ibarelerinin katılmasının müstehap olduğunu söylemişlerdir (Şirbînî, I, 315). Osmanlı bestekârı Buhârîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin teşrîk tekbiri için yaptığı segâh makamındaki beste İslâm âleminde geniş kabul görmüştür. Teşrîk tekbirleri Hanefîler'e göre vâcip, Hanbelîler, Şâfiîler ve Zeydîler ile bazı Hanefî âlimlerine göre sünnet, Zâhirîler ve Mâlikîler'e göre mendup, Ca'ferîler'e göre müstehaptır. Fakihler, arefe gününden önce ve bayramın dördüncü gününden sonra tekbir alınmayacağı ve cemaatle kılınan farz namazların arkasından tekbir alınması gerektiği hususunda ittifak etmiştir.

Teşrîk tekbirlerinin başlangıç ve bitiş vakitleri hususunda Hanefî mezhebinde tercih edilen ve günümüze kadar uygulanan Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in görüşlerine göre arefe günü sabah namazı ile bayramın dördüncü günü ikindi namazı arasında yirmi üç vakit farz namazdan sonra, Ebû Hanîfe'ye göre ise sadece arefe günü sabah namazı ile bayramın birinci

günü ikindi namazı arasında sekiz vakit farz namazın ardından tekbir alınır. Mâlikîler'e göre teşrîk tekbirleri, bayramın birinci günü öğle namazından dördüncü günü sabah namazına kadar on beş vakit farz namazın arkasından alınır. Hanbelîler ve Şâfiîler, teşrîk tekbirlerinin vaktini kişinin hac görevini ifa edip etmemesine göre belirlemişlerdir. Şâfiîler'de tercih edilen görüşe göre hacda bulunan kişi, telbiye görevinin bitimini izleyen bayramın birinci günü öğle namazı ile dördüncü günü sabah namazı arasında tekbir getirir; hacı olmayanlar da bu konuda onlara tâbidir. Hacı olmayanların arefe günü akşam namazı ile bayramın dördüncü günü sabah namazı veya arefe günü sabah namazı ile bayramın dördüncü günü ikindi namazı arasında tekbir getirecekleri şeklinde iki görüş daha bulunmaktadır; Şâfiî çevrelerinde

uygulama bu son görüş doğrultusundadır. Hanbelîler'e göre hacılar bayramın birinci günü öğle namazı ile dördüncü günü ikindi namazı, hacı olmayanlar arefe günü sabah namazı ile dördüncü günü ikindi namazı arasında tekbir getirir. Zâhirîler'e ve Zeydîler'e göre arefe günü sabah namazı ile bayramın son günü ikindi vakti, Ca‘ferîler'e göre ise bayramın birinci günü öğle namazı ile üçüncü günü sabah namazı arasında tekbir alınır.

Bu tekbirlerin vaktinde cemaatle eda edilen farz namazların ardından alınacağı hususunda görüş birliği varsa da diğer namazların arkasından tekbir alınıp alınmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre cemaatle veya tek başına kılınan bütün farz namazların ardından, Ebû Hanîfe'ye göre ise sadece cemaatle kılınan farz namazların arkasından tekbir alınır. Hanefî mezhebinde teşrîk günlerinde kazâya kalan namazın bugünler içinde kazâ edilmesi durumunda tekbir alınacağı, daha sonra kazâ edilmesi halinde alınmayacağı görüşü benimsenmiştir. Farz namazların dışındaki namazlarda tekbir getirilmeyeceği kabul edilmekle birlikte Belhli fakihler bayram namazlarında bu tekbirlerin getirilmesini câiz görmüş, bu görüş Hanefî çevrelerinde uygulanmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Mâlikîler'e göre sadece vaktinde edâ edilen farz namazların ardından tekbir alınır, kazâ namazları ile nâfile namazların arkasından alınmaz. Şâfiîler'de tercih edilen görüşe göre teşrîk günlerinde nezir ve nâfileler dahil bütün namazların arkasından tekbir getirilir. Hanbelîler, edâ veya kazâ suretiyle cemaatle kılınan farz namazlardan sonra tekbir getirileceği görüşündedir. Öte yandan Hanbelî fakihlerinden bazıları tek başına namaz kılanların tekbir almasının sünnet olduğunu ve cuma namazı gibi cemaatle kılındığı için bayram namazında da tekbir alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zâhirîler'e ve Zeydîler'e göre farz ve nâfile namazların ardından tekbir getirilir.

Fıkıh mezheplerinde genel kabul gören görüşe göre namaz kılmakla mükellef olan herkes, yolcu veya mukîm, kadın veya erkek teşrîk tekbirlerini alır. Ebû Hanîfe ise yalnız cuma ve bayram namazlarını kılmakla yükümlü olanlara cemaatle namaz kılmaları halinde tekbirin vâcip olduğu, ayrıca cuma ve bayram namazları ile yükümlü tutulmayanların cemaatle namaz kılmaları halinde tekbir alacakları kanaatindedir. Teşrîk tekbirlerinin selâmdan sonra bir kere alınması yeterlidir. Hanbelî ve Zeydî

mezheplerine göre bunun üç defa tekrarlanması menduptur. Erkekler tekbiri açıktan, kadınlar gizlice alır. Cemaatle kılınan namaza sonradan yetişen kişi lâhik gibi namazını tamamlayınca tekbir getirir. Bir namazda sehiv secdesiyle teşrîk tekbiri bir araya gelirse önce sehiv secdesi yapılır, ardından teşrîk tekbiri alınır. İmam unutursa cemaat tekbir getirir. Tekbiri unutan kişi, konuşma gibi namaza aykırı bir davranışta bulunmadıkça veya camiden çıkmadıkça tekbir alabilir. Tekbirin araya fâsıla girmeden selâmdan hemen sonra alınması menduptur. Selâmdan sonra tekbir getirmeden konuşulması halinde tekbir yükümlülüğü düşer ve bu şekilde davranan kişi günahkâr olur. Teşrîk tekbirlerini almak için abdest şart değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, I, 843; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, II, 49-50; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 91; VII, 28-29, 275-276; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1311, III, 42-48; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 128-129; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 42-45; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, Şerḥu Edebi'l-kâtib, Kahire 1350/1931, s. 185; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 195-198; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şaʻbân M. İsmâil), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye), II, 393-399; Nevevî, el-Mecmûʿ: Şerḥu'l-Mühez̠z̠eb (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, V, 26-35; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 195, 222-224; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 146-148; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1388/1969, I, 244-245; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, Sanʻa 1409/1988, II, 66-69; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 289-293; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 80-83; Hattâb, el-Mevâhibü'l-celîl, Kahire 1328, II, 185, 198; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 314-315; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 57-60; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 354-358, 386-389; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 177-181; Mehmet Cemal Öğüt, Tekbir: Tekbiri Teşrik, İstanbul 1947, s. 38-80;

Tahir Olgun [Tâhirülmevlevî], Müslümanlıkta İbadet Tarihi (haz. Abdullah Işıklar), İstanbul 1963, s. 84-85; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 381-386; III, 290, 298, 302; Ahmed b. Kāsım es-San'ânî, et-Tâcü'l-müẕheb, San'a 1414/1993, I, 153; Abdülkadir Karahan, "Teşrîk", İA, XII/1, s. 201-202; "Eyyâmü't-teşrîḳ", Mv.F, VII, 320-326; "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", a.e., XXVII, 249-250.

Fahrettin Atar

TEŞTÎR

(تشطير)

Bir gazelde her beytin iki mısraı arasına iki, üç veya dört mısra ilâvesiyle oluşturulan bentlerle yazılan musammat

(bk. DİVAN EDEBİYATI; MUSAMMAT).

TEŞVİKİYE CAMİİ

İstanbul'da XIX. yüzyılın ortalarında inşa edilen cami.

Teşvikiye'de bugünkü caminin yerinde III. Selim tarafından 1209'da (1794-95) yaptırılan bir cami bulunuyordu. Abdülmecid'in 1270'te (1854) fevkanî şekilde yeniden inşa ettirdiği mevcut yapı II. Abdülhamid zamanında 1294 (1877) ve 1309 (1891-92) yıllarında onarım görmüştür. Yapının ilk mimarının Krikor Amira Balyan olduğu tahmin edilmektedir. Abdülmecid döneminde Garabet Balyan ve oğlu Nikogos Bey birlikte çalışmış, 1294'teki onarımını Küçük Yorgi Kalfa, 1309'daki yenilemeyi ise Yuvan Efendi yapmıştır. Kapı üzerindeki kitâbe 1209 tarihlidir. Cami bir avlu içinde inşa edilmiş olup eğimli arazide kurulduğu için güney tarafı bodrum kat üzerinde yükselen fevkanî bir yapıdır. Harim bölümü 13 × 12 m. boyutlarında kareye yakın dikdörtgen planda gelişir. Hemen önünde yer alan hünkâr kasrı ve dairesi yaklaşık 24 × 15 m. boyutlarındadır; zemin katının bir bölümü son cemaat yeri olarak kullanılan büyükçe bir mekândır. Hünkâr kasrının asıl mekânın iki katını aşan büyüklüğü esas caminin ön cepheden algılanmasını engeller. Giriş cephesi alışılagelen klasik düzenlemenin dışında farklı şekilde tasarlanmıştır. Girişi içeri alınan ön cephede hünkâr kasrı iki yanda dışa çıkıntılıdır.

Benzer düzenlemeler Ortaköy Camii ve Dolmabahçe Camii'nde de görülür. Ancak bu camilerde giriş ve kanatlar ayrı kitleler halinde, Teşvikiye Camii'nde ise derin tutulan giriş, iki kanat arasında basamaklarla çıkılan dört adet sütunun taşıdığı yeni lentolu bir düzende ele alınmıştır ve cephede dikdörtgen bir kütle oluşturmaktadır. Bu tasarım Batı mimarisinde yaygın biçimde görülmekte olup "portik" diye adlandırılmaktadır. Avrupa neoklasik akımının bir özelliği olarak görülen bu uygulama, Teşvikiye Camii'nin Abdülmecid döneminden daha sonraki bir tarihte yapıldığını düşündürmektedir.

Caminin kuzey cephesine bakıldığında burada dinî bir yapıdan ziyade XIX. yüzyıl resmî yapılarının mimari karakterinin yansıtıldığı söylenebilir. Girişte kompozit başlıklı mermer sütunların taşıdığı saçak kornişinin

üzerinde ortası kemerle çevrili, içinde bayrak ve kılıç olan tuğralı bir arma yer alır. Armadaki izlerden aşağıya doğru sarkıtların olduğu ve bunların günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Bunun hemen sağında altı kartuşlu, solunda sekiz kartuşlu kitâbe panoları bulunur. Armanın iki tarafında dikdörtgen şeritlerle çevrili iki pilastır vardır. Girişin üstündeki pencereler ikinci katın aydınlığını sağlamaktadır. Ana eksen üzerinde yer alan iki kanatlı kapısı son cemaat yeri işlevini gören ön veya ara mekâna açılır. 1895 tarihli Yıldız Albümü'ndeki bir fotoğrafta Teşvikiye Camii'n-deki sütunlu alanın camekânla kapatıldığı ve bütün pencerelerin ahşap kepenkli olduğu görülmektedir. Tamamen simetrik planda düzenlenen kuzey cephesinde dâire-i hümâyunun ana girişi sol taraftaki kapıdandır. Bunun dışında biri giriş alanında, diğeri son cemaat yerinde olmak üzere birer kapı daha vardır. Üst kata çıkış girişin solundaki ahşap parmaklıklı spiral merdivenle sağlanır. Üst kat üçer kemer açıklığı ve üç ahşap dikdörtgen çıkmalarla ana mekâna açılır. Hünkâr dairesinin orijinal düzenlemesi bozulmuştur. Alt katta yer alan iki sütun üstte devam ederek mekânı ikiye böler. Kuzey cephesinde iki kanatta yer alan ve üçer basamakla çıkılan kapıların üzerleri içlerinde tuğra bulunan beyzî madalyonlar, kıvrımlı dallar ve akant yapraklarıyla süslenmiştir.

Harimden önce enlemesine gelişen ve iki sütunla ikiye ayrılan son cemaat yeri ya da ara mekân denilen bölüm yer alır. Sütunların köşeleri pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş ve köşeler üçer sıra mukarnasla kareye tamamlanarak bir nevi başlık görünümü sağlanmıştır. Tavanlar çıtalarla bölümlere ayrılıp geometrik düzende dekore edilmiştir. Harime öndeki sütunlara benzer iki sütunun yer aldığı üç açıklıkla geçilir. Oldukça küçük olan bu alan sekiz dilimli kubbe ile örtülüdür. Tamamen kâgir düzenlenen yapıda kubbe ahşap olup dâire-i hümâyun ile kubbe eteği aynı yüksekliktedir. Diğer yapılarda bulunan kasnak uygulaması Teşvikiye Camii'nde görülmez, alt yapı kubbeye doğrudan bağlanır. Kare alt yapıdan kubbeye geçişte köşelere birer diyagonal köşe lentosu yerleştirilmiş, üçgen köşe alanları düz bırakılarak eliböğründe benzeri eğrisel konsollar destek olarak kullanılmıştır. Bu düzenlemenin Osmanlı mimarlığında başka bir örneği görülmez. Ayrıca harimin her köşesinde yüksek kaideler üzerinde mermer taklidi yuvarlak yeşil sütunlar yer almaktadır. Harimin hemen altındaki bodrum katı ibadet alanı haline dönüştürülmüştür.

Yuvarlak kemerli mihrap nişi sade tutulmuş olup iki yanda yivli, korint başlıklı birer pilastır bulunur. Kemerin ortasında kilit taşı vurgulanarak üst kısmı ve kenarları altın yaldızlı bitkisel bezemelerle süslenmiştir. Nişin üzerinde çerçeve içinde âyet levhası, onun üzerinde akant yaprağı ve kıvrımlı dallardan oluşan tepelik bulunmaktadır. Mermer kaide üzerine yerleştirilen ahşap minberin bezemeleri altın yaldızlıdır. İki sütunlu kapının hemen üstünde âyet levhası yer alır. Köşk kısmı çifte sütunların taşıdığı, pek rastlanmayan kısmen barok, kısmen oryantalist etkili dilimli külâhla örtülerek alemle son bulur. Minber korkuluğunda ve aynasında örgülü geçmeler ve istiridye kabuğundan oluşan kompozisyon motifleri görülür. Müezzin mahfili son cemaat yerinde olup yerden yükseltilmiş seki halinde ve etrafı parmaklıklarla çevrilidir. Ahşap ve beş köşeli vaaz kürsüsü doğudaki iki pencere arasına yerleştirilmiştir. Gövdesi altın yaldızlı akant yapraklarıyla süslüdür. Ana mekânın içi doğu ve batı yönlerinde üçer, kıble yönünde iki yuvarlak kemerli pencere ile aydınlatılır. Mihrabın sağından başlayan bir âyet kuşağı kuzey yönü hariç harimi üç taraftan dolaşır. Kubbe içi profilli silmelerle çerçevelenmiş olup içleri barok kalem işleriyle dolguludur; kubbe eteğine yakın yerde bitkisel bezemeler yer alır. Cami duvarları, taşıyıcı ayaklar, kirişlerin alt yüzeyleri çok renkli kalem işi bitkisel motiflerle bezelidir.

Yine son cemaat yerinde, galeride ve harim bölümünde duvarlar panolara ayrılarak içleri kalem işi bitkisel bezemelerle süslenmiştir. Özellikle hünkâr dairesine çıkışı sağlayan merdiven üstündeki tavanda dikdörtgen panolarda ahşap üzerine yapılmış orijinal renk ve desenleriyle renkli kalem işleri vardır. Harim kısmında duvarlar ve mekânı ayıran sütunlar 1 m. yüksekliğe kadar fîrûze renkli çinilerle kaplıdır. Sütunların çini kaplı alt bölümlerinde sır altı tekniğinde yapılmış çini levhalar bulunur. Pencerelerde vitray kullanılmıştır.

Dış cephede esas cami kitlesi yuvarlak kemerli pencereleri, ortalarındaki kilit taşları ve basık dikdörtgen bodrum kat pencereleriyle klasik bir görünüm sergiler. Hünkâr kasrı küçük boyutlu yay kemerli pencereleri, konsollu denizlikleri ve konsollu saçak korniþiyle ana yapıdan ayrılır. Camide bütün cepheler silme gruplarıyla düzenlenmiştir. Üç cephesi de üçgen alınlıklarla taçlandırılmıştır, alınlıkların köşelerinde akroterler mevcuttur. Kubbenin dört köşesindeki ağırlık kuleleri yuvarlak dilimlidir ve

taş külâhla tamamlanır. Bunlardan ikisi yenilenmiş olup eski örnekleri mihrap yönünde bahçede durmaktadır. Kurşun kaplı kubbenin alemi altın yaldızlıdır. Hünkâr kasrı eski fotoğraflarda kiremit örtülü iken bugün kurşun kaplıdır. Cami kısmı muntazam küfeki taşından yapılmış olup hünkâr kasrı, pencere ve köşe silmeleri dışında sıvalıdır. Yapının tek minaresi hünkâr kasrının sağındadır, yivli minare gövdesi tek şerefelidir. Dikdörtgen kartuşlu şerefe altında yumurta dizisinin de olduğu antik frizler bulunur. Taş külâh burmalıdır ve alemle son bulur. Teşvikiye Camii'nin geniş avlusunda III. Selim'in 1205 (1790) ve II. Mahmud'un 1226 (1811) yılında tüfekle nişan attıklarına dair nişan taşları vardır. Şadırvanı 1992 tarihlidir. Mihrabın güneybatısında döneminden kalma küçük bir süs havuzu yer alır, çanakları moderndir. Üç kapısı olan avlunun asıl girişi Teşvikiye caddesinden sağlanır. Teşvikiye Camii'nin güneyinde avlunun köşesinde bir çeşme ve muvakkithâne bulunmaktadır. Hadîkatü'l-cevâmi'de cami anlatılırken çeşmeden de bahsedilerek 1271 (1854-55) tarihi verilir. Herhangi bir bezemesi bulunmayan çeşme yalak seviyesine kadar toprağa gömülü olup ayna taşı yoktur. Silindirik formda dışa taşkın ve yuvarlak kemerli üç pencersi olan muvakkithâne kubbe ile örtülüdür. Yanında muvakkit için ayrıca meşrutası vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İÜ Ktp., TY, nr. 202, s. 481-482; a.e.: İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 522-523; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 168; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1997, I-II, s. 65-66; Ali Esad Göksel, Bir Sadakat Hikayesi Maçka Palas: Maçka, Teşvikiye, Nişantaşı, İstanbul 1999, s. 26-27; Betül Bakır, Mimaride Rönesans ve Barok: Osmanlı Başkenti İstanbul'da Etkileri, Ankara 2003, s. 85, 137-138, 173-174; Zeynep Mağgönül, Seçkin Semtin Seçkin Sakinleri Teşvikiye-Nişantaşı, İstanbul 2005, s. 18-24; Enis Kortan, Kaybolan İstanbul'um: Bir Mimarın Anıları 1947-1957, İstanbul 2006, s. 106; Gözde Çelik, "Sultan Abdülmecit Camileri ve Süslemeleri", Sanat Tarihi Defteri, sy. 7, İstanbul 2003, s. 77-

79, 93-95; Nuri Akbayar, “Teşvikiye”, DBİst.A, VII, 256-257; Afife Batur, “Teşvikiye Camii”, a.e., VII, 277-278.

Banu Bilgicioğlu

TEŞYÎ

(التشييع)

Cenazenin musallâya ve kabristana taşınmasına katılmayı ifade eden fıkıh terimi

(bk. CENAZE).

TETAYYUR

(bk. UĞURSURSUZLUK).

TETİMME

(bk. ZEYİL).

TETİMME MEDRESELERİ

Sahn-ı Semân medresesinin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkan ve ondan bir derece altta bulunan medreselerin adı

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

TETMÎM

(التتميم)

Bir sözde anlamı ya da vezni tamamlayıcı kısım getirmek anlamında meânî terimi

(bk. ITNÂB).

TEVÂ

(التوى)

Alacaklının havale edilenden hakkını alamaması anlamında fıkıh terimi

(bk. HAVÂLE; VEDÎA).

TEVAKKUF

(التوقف)

Aralarındaki teâruzun giderilemediği iki hadisle de amel etmeyip bir çözüm bulununcaya kadar bekleme.

Sözlükte “durmak, beklemek” anlamındaki vakf kökünden türeyen tevakkuf, hadis terminolojisinde teâruz halinde olan hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek amacıyla başvurulan yolların son aşamasını ifade eder. Hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek için başvurulan yollar cem‘ ve te’lîf, tercih, nesih ve tevakkuftur. Buna göre tevakkuf, ilk üç yolla teâruzları giderilemeyen iki hadisle de amel etmeyip bir tercih sebebi bulana kadar beklemektir. Bu dört yola hangi sıraya göre başvurulacağı konusunda ulemâ arasında ihtilâf bulunmakla birlikte çoğu zaman belirli bir sıraya riayet edilmeyip konunun muhtevasına göre bir yöntem belirlenmiş yahut bu yollardan birkaçı aynı anda uygulanmıştır. “Kelâmın imali ilgasından evlâdır” kaidesini benimseyen, yani hadislerle mümkün olduğunca çok amel etmeyi tercih eden hadis âlimleri cem‘ ve te’lîf, nesih, tercih, tevakkuf sıralamasına riayet eder. Çünkü nesih ve tercihe ilk sırada yer verilmesi iki hadisten birinin göz ardı edilmesine yol açar. Hangi sıralama benimsenirse benimsensin ilk üç yolla bir çözümün bulunamadığı durumlarda bir karara varılmadan tevakkuf edilir. Bu aşamada müctehid rivayetlerden birinin tercih edilmesini sağlayacak delile ulaşıncaya kadar bekler. Bu konuda bir başka âlimin bulacağı tercih sebebi de müctehidi bu belirsizlikten kurtarabilir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 76; Şemseddin es-Sehâvî, III, 84). Hakkında tevakkuf edilen hadiste sened ve metin itibariyle reddini gerektirecek bir durum olmasa da tercih edilmesini gerektiren özellik ortaya çıkıncaya kadar söz konusu hadis kendisiyle amel edilmemesi açısından merdûd hadis hükmündedir (Koçyiğit, s. 487).

Tevakkuf ile tahyîr, tesâkut ve terk terimleri arasında yakın ilişki vardır. Tahyîr, müctehidin tercihe imkân bulunmayacak şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer olmasıdır. Teâruz halindeki delillerin ikisinin birden düşürülmesini ifade eden tesâkut ve terk terimleri

ise tevakkufla eş anlamlıdır. Muhtevaları birbirine çok yakın olan bu terimler farklı ilim dallarınca tercih edilmek suretiyle birbirinden ayrılmaktadır. Tevakkuf daha çok hadisçilerce, tahyîr Şîa fakihlerince, tesâkut ve terk ise fukaha tarafından kullanılmaktadır (Çakan, s. 220). Mu'tezile kelâmcıları ihtilâf durumunda delillerin her ikisinin birden düşürülmesi (tesâkut) gerektiğini söyler (DİA, XXXI, 76). Ancak Ehl-i sünnet âlimleri onların sıkça başvurduğu bu yönteme itibar etmemiştir (bk. VÂKIFE).

Belirli bir çözümden ziyade çözüm beklentisini ifade eden cem' ve te'lîf, nesih ve tercih gibi kendisinden önceki aşamaların aksine muhtevası, kapsamı ve işletilişinde belirsizlikler bulunan tevakkufun bir metot olarak değeri tartışılmıştır. Sahih hadislerde gerçek mânada bir teâruzun bulunmasını mümkün görmeyenler (Hatîb el-Bağdâdî, s. 432-437) tevakkuf üzerinde hiç durmamıştır. Hadisler arasında ihtilâflı meseleler olsa bile bunun ilk üç aşamada mutlaka çözüme kavuşturulacağını düşünenler ise tevakkufun uygulamada yerinin bulunmadığını, hatta Kitap ve Sünnet'te cem', nesih ve tercih metotlarıyla giderilemediğinden tevakkufa mecbur kalınmış tek bir örneğin bile yer almadığını belirtmişlerdir (Şâtıbî, IV, 294). Bununla beraber birbirine zıt görünen iki hadis arasında nesih ya da tercih imkânı bulunamadığında belirli bir süre beklemenin gereğini vurgulayanlar da vardır (Tâhir el-Cezâirî, s. 224-226; Ahmed Muhammed Şâkir, s. 170).

Tevakkuf kavramına fıkıh usulünde delillerin teâruzu bölümünde yer verilmiştir. Gazzâlî ihtilâf durumunda en ihtiyatlı ve kolay yollardan birinin tahyîr, diğerinin tevakkuf olduğunu söyler. Delillerden birinin diğerine tercih edilemediği hallerde müctehid iki delilden istediğiyle amel eder ya da yeni bir delil bulununcaya kadar herhangi bir görüş açıklamaz. Ancak müctehid konumunda bulunan kişinin kararsız kalmasından ziyade bir tercih yapması esastır. Çünkü hükmün her zaman beklemeye tahammülü olmayabilir. Müctehidin hükmünün tahyîr ve tevakkuf arasında değişmesi teâruz eden delillerin niteliğine göre değişmektedir (Gazzâlî, II, 378-379).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 432-437; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, II, 1184; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 442-444; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 378-379; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 294; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 76; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 81-84; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 386-391; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 212; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 224-229; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, ts. (MÜİF Vakfı Yayınları), s. 219-223; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 487-488; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/1994, s. 170; Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-hadis", DİA, XXXI, 76.

Osman Demir

TEVÂRÎH-i ÂL-i OSMÂN

(تواريخ آل عثمان)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak yazılan bazı tarihlerin ortak adı.

Osmanlı Devleti'nin ilk özgün tarih kaynakları II. Murad devrinde görülmeye başlar. Özellikle Yazıcıoğlu Ali'nin İbn Bîbî'den ilâvelerle yaptığı ve Tevârîh-i Âl-i Selçuk adını verdiği tercüme bu alanda bir ilk olmuş, daha sonra yazılan tevârîh-i (târîh-i) Âl-i Osmân'lara örnek teşkil etmiştir. II. Bayezid zamanında ilk Osmanlı tarihleri olarak "Tevârîh-i Âl-i Osmân" adı altında kuruluştan başlayan ve müellifi bilinmeyen (anonim) veya bilinen çok sayıda eser yazılmıştır. Bu isim o kadar benimsenmiştir ki Keşfü'ẓ-ẓunûn (I, 283-285) ve Îżâḥu'l-meknûn'da (I, 211) Heşt Bihişt, Kitâb-ı Cihannümâ, Tâcü't-tevârîh, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr gibi özel adları bulunan eserler bile bu isim altında toplanmıştır. Anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'lara dair ilk ciddi çalışmayı yapan Friedrich Giese bu eserleri manzum parçaları olanlar ve olmayanlar diye iki gruba ayırmıştır. Ona göre ilk gruba girenlerin hiçbirinde telif tarihi yer almamakla birlikte genelde II. Bayezid devrinde yazıldıkları kabul edilmektedir. Bu eserlerin telifinde muhtemelen gazâ ve cihad ruhunu canlı tutmak, halkı gazâya teşvik etmek gibi kutsal bir sebep söz konusudur. Zira bunlarda gazâ ideali canlı şekilde anlatılmış, eski oğuznâmelerde görüldüğü gibi alplik, yiğitlik, cesaret ve kahramanlık temaları üzerinde fazlaca durulmuş, başta padişahlar savaşanların her biri gazi diye anılmıştır. O dönem popüler tarihçiliğinin bir ürünü sayılabilecek tevârîh-i Âl-i Osmân yazma geleneğinin XVI. yüzyıl ortalarına kadar, hatta daha sonraki yüzyılda devam ettiği söylenebilirse de yeni fetihlerin

gerçekleşmemesi dolayısıyla bu türün telifine de son verilmiştir.

Muhteva bakımından anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'lar tamamlanış yıllarına göre üç grupta ele alınabilir. İlk grup genelde 1494'e kadar gelen ve II. Bayezid devrinde derlenmiş olanlardır. İkinci grup 1555 yılına kadar gelir.

Üçüncü grup XVII. yüzyıla sarkan yazmalardan oluşmaktadır. Bitiş yılları ise derleyenlere göre farklılık gösterir. Anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'larda Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinin olayları biraz muğlak ve karışık verilir. Benzer karışıklık, daha sonra tevârîh-i Âl-i Osmân nüshalarından birinin kullanılmasıyla düzenlenen tarihlerde de görülür. Bu eserlerin genellikle Kutalmışoğlu Süleyman'ın Anadolu'ya gelişiyle başlatılmasında Osmanoğulları'nın soyunu Selçuklular'a bağlama düşüncesi etkili olmuştur. Eserlerin baş tarafında yer alan şecerelerde Osmanlılar'ın soyunun Türkler'in destan kahramanı Oğuz'a dayandırılmak istenmesinde ise II. Murad zamanında Timuroğulları'nın Osmanlılar'ın soyu ile ilgili bazı küçümseyici ifadeler kullanmasının önemli rolü bulunduğu söylenebilir. Daha çok Osmanlı padişah ve şehzadelerinin etrafında gelişen hadiselerin nakledildiği bu eserlerde daha sonra İstanbul'un ve Ayasofya'nın efsanevî tarihine de yer verilir. Son bölüm ise derleyenin ilâvesi şeklinde farklılık gösterir. XVI. yüzyılda bazı tarihçilerin bu anonimlerden birini kendine mal ederek zamanına kadar getirdiği görülmüştür. Oruç b. Âdil ve Rûhî Çelebi'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ları ile Muhyiddin Mehmed Şah Cemâlî'ye izâfe edilen Târîh-i Âl-i Osmân ve Lutfi Paşa'nın Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı bunlardan sadece birkaçıdır.

Çoğu mensur olan anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'ların asıl kısmını meydana getiren ilk bölümünün kaynağı tartışmalıdır. Bu kısmın II. Murad zamanında kaleme alınan eski bir kroniğe dayandığı öne sürülür. V. L. Ménage bunun kaynağının Yahşi Fakih'in Menâkıbnâme'si olduğu kanaatindedir. Tevârîh-i Âl-i Osmân'ların kaynaklarından en önemlisi şüphesiz Ahmedî'nin İskendernâme'sinin sonuna kaydedilen Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân'dır. Özellikle manzum parçaların bu eserlerden aynen alındığı görülmektedir. Bir başka kaynağı hadiselerin vuku tarihlerini ay, gün, hatta bazan saat olarak veren tarihî takvimlerin teşkil etmesi kuvvetle muhtemeldir. Anonimlerin İstanbul ve Ayasofya'nın tarihine dair kaynağı ise tarih bilen Rumlar ve bazı ruhbanlarla Fâtih Sultan Mehmed zamanında tercüme ve telif edilen eserler olmalıdır. İstanbul ve Ayasofya tarihinin anlatılmasından sonra müellif veya derleyici kendi zamanının hadiselerine yer verir.

Anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'lar XVI. yüzyıl Osmanlı tarih müellifleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Nitekim bunlardan

Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı ile anonim yazmalar arasında önemli benzerlikler bulunur. Bu benzerliğin ortak kaynak Yahşi Fakih'in Menâkıbnâme'sinden gelmiş olması mümkündür. Neşrî'nin Kitâb-ı Cihannümâ'sı ile bunlar arasındaki paralellik ise onun dayandığı Âşıkpaşazâde'nin eseriyle izah edilebilir. Oruç b. Âdil'in Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı da anonimlerle büyük benzerlik gösterir ve Oruç b. Âdil bir anonim derleyicisi sayılabilir. Hadîdî'nin manzum Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı da aynı şekilde anonimlerden yararlanılarak kaleme alınmıştır. Yine Kemalpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının önemli kaynaklarından birini anonim yazmaların teşkil ettiği kesindir. Sadrazam Lutfi Paşa'nın Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının II. Bayezid devri sonlarına kadar gelen kısmının kaynağı da anonimlerden biridir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kısmen yükseliş dönemleri hakkında vazgeçilmez kaynaklar olan anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'ların bilhassa son kısımlarında derleyenin yaptığ ilâveler çok önemlidir. Ayrıca bu eserler dil çalışmaları bakımından dikkate değer kaynaklardır.

Anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'ların Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde nüshaları vardır. Friedrich Giese, bunlardan Avrupa kütüphanelerinde bulunan on üç yazmayı karşılaştırıp Die altosmanischen anonymen Chroniken in Text und Übersetzung adıyla yayımlamıştır (Breslau 1922; Leipzig 1925). Bu tenkitli neşirde Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmıştır. Nihat Azamat, Giese'nin neşrettiği eserin kaynaklarını tesbite çalışmış ve eserin yeni harflerle yayımını gerçekleştirmiştir (İstanbul 1992). Giese'den sonraki çalışmalar P. Wittek, F. Babinger, Th. Seif tarafından devam ettirilmiştir. Bir başka anonimi Ugo Marazzi, Anonim Cronaca Anonima Ottomana in Trascirizione Ebraica: dal manoscritto Heb. E 63 della Bodleian Library adıyla yayımlamıştır (Napoli 1980). İstanbul kütüphanelerinde de birçok anonim tevârîh-i Âl-i Osmân nüshası mevcut olup bunlardan Giese'nin kullandığı nüshalara benzerlik gösterenler çeşitli kütüphanelerde kayıtlıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 587, 3704; TSMK, Mehmed Reşad ve Tiryal

Hanım, nr. 700; Süleymaniye Ktp., Vehbi Efendi, nr. 1223, Ayasofya, nr. 3018) (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, haz. Nihat Azamat, s. XXII-XXIII; Anonim Osmanlı Kroniği, haz. Necdet Öztürk, s. XLII-XLVIII). Bu nüshalardan Mehmed Reşad ve Tiryal Hanım bölümündeki yazma Necdet

Öztürk tarafından Anonim Osmanlı Kroniği adıyla neşredilmiştir (İstanbul 2000). Ahmed Refik (Altınay), Giese'nin esas aldığı nüshalardan daha ayrıntılı bir yazmanın Târîh-i Osmânî Encümeni Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtir (TTEM, XIV/91 [1926], s. 70). Sadettin Buluç, Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı iki anonim üzerinde bir tez çalışması yapmış (bk. bibl.), son yıllarda yurt içindeki anonim tevârîh-i Âl-i Osmân'lara dair gerçekleştirilen akademik çalışmalar artmıştır (Adalıoğlu, VIII, 288-289). Günümüzde XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda yazılıp müellifi bilinmeyen tarih kaynaklarının "anonim Osmanlı tarihi" şeklinde adlandırılması âdet olmuştur. Nitekim XVI. yüzyılda yazılmış Grekçe bir eser Şerif Baştav, XVIII. yüzyılda kaleme alınmış müellifi meçhul bir başka eser Abdülkadir Özcan tarafından bu isim altında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954; Osmanlı Tarihine Ait Takvimler (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1961; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992; Anonim Osmanlı Kroniği: 1299-1512 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 283-285; F. Giese, "Einleitung zu Meiner Textausgabe der Altosmanischen Anonymen Chroniken Tewārīh-i Âl-i ʿOs̱mān", MOG, I, 50-60; Îżâḥu'l-meknûn, I, 211; Babinger (Üçok), s. 11, 16, 25, 44-47, 69, 71, 81-82, 93, 110, 138; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Osmanlı Tarih Yazıcılığında Anonim Tevârih-i Âl-i Osman Geleneği", Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 286-291; Necib Âsım, "Osmanlı Târihnüvisleri ve Müverrihleri", TOEM, I/1 (1326/1910), s. 41 vd.; Ahmed Refik, "Tevârîh-i Âl-i Osmân", TTEM, XIV/91 (1926), s. 70-71; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Lutfi Paşa", TM, I (1925), s. 149; Sadettin Buluç, "İki Yazma Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman Hakkında", TTK Bildiriler, III (1948), s. 230-243; V. L. Ménage, "The Menaqib of Yakhshi Faqih", BSOAS, XXVI (1963), s. 50 vd.; a.mlf., "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı" (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 9 (1978), s. 229 vd.; Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", TTK Belleten, XXXV/140 (1971), s.

655 vd.; Th. Menzel - [Bekir Kütükoğlu], “Muhyiddin Mehmed”, İA, VIII, 555-556.

Abdülkadir Özcan

TEVÂRÎH-i ÂL-i SELÇÛK

(bk. TÂRÎH-i ÂL-i SELÇÛK).

TEVÂRİK

(التوارك / الطوارق)

Afrika'da Büyük Sahrâ'da yaşayan bir toplum.

XVI. yüzyıldan itibaren Akdeniz sahilinden Gadâmis'e kadar uzanan kesimde bulunan Berberî Sanhâce kabilesinin küçük kollarından Targa (Terga, Târcâ) kabilesine nisbetle Araplar tarafından bölgede yaşayanlara Tevârik (tekili: Tarikî) adı verilir. Bu adın Arapça'da "terk" kökünden türetildiği ve "terkedilmiş" mânasına geldiği de ileri sürülmektedir. Bugün Sahrâ'nın güneyinde Fizan ile Mali Cumhuriyeti sınırları içinde kalan tarihî Tinbüktü şehri arasında yaşayan bu kabileler dillerine Tamahag/Tamaşek (Temâşeğ, Temâzağt, Tûmâreşk), kendi harfleriyle oluşturdukları yazıya "tifinagh" (tîfînâg, tîfîtâg) ve soylarına İmohag (hür insanlar) demektedir. Bunlar Batı dillerinde Touareg, Tuareg, Twareg, Tawariq gibi adlarla anılır. Sömürge öncesi Tevârik toplumu Kuzey Tevârikleri (Ahaggarlar-İhaggaren) ve Sudan Tevârikleri diye ikiye ayrılmıştı. Fransız işgalinden sonra Kuzey Tevârikleri Hoggar/Haggar (Haccâr/Heccâr [حجّار / هجّار], Hekkâr/Hükkâr) ve Ezgar (Ezcer) adıyla iki gruptan, Güney Tevârikleri bugünkü Mali ve Nijer sınırında yaşayan Kiluyiler ve Ulyeminler'den oluşmaktaydı.

Tevârik toplumu için Cezayir'in güneydoğu ucundaki Canet kesimi hayatî bir önem taşımıştır. XII-XIV. yüzyıllar arasında Emnen kabilesi onlara tâbi idi. XVI. yüzyılda Haggar ile Ezgar Tevârikleri Emnen sultanının emrine girdiler. Gavun adlı Berberî hükümdarına karşı çıkan Emnen aşireti liderleri Guma'nın önderliğinde baş kaldırdılar ve Gavun'u öldürdüler. 1650 yıllarına gelindiğinde Biska adlı bir Ezgarlı önderliğinde bu defa Emnenler'e karşı uyanan kabilecilik duygusu sonucu Sultan Guma katledildi. Bu hadiseden itibaren yüzyıl boyunca Sahrâ bölgesi istikrarsızlıklarla çalkalandı. XVIII. yüzyılın ortalarında Kuzey Tevârikleri'nden Haggarlar müstakil bir yönetim kurdular. 1868-1879 yılları arasında büyük çatışmalar çıktı, Emnen reisleri birçok yerde idareyi ele geçirdi.

Büyük Sahrâ'nın kuzeyinde geçit bölgelerinde yaşayan Ezgar-Haggar Tevârikleri, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp vilâyetine bağlı Fizan sancağının merkez livâsı Merzûk ve Gāt kasabası ile Cebel-i garbî sancağına bağlı Gadâmis sınırları içinde bulunduklarından özellikle XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı tebaası sayıldılar. Bunların çoğunluğu göçebe hayatı yaşamakla birlikte bazıları Fizan sancağının batı kısmında yer alan Temassinin, Tarat, Feyût, Bereket, Canet gibi köylerde oturmaktaydı. Bugünkü Libya ile Cezayir sınırında yer alan Gadâmis ve Gāt, Kuzey Tevârikleri'nin Ezgar kolunun uğradığı ve ihtiyaçlarını giderdiği yerlerdi. Halen Cezayir'in en güney bölgesindeki Tamanrasset vilâyeti civarında bulunan Haggar Tevârikleri ise ihtiyaçlarını daha çok kendilerine yakın kuzeydeki Ayn Sâlih ve Tidikelt'ten temin ediyorlardı. Haggarlar genelde Fas sultanının etkisinde kalırken Ezgarlar, Gāt kasabasının sultan dedikleri müstakil hâkimine bağlıydı. Haggarlar tarihî Mali Sultanlığı'ndan kalan, Güney Tevârikleri'nin yaşadığı Âyir, Agâdes, Tinbüktü ve Gao gibi bölgelerle Cezayir ve Fas arasındaki ilişkilerde rol oynuyor, Ezgarlar daha ziyade Tibesti, Kavâr, Bornu, Kânim, Sokoto ve Kano gibi sultanlıklarla Trablusgarp ve Mısır arasındaki ticaret ve hac kervanlarının gidiş gelişlerinden sorumlu tutuluyordu. Bu sebeple Gāt, Osmanlı idaresiyle Ezgar Tevârikleri'nin buluşma noktası konumundaydı.

Osmanlı Devleti'yle münasebetlerin arttığı dönemde Ezgarlar'ın uzun zamandan beri reisliğini Şeyh Nahnûhen sürdürmekteydi. Haggarlar'ın başında sırasıyla el-Hac Ahmed, Şeyh Ahitağıl ve Şeyh Etîsî bulundu. el-Hac Ahmed reisliği döneminde Fas sultanına yakınlığı ile bilinirdi; diğerleri Osmanlı Devleti'ne sadakat ve bağlılık gösterdi. Nahnûhen 1875-1886 yılları arasında Gāt kasabasına bağlı Canet nahiyesinin önce müdürlüğüne, ardından burası Ezgar Tevârik adıyla kaza yapılınca kaymakamlığına getirilip maaşa bağlandı. Vefatından sonra tekrar nahiyeye çevrilen Canet'e onun kabilesinden Şeyh Amud müdür tayin edildi. Şeyh Amud 1911 yılında Fransızlar'ın burayı işgal etmesine kadar Osmanlı Devleti'nden maaş aldı. Yine Gadâmis kazasına bağlı nahiye yapılan, Temassinin köyü ile Gāt kasabasının köyleri olan Feyût, Bereket ve Tarat'taki Tevârik reislerine devlet tarafından maaş adı altında belli miktarlarda ücret ödeniyordu. Ancak bu maaşlar sembolikti ve onların geçimini temin etmiyordu. Buna rağmen devlete bağlılıklarını göstermek için bölgelerinden geçen

kervanlardan koruma karşılığında aldıkları, asırlar boyunca en büyük geçim kaynakları olan ayak bastı (avâid) parasından vazgeçmişlerdi.

Tevârikler, idarî bakımdan kontrolleri güç Sahrâ şartlarında yaşadıklarından herhangi bir devletin tam olarak hâkimiyetini kabul etmediler. Kuzey Afrika'daki Berberî-Arap hânedanları ve Osmanlı idaresinin Garp ocakları ile Sahrâ'nın güneyinde kalan sultanlıklar arasında işleyen kervanların muhafazasını ve yolların güvenliğini bunlar sağlıyordu. Kendileriyle anlaşma yapmayan kervanların Sahrâ'yı geçmeleri mümkün değildi. Osmanlı Devleti'yle XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan iyi ilişkiler bir sonuca varmadan Osmanlı-İtalyan savaşı patlak verdi. Ardından bulundukları yerler Fransız işgaline uğradı. Tevârikler, Osmanlı padişahından başkasını hükümdar kabul etmedikleri gibi topraklarında meydana gelen her türlü olayı Trablusgarp vilâyetine bildiriyorlardı. I. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın yıpranmasından yararlanarak Senûsî şeyhi Muhammed el-Abîd'in önderliğinde 1916-1917'de Büyük Sahrâ'nın her tarafında isyan başlattılar. Sömürge idaresine büyük kayıplar verdirmelerine rağmen bütün topraklarının sömürgeleştirilmesine engel olamadılar.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar, Tevârikler'in bulunduğu kesimde Gāt kazasını kurdular; 1900'lü yılların başında Fizan'a bağlı diğer kazaları oluşturdular. Bunlar merkezi Canet olan Ezgar Tevârik, Haggar ve merkezi Barday olan Tîbû Reşâde kazalarıdır. Yeni kurulan ve kaymakamın göreve başlamasından kısa süre önce Fransızlar tarafından işgal edilen, merkezi Bîlmâ olan Kavâr kazasının durumu son dönemde Osmanlı Devleti'nin ısrarla üzerinde durduğu bir mesele oldu. Gerek coğrafî açıdan gerekse nüfus yapısı bakımından son derece hareketli bir konuma sahip Gāt kazasını yöneten Ensârî ailesi mensuplarıyla bölgede yaşayan Ezgarlılar arasındaki çatışmalar Osmanlı idaresi zamanında da durmadı. Osmanlı Devleti'ne itaat eden Berberî, Arap ve zenci şehirli ahali yanında surların hemen dışında çadırlarda yaşayan Tevârikler serbest yaşamaktan hiçbir zaman vazgeçmediler. Osmanlı-Tevârik yakınlaşmasında en önemli hususlardan biri, Canet nahiyesinin beş köyünde toplam 10.000 hurma ağacının bulunduğu vahanın konumudur. Zira kuzeyden güneye giden bütün kervanlar bu vahada konaklıyordu ve idaresini Tevârikler'in Emnen kabilesi elinde bulunduruyordu. Fransızlar'ın burayı ele geçirme girişimleri karşısında Tevârik ahalisi Osmanlılar'a başvurdu. Bunun üzerine Canet'in

Gāt’a bağlı nahiye yapılarak nüfuz sahibi birinin müdürlüğe, başka birinin kâtipliğe tayin edilmesine, Osmanlı bayrağı ile bir zâbitin kumandasında kırk kişilik bir müfrezenin gönderilmesine karar verildi. Mustafa Fâik Paşa 1879-1885 yılları arasında bu görevi başarıyla yürüttü. Ezgar Tevârikleri’yle Osmanlı hükümeti arasındaki bağları daha da kuvvetlendirmek için ikinci derecede önem verilen Canet’i önce nahiye, ardından Fizan’a bağlı bir kaza haline getirdi ve Şeyh Nahnûhen’i kaymakamlığına tayin etti; Nahnûhen 1885’te vefat edinceye kadar Kuzey Tevârikleri’nin kaymakamı olarak görev yaptı.

Ezgarlar’ın Gāt’tan sonra en önemli yerleşim birimi olan Canet yaklaşık yirmi beş yıl Osmanlı idaresinde kaldıktan sonra güneyden gelen Fransız işgali tehlikesiyle karşılaştı. Fransızlar’ın burada Osmanlı varlığı bulunmadığı iddialarına karşı 1905’te Osmanlı Devleti Canet’i kendi toprakları ilân etti. 1906 Temmuzunda Trablusgarp Valisi Receb Paşa, yaveri Abdülkadir Câmi Bey’i kırk kişilik bir müfreze ile Canet’e gönderdi. Fakat bunlar Gāt’a kadar gidebildiler. 1909’da buraya Osmanlı bayrağı dikildiyse de 1910 yılının ortalarında Osmanlı askerî birliği burayı boşalttı. 3 Mayıs 1911’de Canet, Osmanlı nahiyesi olarak kayıtlıydı. Fransızlar 28 Ekim 1918’de bölgeye yerleştiler. Ezgar Tevârikleri’nin hâkimiyet alanları üç kısma ayrılarak Cezayir, Nijer ve Libya’ya verildi. Tevârikler günümüzde Libya’nın güneybatısında, Nijer’in kuzeyinde ve batısında, Nijerya ve Burkina Faso’nun kuzeyinde, Mali’nin doğusunda ve kuzeyinde, Cezayir’in güneyinde ve Moritanya’nın doğusunda yaşamaktadır. Özellikle Nijer ve Mali’de yaşayanlar, merkezî hükümetlere karşı direniş hareketleri başlatıp bağımsızlık dahil çeşitli haklar istemektedir. 2000’li yıllara kadar ciddi sıkıntılara yol açan bu talepleri giderek etkisini kaybetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.MTV., nr. 295/46; BA, BEO, Vilâyet Giden-Trablusgarp, Defter, nr. 370, s. 112 (3 Kânunuevvel 1308); BA, İrade-Dahiliye, nr. 50613 (13 C 1293); BA, Y.E.E., nr. 122 (121)/2389; BA, Şûrâ-yı Devlet, nr. 1303/5277; Paris Archives Nationales, CARAN 200MI 606-Activité turques dans

l’hinterland tripolitain; H. Duveyrier, les Touareg du nord, Paris 1864, s. 273-275; F. Foureau, Rapport sur ma mission au Sahara et chez les Touareg Azdjer, Octobre 1893 - Mars 1894, Paris 1894; Sâdık el-Müeyyed, Afrika Sahrâ-yı Kebîri’n-de Seyahat, İstanbul 1314, tür.yer.; H. Schirmer, Le dernier rapport d’un européen sur Ghât et les Touareg de l’Aïr: Journal de voyage d’Erwin de Bary (1876-1877), Paris 1898; Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Senûsîler, İstanbul 1325, s. 97; Abdülkādir Câmi, Trablusgarp’tan Sahrâ-yı Kebîre Doğru, İstanbul 1326, s. 145, 151, 163, 183, 191; a.mlf., “Canet Meselesine Dair”, SM, V/113 (1326), s. 153-154; E. Rouard de Card, la France et la Turquie dans le Sahara oriental, Paris 1910, s. 11-16; R. Pottier, Un prince saharien méconnu Henri Duveyrier, Paris 1938; Hikmet Naci, Tarih Boyunca Kuzey Afrika ve Berberiler, İstanbul 1955, s. 32-33; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra’da Türk Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, s. 30-31, 42, 48, 171; H. T. Norris, The Tuaregs: Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel, Warminster 1975, s. 9-11; Cl. Blanguernon, le Hoggar, Paris 1983; H. Lhote, Les touaregs du Hoggar, Paris 1984, s. 11-12, 35; J.-L. Triaud, La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930), Paris 1995, I, 79, 100, 106; M. G. Lemay, “la Tripolitaine et le grand désert”, Bulletin de la société de géographie commerciale de Paris, V/4, Paris 1883, s. 353-369; Müsevvitzâde Derviş Paşa, “Osmanlı İmparatorluğu Tarihine Ait Vesikalar”, İstanbul, yeni seri, I, 1012, İstanbul 1948, s. 391-419; A. Bougeot, “Les échanges transsahariens, la Senusiyya et les révoltes twareg de 1916-7”, Cahiers d’études africaines, XVIII/69-70, Paris 1978, s. 159-185; Ahmet Kavas, “Büyük Sahra’da Gat Kazası’nın Kurulması ve Osmanlı-Tevarık Münasebetleri”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 171-196; K.-G. Prasse, “Ṭawāriḳ”, EI² (İng.), X, 379-381.

Ahmet Kavas

TEVÂRÜD

(التوارد)

İki şairin birbirinden habersiz aynı şiir parçasını söylemesi anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “su kaynağına ulaşmak, varmak” anlamındaki vürûd kökünden türeyen tevârüd “aynı kaynağa veya aynı yere beraber gelmek” demektir. Müvârede kelimesi de benzer mânada kullanılır (el-Muʿcemü’l-vasîṭ, “vrd” md.). Edebiyatta iki şairin birbirinden habersiz olarak aynı şiir parçasını, aynı beyit veya mısraı söylemesine “rastlaşma” anlamında tevârüd denildiği gibi “iki his ve düşüncenin denk gelmesi” mânasında iltikāü’l-hâtıreyn adı da verilmiştir. Tevârüd edebiyat ve belâgat kitaplarında “ahz, serika, intihal” (başka şairlerden alıntı yapıp kendine mal etme) konularıyla şiirin otantikliği meselesi bağlamında ele alınmıştır. Bazı belâgat âlimleri tevârüdü imkânsız gördüğünden onu intihal şeklinde değerlendirirken kimileri kadîm zamanlardan beri bunun görüldüğünü, aynı tabiata ve hayat şartlarına sahip, aynı çevre içinde yaşayan insanların düşünce ve duygularını benzer kalıplar içinde dile getirebileceklerini belirtmiştir.

Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî aynı kabileden olan, aynı yörede hayat süren kimselerin sûret ve sîretlerinde benzerlik bulunduğu gibi düşünce ve ifadelerinde de benzerliğin olabileceğini ifade etmiş (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 236), Asmaî ile hocası Ebû Amr b. Alâ da buna yakın bir görüş ileri sürmüştür (Şerîşî, II, 216). Ünlü şair Mütenebbî’ye tevârüdün mümkün olup olmadığı sorulunca şöyle cevap vermiştir. “Şiir bir er meydanı, şairler bu meydanın süvarileridir. Meydanda koşan atların birbirinin izine basması gibi duygu ve düşüncelerin de aynı ifadelerde birleşmesi mümkündür” (a.g.e., a.y.). Mütenebbî’nin bu sözünden hareketle tevârüd için “tevârüdü’l-havâtır” denildiği gibi “vukūu’l-hâfir ale’l-hâfir” (ayak izinin ayak izi üzerine rastlaması) tabiri de kullanılmıştır. Harîrî el-Maḳāmât’ında Mütenebbî’nin bu görüşünü desteklemiştir (a.g.e., a.y.).

Edebiyat eleştirmenleri intihal ile tevârüdün sınırlarını belirlemeye çalışmış

ve bazı kriterler ortaya koymuştur. Buna göre iki şair çağdaş olup şairlik düzeyleri eşitse benzeşen mısra veya beyitleri için tevârüde, aksi halde daha yeni veya şairlik düzeyi düşük olanın diğerinden intihal ettiğine hükmedilir. Yeni şairlerle kadîm şairler arasındaki benzeşme ise normalde yeni şairin kadîm şairden intihal ettiğini gösterir; ancak yeni şairin intihal yapmadığına dair yemin etmesi durumunda tevârüde karar verilir. İmruülkays'a göre daha yakın zamanda yaşayan, şairlik düzeyi daha düşük olan Tarafe b. Abd'den benzeşen bir beyti sebebiyle ondan intihalde bulunmadığına dair yemin etmesi istenmiş, yemin edince de tevârüde hükmedilmiştir (İbn Reşîķ, s. 289). Bunun yanında eski şairin derecesi düşük, yeni şairin derecesi yüksekse yine tevârüde karar verilebilir. Tevârüdde mâna aynı olmak şartıyla lafızlarda cüzi farklılıklar bulunabilir. İmruülkays'ın,: "وقوفاً بها صَحْبي على مَطِيّهم / يقولون لا تهلك أسّي وتَجَمَّلِ" (Eski konak yerinde arkadaşlarım binitlerini durdurup yanıma geldiler/Üzüntüden kendini helâk etme, sabr-ı cemîl göster diye diye) beytiyle tevârüd halinde olan Tarafe'nin beytinde aynı anlama gelen iki farklı kelime vardır; İmruülkays'taki "تجمّل" (sabr-ı cemîl göster) kelimesi Tarafe'de "تحمّل" (tahammül et) şeklindedir (Şerîşî, II, 216). Cerîr'in, "ولا تَقْتُلُ الأسرى ولكن تَفكّهم / إذا أثقل الأعناق حمل المغارم" beytindeki ilk iki fiil Ferezdak'ta birinci çoğul şahıs kalıbındadır. Ferezdak, Cerîr ile aralarındaki bu tür benzeşmeleri ilham cinlerinin aynı olmasıyla açıklamıştır (a.g.e., II, 217). Ukayşir el-Esedî ile Ebû Nüvâs'ın dört beyitlik kıtalarındaki lafzî farklılık çok azdır ve en uzun tevârüd örneklerinden biri sayılmıştır (a.g.e., a.y.). Kaynaklarda Cerîr, Ferezdak, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, İbnü'r-Rûmî, Serî er-Reffâ gibi birçok şaire ait tevârüd örnekleri yer alır (Askerî, s. 235-237; İbn Münkız, s. 217-222; Şerîşî, II, 216-219).

Tevârüd Türk edebiyatında tazmin, iktibas ve sirkat-i şiir (intihal) dolayısıyla söz konusu edilmiş, genel özellikleri itibariyle Arap edebiyatı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Cevdet Paşa'nın işaret ettiği gibi tarih düşürmelerde aynı kelime veya ifadenin ebced hesabı da aynı olacağından tevârüd bazan kaçınılmaz hale gelir. Sürûrî, Hikmet ve Re'fet tarafından söylenen, "Câyını adn eylesin Kadri Bey'in rabb-i kadîr" tarih mısraı bu çeşit tevârüde bir örnektir. Recâizâde Mahmud Ekrem, tevârüde kuvve-i hâfıza konusu içinde "istitrat" başlığı altında hem klasik belâgat terimi olarak hem de, "Bir yerde görülmüş olan efkâr ve ibârâtın bilâ irade ve bilinmeyerek lisana veya kalemin ucuna gelivermesidir" tarifiyle yer verir,

bunun dışında farklı bir şey söylemez.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1311; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 235-237; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, s. 289; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 217-222; Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1372/1952, II, 216-219; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, II, 350-351; a.mlf., el-Câmiʿu’l-kebîr, Bulak 1282, s. 243; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 400; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 558; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1286, s. 422-423; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Bulak 1291, s. 503; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari’l-meʿânî, İstanbul 1307, II, 705; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 178, 191; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 55-56; İsmail Durmuş, “İntihal”, DİA, XXII, 348.

İsmail Durmuş

TEVÂTU’

(التواطؤ)

Bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlamı eşit derecede ifade etmesi mânasında mantık terimi

(bk. TEŞKÎK).

TEVÂTÜR

(bk. MÜTEVÂTİR).

TEVAZU

(التواضع)

Sözlükte “kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek” anlamındaki vaz‘ kökünden türeyen tevâzu‘ (Lisânü’l-ʿArab, “vażʿ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “vażʿ” md.) kibrin karşıtı olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini arındırmasını ifade eder. Türkçe’de alçak gönüllülük sözüyle karşılanmaktadır. Râgıb el-İsfahânî tevazuun “aşağılık, itibarsızlık, onursuzluk” anlamındaki da‘at (ضعت) kökünden geldiğini ve “insanın lâyık olduğundan daha düşük bir dereceye razı olması” mânasına geldiğini belirtir (ez-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 299). Tehânevî tevazuu “aza razı olma ve halkın yükünü çekme” diye tanımlar (Keşşâf, II, 1488). Kaynaklarda tevazu ile aynı veya yakın anlamda tezellül ve huşû‘ kelimeleri de geçmekte (meselâ bk. Kuşeyrî, I, 380-381), sözlüklerde tevazu bu kavramlarla da açıklanmaktadır (Tâcü’l-ʿarûs, “vażʿ” md.; Kāmus Tercümesi, “vaz‘” md.). Ancak Râgıb el-İsfahânî’ye göre tevazu ile huşû arasında fark vardır. Tevazu hem ahlâkî melekeler hem açık ve gizli fiiller için, huşû ise özellikle organların hareketleri için kullanılır, kalpteki tevazu organlara huşû olarak yansır. Tasavvuf ehli huşûu kalbin bir hali olarak görür. Cüneyd-i Bağdâdî huşûu “kalplerin, gizlilikleri bilen Allah karşısındaki tevazuu” diye tanımlamıştır (Kuşeyrî, I, 381).

Kur’ân-ı Kerîm’de vaz‘ kökünden çeşitli kelimeler geçmekle birlikte bunların tevazu kavramıyla ilgisi yoktur; ancak başka ifadelerle tevazu konusuna değinen âyetler vardır. İyi toplumun niteliklerini anlatan bir âyetteki (el-Mâide 5/54) “ezille” kelimesinin tevazu anlamına geldiği belirtilmiş (Râzî, XII, 24; Şevkânî, II, 69), ana babaya karşı ödevlerin yer aldığı diğer bir âyette (el-İsrâ 17/24) “cenâha’z-zül” tabiri tevazuda mübalağa (Râzî, XX, 190) ve tevazudan kinaye (Şevkânî, III, 247-248) şeklinde yorumlanmıştır. Bazı âlimler, Allah’ın değerli kullarının yürüme biçimini anlatan âyette yer alan “hevnen” kelimesine (el-Furkān 25/63) “tevazu ile” mânası vermiştir (Taberî, IX, 408; Kuşeyrî, I, 428; Râzî, XXIV, 107). Diğer bir âyetteki

“muhbitîn”i (el-Hac 22/34) bazı müfessirler “tevazu gösterenler” diye açıklamıştır (Taberî, IX, 151; Râzî, XXIII, 34; Şevkânî, III, 510). Lokmân’ın oğluna nasihatlerini içeren âyetlerde tevazuun yüksek bir ahlâkî erdem sayıldığına dikkat çekilir (Lokmân 31/18-19; kezâ bk. el-İsrâ 17/37). Ayrıca kibirlenme, övünme, böbürlenmeyi kınayan çok sayıdaki âyet tevazuun ahlâkî bir ödev olduğunu da gösterir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr” md.). İslâm inancına göre gerçek anlamda büyüklük Allah’a mahsustur (el-Câsiye 45/37). Ulu ve büyük olan yalnız O’dur (el-Hac 22/62; Lokmân 31/30; Sebe’ 34/23). Şu halde insanın kendinde büyüklük görmesi her şeyden önce Allah’a karşı saygısızlıktır. Bu yüzden pek çok âyette büyüklük taslayanlar ağır biçimde eleştirilmiş, İblîs’in Allah katından kovuluşunun asıl sebebinin kibre kapılarak baş kaldırması olduğu bildirilmiştir (el-Bakara 2/34; Sâd 38/74); zira Allah kibirli davrananları sevmez (en-Nahl 16/23). Allah rab, insan kul (abd) olup kulun görevi rabbinin karşısında tevazu göstermesidir. Nitekim ibadet ve ubûdiyyette “tevazu göstermek” mânası da vardır (Müfredâtü’l-Ḳurʾân, “ʿabd” md.); ayrıca İslâm kelimesinin zengin içeriğinde teslimiyet ve tevazu kavramı da bulunur. Kur’an semantiğinin önemli temsilcilerinden Toshihiko Izutsu, Kur’an’ın Câhiliye sonrasında meydana getirdiği zihniyet değişikliğinin temel alanlarından birini rabkul münasebetinin teşkil ettiğini söyleyerek İslâm’ın “bütün kâinatın sahibi” mânasında Allah kavramını zihinlere yerleştirmesinin Allah ile insan arasındaki münasebette de bir değişiklik oluşturduğunu, böylece ibadet kavramının merkezî bir konum kazandığını, Kur’an’da itaat, teslimiyet ve tevazu ifade eden birçok kelimenin yer aldığını söylemektedir. Izutsu’ya göre tevazu anlamı taşıyan kavramlar içinde özellikle “Allah’ın iradesine teslimiyet” mânasıyla (meselâ bk. el-Bakara 2/112, 128) İslâm’ın önemini arttıran şey bizzat Allah’ın Kur’an’da kendi dinine bu adı vermiş olmasıdır (Âl-i İmrân 3/19, 85; el-Mâide 5/3). Çünkü İslâm gerçek itaat ve tevazuun başlangıç noktasıdır. İslâm’a göre o dönemdeki toplum ikiye ayrılır. Câhiliye adı verilen önceki toplumda ferdin ahlâk anlayışına sertlik (unf), baş kaldırı (ibâ’), taassup (hamiyyet), kibir ve serkeşlik ifade eden kavramlar hâkimdi. İslâm’dan sonraki bireyin karakterini ise teslimiyet, itaat ve tevazuun ifade ettiği hasletler belirlemiştir (Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 187-194).

Tevazu kavramı hadislerde de geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında bu konuda özel bablar bulunur (meselâ bk. Buhârî, “Riḳāḳ”, 38; Ebû Dâvûd,

“Edeb”, 40; Tirmizî, “Birr”, 82; İbn Mâce, “Zühd”, 16). Kibir hakkındaki hadisler de tevazuu ahlâkî bir ödev olarak gösterir (Wensinck, el-Muʿcem, “kbr” md.). Bir kutsî hadiste ululuk (kibriyâ) ve kudretin (izzet) Allah’a mahsus olduğu belirtildikten sonra, “Bunlarda benimle yarışmaya kalkışanı helâk ederim” buyurulmuştur (Müsned, II, 376, 414, 427; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 16). Diğer bir hadiste, “Sadaka malı eksiltmez, kul affederse Allah mutlaka onun şerefini arttırır, biri Allah için tevazu gösterirse Allah da onu yüceltir” denilmektedir (Müsned, II, 386; Müslim, “Birr”, 69; Tirmizî, “Birr”, 82). Bu hadisin başka kaynaklarda da geçen (meselâ bk. Müsned, I, 44; İbn Mâce, “Zühd”, 16) Allah için tevazu kısmı, hem kulun Allah karşısındaki alçak gönüllülüğünü hem de başkalarına karşı çıkar gütmeyen bir tevazuu ifade eder (İbn Hibbân, s. 59, 60). Resûl-i Ekrem, “Allah bana birbirinize karşı mütevazi olmanızı, kimsenin kimseye üstünlük taslamamasını vahyetti” buyurmuş (Müslim, “Cennet”, 64; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 40; İbn Mâce, “Zühd”, 16, 23), huzuruna getirilen birinin korkudan titrediğini görünce, “Sâkin ol! Ben kurutulmuş etle beslenen bir kadının oğluyum” diyerek onu teskin etmiştir (İbn Mâce, “Eṭʿime”, 30). Öte yandan Resûlullah, tevazu konusunda kişinin kendini küçültecek derecede aşırıya kaçmasını da uygun görmemiştir (İbn Mâce, “Fiten”, 21).

Kaynaklarda Hz. Peygamber’in ahlâkına dair rivayetler çerçevesinde onun tevazuu hakkında da bilgiler yer alır. Hz. Ömer’in Resûlullah’ın tevazuunu şöyle dile getirdiği rivayet edilir: “Ey Allah’ın resulü! Eğer sen yalnız emsalinle oturup kalksaydın sohbetine nail olamazdık, denginden başkasıyla evlenmeseydin aramızdan biriyle evlenmezdin, yalnız emsalinle yiyip içseydin soframıza oturmazdın. Halbuki sen bize arkadaş oldun, bizden eş aldın, bizimle yiyip içtin, sıradan elbise giydin, bineğe binip terkiye birilerini aldın, yer sofrasında yemek yedin” (Gazzâlî, I, 310). Resûlullah yüksek mertebesine rağmen insanların en alçak gönüllüsü idi. Bir sahâbî, onu hac sırasında kimseyi rahatsız etmeden sıradan biri gibi Mina’da şeytan taşlarken gördüğünü anlatır. O hastaları ziyaret eder, cenazelere katılır, kölelerin davetine icabet ederdi (Kuşeyrî, I, 380). Ayakkabısını kendi onarır, elbisesini yamar, eşlerine yardım ederdi. Bir meclise girdiğinde insanların kendisini ayakta karşılamasını istemezdi. Çocukların yanına gider ve onlara selâm verirdi. Onun meclisi hayâ, tevazu ve güven meclisiydi. Arkadaşları arasında sıradan biri gibi oturur, bu

sebeple bir yabancı onu sormadan tanıyamazdı. Sofrası sade olurdu. İnsanların sohbetlerine katılır ve eski devirleri hatırlatan şiirler okurdu (Gazzâlî, II, 380-381).

Ahlâk âlimleri tevazuu genellikle kibir ve ucb gibi ahlâkî rezîletlerle ilgili bölümlerde ele almışlardır (meselâ bk. İbn Hibbân, s. 59-63; Mâverdî, s. 231-236; Râgıb el-İsfahânî, s. 299-303; Gazzâlî, III, 336-378). İbn Hibbân'a göre tevazu iki kısım olup biri övülmüş, diğeri yerilmiştir. Övüleni Allah'ın kullarına üstünlük taslamamak, onları aşağılamaktan sakınmak, yerileni ise dünya ehli karşısında dünya menfaati için küçülmektir. İnsanın değerini yükseltmesi, şerefini arttırması gibi bireysel yararları yanında tevazu, toplumda kin beslemeyi ve birbirinden uzaklaşmayı önler, huzur ve kaynaşmaya vesile olur, böylece bir sevgi ortamı oluşturur. Çünkü insanlar arasında kibir kadar kin doğuran, tevazu kadar sevgi üreten başka bir şey yoktur (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ, s. 59-62). Râgıb el-İsfahânî toplumda mertebeleri düşük insanlarda tevazuun belli olmayacağını, sosyal durumlarının yüksekliğine rağmen mütevazi davranmayı başaranlarda bu erdemin değerinin çok daha fazla ortaya çıkacağını söyler (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 299). Tevazu, kişinin haklarını koruyamayacak şekilde kendini aşağılaması ile olduğundan daha değerli görmesi şeklindeki iki erdemsizliğin ortasıdır (a.g.e., a.y.). Kibir, ucb ve tevazuu geniş biçimde ele alan Gazzâlî, kırk bölümden oluşan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in yirminci bölümünde Hz. Peygamber'in tevazuuna dair rivayetleri toplamış, yirmi dokuzuncu bölümde kibir, ucb ve tevazu konularını işlemiştir. Burada ilgili hadislerle İslâm büyüklerinin sözlerini aktarmıştır (III, 340-343). Tevazularıyla tanınan kişilerin güzel huylarına dair kısımda (a.g.e., III, 354-358) kibir ve alçak gönüllülüğün insanlardaki ahlâkî yansımaları mukayeseli şekilde incelenmiştir. Bir hastalık sayılan kibrin tedavisi ve tevazu erdeminin kazanılmasının yollarına dair kısımda (a.g.e., III, 358-368) kibir duygusunu yenmenin farz-ı ayın olduğu, bunun temennilerle değil bilgi ve amel yoluyla başarılabileceği belirtilmiş,

bu arada ayrıntılı tahliller yapılmıştır. Tevazuun ölçüsüyle ilgili kısımda (a.g.e., III, 368-369) diğer ahlâkî erdemler gibi tevazuun da iki aşırılığın ortası olduğu kaydedilmektedir. Tevazuun ifrat derecesine tekebbür, tefrit derecesine tehâsüs (hakirlik, alçaklık) ve mezellet denir. Asıl tevazu, bir kimsenin akranlarına ve kendisinden aşağı mertebede olanlara karşı

gösterdiği alçak gönüllülüktür. Zalimlere ve zenginlere tevazu göstermek kişinin dinine zarar verir (a.g.e., II, 143). Tevazu herkes için güzeldir, fakat en güzeli zenginlerin tevazuudur. Abdullah b. Mübârek'in, "Zenginlere karşı tekebbür, yoksullara karşı tevazu göstermek tevazu gereğidir" dediği rivayet edilir (Kuşeyrî, I, 433).

Tasavvuf kaynaklarında tevazu hem Allah-kul ilişkisi hem de insanların birbirlerine karşı tutumu bağlamında ele alınmıştır. Kuşeyrî, "Tevazu Hakk'a teslim olmak ve hükmüne itiraz etmemektir" derken (a.g.e., I, 381) ilkini, Cüneyd-i Bağdâdî, "Tevazu şefkatli olmak, benliği kırmaktır" sözüyle (Kelâbâzî, s. 97) ikincisini dikkate almıştır. Tevazu kulluk şartları arasında yer aldığından bu erdem takvâ ehlinin en üstün ahlâkî özelliği ve şeref sebebi sayılmıştır (Gazzâlî, III, 344). Cüneyd-i Bağdâdî tevhid ehline göre tevazuun da bir nevi tekebbür olduğunu söyler. Gazzâlî bu sözle kastedilen hususu şöyle açıklar: Tevazu gösteren kimse kendi benliğini gerçek sayıp onu küçük görüyor demektir; halbuki tevhid ehli kendini hiç saydığı için kibir veya tevazu göstermesi gerekmez (a.g.e., III, 343).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1488; Müsned, I, 44; II, 376, 386, 414, 427; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, IX, 151, 408; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 59-63; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-mez̠hebi ehli't-taṣavvuf, Beyrut 1407/1986, s. 97; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 231-236; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 380-392, 428, 433; Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 299-303; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 310; II, 143, 190, 195, 380-381; III, 336-378; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 24; XX, 190; XXIII, 34; XXIV, 107; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 69; III, 247-248, 510; T. Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 187-194, 205-207.

Mustafa Çağrıcı

TEVBE

(bk. TÖVBE).

TEVBE b. HUMEYYİR

(توبة بن الحميّر)

Ebû Harb Tevbe b. el-Humeyyir b. Hazm b. Kâ‘b b. Hafâce el-Ukaylî el-Âmirî (ö. 55/675 [?])

Platonik gazel şairi.

Hicretten bir süre önce doğdu. Kuzey Arapları’ndan (Adnânî) Âmir b. Sa‘saa kabilesinin Ukayl koluna mensup Hafâce oğullarından olup kabilesi Orta Arabistan’ın Hicr bölgesinde yerleşmişti. Tevbe akrabası Abdullah b. Rehhâl’in kızı ünlü şair Leylâ el-Ahyeliyye ile beraber büyüdü; ona âşık oldu ve onu babasından istedi. Ancak babası, hakkında aşk şiirleri söylediği için kızını Tevbe’ye vermedi, Edla‘ oğullarından İbnü’l-Hayâ Sevvâr b. Evfâ el-Kuşeyrî adlı biriyle evlendirdi. Fakat Leylâ ile Tevbe’nin aşkları ömür boyunca devam etti; aşklarını şiirleriyle dile getirdiler. Daha kendileri hayatta iken (Leylâ’nın ölümü: 86/705) onlarla ilgili birçok rivayet nakledildi. Tevbe Leylâ’ya olan aşkı yanında savaşçılığıyla tanındı. Evlenmesinden sonra da Leylâ ile görüşmeleri sürdüğünden Leylâ’nın kocası Sevvâr (veya erkek kardeşleri) Tevbe’yi öldüreceğini bildirerek valiye şikâyette bulundu; vali de tekrar geldiği takdirde öldürülmesine izin verdi. Kaynaklarda Tevbe’nin ölümüyle ilgili olarak 55 (675), 80 (699) ve 85 (704) yılları verilmektedir. Şiirlerini neşreden Halîl İbrâhim el-Atıyye 55’te (675) öldüğüne dair görüşü tercih eder. Çölde yaptığı pek çok baskın ve çapul eyleminin birinde düşmanı olan Avf b. Ukayl oğullarının sıkıştırması sonunda Abdullah b. Sâlim tarafından öldürülen Tevbe’nin (Husrî, I, 394) kan davasının bittiği tarih (56/676) dikkate alındığında 55 yılında öldürüldüğüne dair rivayetin daha doğru olduğu söylenebilir (Yâkūt, I, 498).

Hayatını çapulculukla geçiren Tevbe b. Humeyyir şiirlerinde İslâm öncesi bedevî şairlerinin tarzını yaşatmaya çalışmıştır. Ayrıca çapulculuk ve cengâverliğin gerektirdiği acımasızlıkla Leylâ’ya olan aşkının verdiği ruh inceliği gibi karşıt nitelikleri kendinde toplayan bir şairdir. Leylâ, Tevbe’nin

ölümünden sonra onun için göz yaşı dökmüş, mersiyeler yazmış, eserlerinin dörtte birini oluşturan bu şiirlerde Tevbe'nin cengâverliği, iyilik severliği ve vefakârlığı gibi hasletlerini Câhiliye mersiye geleneği çerçevesinde dile getirmiştir. Lafızları fasih, terkipleri yalın, duyguları ince kuvvetli bir gazel şairi olan Tevbe'den geriye kalan şiirlerin Niftâveyh tarafından bir divan halinde toplandığı kaydedilmektedir. Halîl İbrâhim el-Atıyye'nin neşrettiği divanda (Bağdat 1388/1968) doksan iki beyit bulunmakta, bunlar iki, sekiz, on dört, on dokuz ve kırk dokuz beyitlik beş şiirden oluşmaktadır. Tevbe'nin şiirlerinin bir araya getirildiği elektronik ortamda ise 113 beyit yer almakta, bunlar da on dört ayrı şiire ayrılmaktadır. Atıyye neşrindeki şiirlerden sekizinde tavîl, ikisinde recez, birinde kâmil bahri kullanılmışken elektronik ortamda derlenen şiirlerde dokuz yerde tavîl, üç yerde vâfir, iki yerde recez, bir yerde kâmil bahrine yer verilmiştir. Şiir râvileri Tevbe ile Leylâ'nın Mecnûn'una ait şiirlerde nisbet hatasında bulunmuştur. Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870) Aḫbâru Tevbe ve Leylâ adıyla bir eser yazdığı kaydedilirse de (İbnü'n-Nedîm, s. 124) bu eser günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tevbe b. Humeyyir, Dîvân (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye), Bağdad 1388/1968, neşredenin girişi, s. 1-23; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 445-447; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî (nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 87; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XI, 204-250; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 124; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 394; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî, Kahire 1936, I, 120; II, 757; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 498; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü'l-esvâḳ fî aḫbâri'l-ʿuşşâḳ, Beyrut 1986, I, 185-194; C. Nallino, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. M. Nallino), Kahire 1954, s. 118; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 466-469, 515-517; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, I, 479-481; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿrü'ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1987, s. 134; Bustânî, DM, VI, 251-253; T. El Achèche, "Tawba b. al-Ḥumayyir", EI² (İng.), X, 386; Mustafa Kılıçlı, "Leylâ el-Ahyeliyye", DİA, XXVII, 156-157.

İsmail Güler

TEVBE SÛRESİ

(سورة التوبة)

Kur'ân-ı Kerîm'in dokuzuncu sûresi.

Tamamı Medine'de nâzil olan son sûredir. 113. âyetle son iki âyetin Mekke'de indiği yolundaki rivayet çoğunluğun görüşüyle bağdaşmamaktadır (İbn Âşûr, X, 6-7). Adını 117 ve 118. âyetlerde geçen "tevbe" kavramından almıştır. Bunun yanında sûrede müşrik ve münafıkların tuttukları yanlış yoldan dönerek tövbe etmelerinin gerekliliğinden söz edilmesi bu isimle

anılmasına sebep teşkil etmiştir. Sûre, "hiçbir sorumluluk kabul edilmeyeceğine dair bildiri" anlamına gelen ilk kelimesi berâetten dolayı Berâe adıyla da anılmış, muhtevasında münafıklardan uzunca bahsedilerek iç yüzlerinin ortaya konulması ve taktiklerinin anlatılmasından dolayı onu aşkın başka isimlerle de adlandırılmıştır (Âlûsî, X, 329-330; İbn Âşûr, X, 5-6; Elmalılı, III, 2442). 129 âyet olup fâsılası "ب، ر، ل، م، ن" harfleridir; bunların ilk üçü altı âyetin sonunda yer almıştır. Sûrenin başında besmele yer almamaktadır. Bunun sebebiyle ilgili, Enfâl sûresinin devamı olup ikisinin tek sûre sayıldığı, sûrede daha çok savaştan bahsedildiği, besmelenin ise rahmet ve şefkat özelliği taşıdığı için muhteva ile uyuşmadığı yönünde bazı açıklamalar yapılmıştır. Ancak Kurtubî'nin de belirttiği gibi (el-Câmiʿ, VIII, 40-41) bu konuda en isabetli görüş şu olmalıdır: Hz. Peygamber yeni nâzil olan âyet ve sûrelerin hangi âyet ve sûrenin yanına konulacağını belirliyor, bu arada besmeleyi de zikrediyordu. Tevbe sûresinin Enfâl'den sonra kaydedilmesini emretmiş, fakat besmele yazılmasından söz etmemiştir. Resûlullah sûrenin nüzûlünden bir yıl sonra vefat etmiş ve Halife Osman döneminde Kur'an âyetleri mushaf haline getirilirken de Tevbe sûresinin başında besmele yazılmamıştır (krş. Tirmizî, "Tefsîr", 9/1).

Tevbe sûresinin muhtevasını müslüman hâkimiyetinin ilân edilmesi, münafıkların ve samimi müminlerin niteliklerinin anlatılması şeklinde üç

bölüm halinde ele almak mümkündür. 8 (630) yılında Mekke'nin fethedilmesiyle Arabistan yarımadasında İslâm hâkimiyetinin sağlanmasında çok önemli bir merhale katedilmişse de yarımadanın çeşitli yerlerinde direnişler devam ediyor, müslümanlarla aynı coğrafyada yaşayan ve kendileriyle antlaşmalar yapılan bazı müşrik grupları da bulunuyordu. Fetihten yaklaşık on dört ay sonra (Zilkade-Zilhicce/Mart 631) Hz. Ebû Bekir yönetiminde düzenlenen ilk İslâmî haccın ifa edilmesi niyetiyle müslümanların Medine'den yola çıkmasının ardından Tevbe sûresi inmiş, Resûl-i Ekrem sûrenin özellikle müşrikleri ilgilendiren hükümlerinin tebliği için arkadan Hz. Ali'yi göndermişti. Sûrenin ilk bölümünü oluşturan âyetler onun bu tebligatı çerçevesine girer. "Allah ve resulünden antlaşma yaptığınız müşriklere açık bildiri" diye başlayan sûrenin bu âyetlerinde müslümanlarla puta tapanların dinî, siyasî ve sosyal konumlarının bundan böyle tamamen birbirinden ayrılacağı ifade edilir. Buna göre aralarında antlaşma bulunan gruplarla antlaşma müddetince, diğer müşriklerle o günden itibaren dört ay süreyle barış hali devam edecek, antlaşma şartlarına uyup düşman saflarında yer alan kimselere destek vermemek kaydıyla müşriklere savaş açılmayacaktır. Bunun yanında putperestlikten dönüp iman eden, namaz kılıp zekât veren herkes dokunulmazlığa sahip olacak, kendi inancına bağlı kalmakla birlikte müslümanların ülkesine -seyahat amacıyla-girmek isteyenlere de güvence verilecektir (âyet: 1-6). Bu âyetlerin ardından müşriklerin müslümanlara karşı samimi davranmadıkları, ahid ve antlaşma tanımadıkları belirtilir. Bununla birlikte tuttukları yoldan vazgeçip iman ettikleri, namaz kılmayı ve zekât vermeyi kabul ettikleri takdirde (Mâtürîdî, VI, 292-293, 302-303) müslümanların din kardeşleri sayılacak, fakat antlaşmaları bozup İslâmiyet'e dil uzatanlara savaş açılacaktır. Bu arada küfür ve inkârda ısrar eden putperestlerin camilerin ve Mescidi Harâm'ın hizmetinde bulunamayacakları, bu hakkın Allah'a ve âhiret gününe iman edip namaz kılan, zekât veren ve Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmayanlara ait olduğu vurgulanır. Daha sonra İslâmiyet'in yayılıp yerleşmesi ve gönüller üzerinde hâkimiyet kurması için elden gelen gayretin (cihad) sarfedilmesinin önemi üzerinde durulur, ebedî saadete bu nitelikleri taşıyanların erişeceği belirtilir. Bu idealin baba, oğul, kardeş, eş ve yakın akraba sevgisinden, servet, ticaret ve konforlu mesken arzusundan üstün tutulması gerektiği anlatılır (âyet: 7-27). Ardından müminlere hitap edilerek mânevî kire bulanmaları yüzünden müşriklerin bundan böyle Kâbe'ye yaklaşamayacağı bildirilir. Allah'ın birliğine ve âhiret gününe

inanmayan, Allah’ın ve resulünün haram kıldığını haram tanımamak suretiyle hak dini reddeden, Üzeyir’i ve Îsâ’yı Allah’ın oğlu diye tanımlayan yahudi ve hıristiyanlardan oluşan Ehl-i kitap’la da cizye vermeyi kabul etmelerine kadar savaşılması emredilir. Bu iki zümrenin bilginlerini, rahiplerini ve Meryem oğlu Îsâ’yı Allah’tan başka rab edindikleri, böylece şirke düşerek Allah’ın nurunu söndürmeye çalıştıkları, fakat bunu asla başaramayacakları, İslâmiyet’in bütün dinlere hâkim olacağı ifade edilir; yahudi ve hıristiyan din adamlarından çoğunun haksız yere insanların mallarını yedikleri belirtilir. Birinci bölümün sonunda savaşın yasaklandığı haram ayların ve dolayısıyla diğer zaman dilimlerinin takvimdeki yerlerinin değiştirilmemesinin gerektiği vurgulanır (âyet: 28-37). Hz. Ali’nin İslâm tarihinin ilk hacı adaylarına, ayrıca son defa müslümanlarla birlikte kendi inançlarına göre hac yapan müşriklere tebliğ ettiği hükümler şunlardır: a) Cennete sadece hak dine inananlar girecek; b) Bu hac mevsiminin bitiminden itibaren müslüman olmayan kimseler Mescidi Harâm’a yaklaşmayacak; c) Artık Kâbe çıplak olarak tavaf edilmeyecek; d) Müslümanlarla antlaşması bulunanlara belirlenen sürenin sonuna kadar güvence verilecek, antlaşması olmayanlara da dört ay süre tanınacaktır (Müsned, I, 79; Tirmizî, “Tefsîr”, 9; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 519-520).

Tevbe sûresinin ikinci bölümü, o zamanki müslüman toplumun iç problemleri ve bu problemlerin başında yer alan münafıklar hakkındadır. 9 (630) yılında 40.000 kişilik bir Bizans ordusunun müslümanları imha etmek amacıyla hazırlığa başladığı yolundaki haberlerin ulaşması üzerine Hz. Peygamber askerî harekât hazırlıklarına başladı. Ancak bazı müslümanlar bu zor sefere katılmakta isteksiz görünüyor ve işi yavaştan alıyordu. Bölümün ilk âyetlerinde sitem, tehdit ve özendirme unsurları taşıyan ifadelerle bu probleme temas edildikten sonra (âyet: 38-41) önceki yıllardan itibaren müslüman görünmekle birlikte İslâmiyet’i gönülden benimsememiş ve müslüman topluma ısınamamış münafıkların Tebük Seferi münasebetiyle sergiledikleri davranışlar ve onların ruhsal portreleri anlatılır. Münafıkların Allah’a, resulüne ve âhiret gününe inanmadıkları, namaza üşenerek geldikleri, toplum yararına yapılması gereken harcamaları istemeyerek yerine getirdikleri, meşrû mazeretleri bulunmadığı halde yalan söyleyip sefere katılmamak için izin istedikleri, esasen katılsalar da bozgunculuktan başka bir şey yapmayacakları bildirilir (âyet: 42-54). Münafıkların mal ve

evlât sahibi olmalarına imrenilmemesinin gerektiği, bu dünya imkânlarının onlar için bir sıkıntı sebebi ve küfürle can vermelerine bir vasıta niteliği taşıdığı ifade edildikten sonra onların zenginliklerine rağmen zekâttan pay almak istedikleri, öte yandan Allah ile, resulü ile ve O'nun âyetleriyle alay ettikleri halde aksini ileri sürüp ant içtikleri belirtilir. Burada münafık erkeklerle münafık kadınların aynı ruhî ve ahlâkî özelliklere sahip olduğu, kötülüğü özendirip iyiliğe engel olmaya çalıştıkları, sosyal harcamalarda cimri davrandıkları, dolayısıyla Allah'ı unuttukları, bu sebeple ebediyen cehennemde

kalacakları haber verilir (âyet: 55-68). Buna karşılık mümin erkeklerle mümin kadınların ortak bir ruhsal yapıya sahip bulundukları ve iyiliği emredip, kötülükten sakındırdıkları, namaz kılıp zekât verdikleri, Allah'a ve resulüne itaat ettikleri, bunun sonucunda Allah'ın rahmetine, cennet nimetlerine ve en büyük mutluluk olan Allah rızasına kavuşacakları anlatılır (âyet: 71-72). Hz. Peygamber'e ve müslümanlara kâfirlerle münafıklara karşı cihad etmeleri, bu sırada onlara sert davranmaları emredilir; Resûlullah'tan münafıklar için hiçbir şekilde af dilememesi ve onlar için dua etmemesi istenir. Hastalık veya güçsüzlüklerinden dolayı, ayrıca malî imkânları bulunmadığından Tebük Seferi'ne katılamayanların vebalinden söz edilemeyeceği belirtilir; Medine'de ve çevresinde oturanlar arasındaki münafıkların yanı sıra çeşitli bölgelerde bedevî Araplar'dan da münafıkların türediği bildirilir. İslâmiyet'i ilk benimseyen muhacirlerin, ensarın ve bu iki zümreye güzellikle uyan bütün müslümanların büyük nimetlere nâil kılınacağı beyan edilir (âyet: 100). Bu arada Tebük Seferi'ne tembellikleri yüzünden katılmayan ve günahlarını itiraf eden üç kişinin affedileceği müjdesi verilir. Nifak ehlinin müslümanlara zarar vermek gayesiyle Kubâ Mescidi'nin karşısında yaptırdıkları mescide temas edilerek Resûlullah'a o mescide hiçbir şekilde girmemesi emredilir (bk. MESCİD-i DIRÂR).

Üçüncü bölüm müminlere ve onların vasıflarına dair olup burada "alışveriş" kavramı kullanılarak Allah ile müminler arasında yapılan bir anlaşmadan söz edilir. Buna göre müminler Allah yolunda gerektiğinde öldürme ve öldürülmeyi göze alarak cihad edecek, Allah da onları cennete koyacaktır. Âyette bu anlaşmanın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer aldığı belirtilir ve alışverişleri sebebiyle tebrik edilmeye lâyık görülen müminlerin nitelikleri

şöyle sıralanır: İşledikleri hatalardan dolayı tövbe edenler, ibadetlerini samimiyetle yerine getirenler, Allah'a hamdedip şükürde bulunanlar, İslâmiyet'i yaymak için seyahat edenler, rükûa ve secdeye varanlar, iyiliği yaptırmaya ve kötülükten sakındırmaya çalışanlar, Allah'ın koyduğu sınırları koruyup onları aşmayanlar. Küfürle imanın hem düşünce hem realite bakımından bütün açıklığıyla birbirinden ayrılmasından sonra ne peygamberin ne de müminlerin puta tapanlar için af dileyebileceği vurgulanır. Ardından Hz. Peygamber'in, muhacirlerin ve ensarın, sıkıntılı Tebük Seferi'nde Resûlullah'ın yanında yer alanların ve mazeretsiz sefere katılmadıkları halde dürüstlükten ayrılmayan, müslümanların kendileriyle elli gün boyunca konuşmadığı üç sahâbînin (Buhârî, "Meġāzî", 79; Müslim, "Tevbe", 53; İbn Hişâm, II, 531-537) affedildiği bildirilir. Bu ilâhî beyanın bir tövbe yenilemesi ve bir veda özelliği taşıdığını söylemek mümkündür; zira Resûl-i Ekrem'in dünya hayatı bir yıl içinde nihayete ermiştir. Daha sonra müminlere hitap edilerek Allah'a karşı saygılı davranmaları ve sadâkat sahibi kimselerden ayrılmamaları istenir. Medine'de ve çevresinde yaşayan müslümanların seferden geri kalıp Resûlullah'ı yalnız bırakmalarının ve onun yanında yer alacağına kendi nefislerini düşünmelerinin doğru olmadığı ifade edilir. Müminlerin İslâm'ı yayarken karşılaşacakları zorlukların, çekecekleri zahmetlerin, yapacakları malî fedakârlıkların Allah nezdinde sâlih amel kabul edileceği belirtilir. Öte yandan müminlerin tamamının sefere çıkmaması ve bazı grupların geri kalıp dinî hükümleri öğrenmesi için kendilerini ilme adamalarının gerektiği vurgulanır. Ardından yine münafıkların bazı tavırlarına işaret edildikten sonra bütün müslümanlara hitap edilerek kendi içlerinden kendilerine bir elçinin geldiği, onun müslümanların özellikle ebediyet âleminde sıkıntıya düşmesinden büyük üzüntü duyduğu, herkesin hidayete kavuşmasını şiddetle arzu ettiği, müminlere karşı çok şefkatli ve çok merhametli olduğu ifade edilir. Son âyette Resûl-i Ekrem'e bunca gayretlere rağmen bazı insanların gerçeği benimsemekten yüz çevirmeleri durumunda şöyle demesi emredilir: "Allah bana yeter; O'ndan başka ilâh yoktur; yalnız O'na dayanıp O'na güveniyorum. Yüce arşın rabbi ve üstün hâkimiyetin sahibi O'dur" (âyet: 111-129).

Tevbe sûresinde iman, nifak ve şirkten doğan davranışlar anlatılarak bunları benimseyenler psikolojik tahlile tâbi tutulmuş, her birine ait hükümler belirtilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Sûrede "cihad", "kıtâl" ve

“nefr” kavramlarıyla müslümanlar savaşa teşvik edilmiştir. Bu da İslâmiyet’in Arabistan yarımadasına yayıldığı o dönemde yarımadanın içinde direnişlerin, dışında da müslüman varlığına karşı tehditlerin mevcudiyetini gösterir. Nitekim Hz. Peygamber’in son günlerinde bazı hareketler ortaya çıkıp vefatının ardından devam etmiştir. Tevbe sûresinin Hz. Peygamber’e verilen ve Tevrat’ın muhtevasının tamamına denk gelen yedi sûreden (seb’i tıvâl) biri olduğu (Müsned, IV, 107), Hz. Ömer’in erkeklerin Tevbe sûresini öğrenmeleri, kadınlara da Nûr sûresinin öğretilmesi yönünde tâlimat verdiği (İbrâhim Ali, s. 224-225, 244-245) bilinmektedir. Bazı hadis kitaplarında yer alan, “Kur’an bana âyet âyet, harf harf nâzil olmuştur; ancak Berâe sûresiyle “Kul hüve’llāhu ahad” müstesna; bu iki sûre nâzil olurken beraberinde 70.000 saf melek bulunuyordu” meâlindeki hadis (Zemahşerî, III, 111; Beyzâvî, II, 216) sabit görülmemiştir (Zemahşerî, I, 684; İbrâhim Ali, s. 462).

Abdullah Muhammed Hüseyin ez-Za‘bî, ʿAlâḳatü’l-müslimîn bi-ġayrihim kemâ câʾet fî sûreti’t-Tevbe adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1403, Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Medine İslâmî Davet Yüksek Enstitüsü). Kâmil Selâme ed-Daks el-ʿAlâḳatü’d-devliyye fi’l-İslâm ʿalâ ḍavʾi’l-iʿcâzi’l-beyânî fî sûreti’t-Tevbe (Cidde 1395/1975) ve Abdurrahman Abdullah el-Muhammedî el-Cihâd fî ḍavʾi sûreti’t-Tevbe ismiyle birer eser kaleme almışlardır. Uri Rubin, “The Great Pilgrimage of Muhammad: Some Notes on Sūre IX” adlı makalesinde Tevbe sûresinin 3. âyetinde geçen “el-haccü’l-ekber” terkibini tahlil etmiş (JSS, XXVII/2 [1982], s. 241-261), “Barā’a: A Study of Some Quranic Passages” başlıklı yazısında da Hz. Peygamber’in çeşitli kabilelerle yaptığı antlaşmaları ifade eden âyet ve hadisleri değerlendirmek suretiyle “berâe” kelimesinin mânasını tartışmıştır (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V [1984],

s. 13-32). Şehîd-i Sânî, Tefsîrü’ş-Şehîdi’s̱-S̱ânî adlı eserinde besmelenin geniş bir açıklamasıyla Tevbe sûresinin 100. âyetinin tefsirini yapmış (DİA, XXXVIII, 440), Ahmed Râfî‘ et-Tahtâvî, Bulûġu’s-sûl fî tefsîri “le-ḳad câʾeküm resûl” adlı eserinde sûrenin 128. âyetini tefsir etmiştir (Kahire 1305).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 79; IV, 107; Buhârî, “Meġāzî”, 67, “Tefsîr”, 9/1; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 531-537; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, VI, 292-293, 302-303; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684; III, 111; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, VIII, 40-41; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 216; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd (nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1425/2005, III, 519-520; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/1999, X, 329-330; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1420/2000, X, 5-7; Elmalılı, Hak Dini, III, 2442; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye ve ḫaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/1999, III, 227-308; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-225, 244-245, 462; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Tevbe”, DMT, IX, 341-342; Abbas Bahrânî, “Berâʾet, Sûre”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375/1997, II, 625-627; Mustafa Öz, “Şehîd-i Sânî”, DİA, XXXVIII, 440.

Bekir Topaloğlu

TEVECCÜH

(التوجّه)

Şeyhin irşad için müridine mânen yönelmesi, müridin de şeyhinden istifade için gönlünü ona bağlaması anlamında tasavvuf terimi

(bk. ŞEYH).